

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD



PUBLICACION DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
REPUBLICA ARGENTINA

FACULTAD DE HUMANIDADES

OBRAS EN VENTA
EN LA BIBLIOTECA

(CALLE 1 N° 644 - LA PLATA)

Departamento de Historia

* *Juzgados de paz de campaña de la Provincia de Buenos Aires (1821-1854)*, por Benito Díaz (284 págs.) \$ 2,40

* *La crisis ganadera. Ideas en torno a un cambio en la estructura económica y social del país (1866-1871)*, por José Panettieri (122 págs). \$ 2,70

* *La evolución económica rioplatense a fines del siglo XIX a la luz de la historia del seguro*, por Enrique Wedovoy (355 páginas) \$ 11,39

* *Los trabajadores en tiempos de la inmigración masiva en la Argentina (1880-1910)*, por José Panettieri (190 páginas) \$ 5,20

* *Archivo del Coronel Doctor Marcos Paz, todo VI*, \$ 15,00; *tomo VII* \$ 15,00
(Los tomos del I al V se hallan agotados.)

Departamento de Letras

* *Prosas dispersas de Vicente Barbieri*. Selección y notas de Aurelia Garat y Ana María Lozano (305 págs.) ... \$ 18,00

* *Rubén Darío*. Estudios reunidos en conmemoración del centenario: 1867-1967. Comprende 27 artículos (520 páginas) pesos 24,00

* *Sociedades literarias argentinas (1864-1900)*. Contiene siete ensayos (229 págs.) \$ 12,00

* *Al azar de las lecturas*, por Roberto Payró. Volumen que se publica en homenaje al centenario de su nacimiento: 1867-1967. Contiene una serie de artículos periodísticos (1923-25), material inédito en libro, con un prólogo de Juan Carlos Ghilano (204 págs.) \$ 10,25

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD

REGISTRO DE PROPIEDAD INTELECTUAL N° 1040362

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD

22



DIRECTOR
NOEL H. SBARRA

PUBLICACIÓN DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
REPÚBLICA ARGENTINA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

Presidente

Dr. Roque Gatti

Vicepresidente

Dr. Guillermo Gallo

Secretario de Asuntos Académicos

Dr. Jorge L. Suñol

Secretario de Supervisión Administrativa

Cont. Pedro C. Corona

Guardasellos

Dr. Heriberto Prieto Díaz

Asesor Letrado

Abog. Berta G. Rozas de Maimoni

Director General de Administración

Cont. Ernesto M. Palacios

Tesorero General

Cont. Orlando Eijo

SUMARIO

NOTA PREVIA	<i>Reencuentro</i>	7
DE LA DIRECCIÓN	<i>El humanismo clásico y el nuevo humanismo</i>	9
N. RODRÍGUEZ BUSTAMANTE	<i>Las humanidades modernas y la sociología</i> ..	11
ROBERTO J. WALTON	<i>Lenguaje hablante, humanismo y técnica</i>	29
CARLOS MANUEL HERRÁN	<i>La integración de filosofía y religión en el nuevo humanismo</i>	45
EDITH VALLINAS	<i>Dimensión humana de la técnica</i>	71
EUGENIO PUCCIARELLI	<i>La filosofía en la era de la técnica</i>	93
RAÚL H. CASTAGNINO	<i>Neohumanismo y estructurología en el campo literario</i>	113
HÉCTOR J. CARTIER	<i>Situación del arte en un nuevo humanismo</i> ...	127
ENRIQUE GERARDI	<i>La música del siglo XX y una nueva actitud humana</i>	139
JOSÉ A. MAINETTI	<i>La medicina en el humanismo de nuestro tiempo</i>	149
EDUARDO ERNESTO BORGA	<i>Derecho y humanismo</i>	159
JOSÉ SAZBÓN	<i>El "nuevo humanismo" de la antropología estructural</i>	177
MARIO MARGULIS	<i>Antropología social y ciencias sociales</i>	193
APENDICE		
MANUEL GARCÍA MORENTE	<i>El cultivo de las humanidades</i>	209
UNIVERSITAS		
RICARDO NASSIF	<i>La Universidad de Joaquín V. González</i>	221

TESTIMONIOS

ALBERTO DELMAR	<i>La oreja de Van Gogh</i>	234
AMELIA SÁNCHEZ GARRIDO	<i>"... Pero Sarah ha visto La Plata"</i>	244
NOEL H. SBARRA	<i>Un domingo en Chichicastenango</i>	250
CARLOS ANTONIO MONCAUT	<i>Un libro desconocido del Perito Moreno</i>	255

REVISTA DE LIBROS

Reseñas de libros por: Juan Carlos Torchia Estrada, Mario Carlos Casalla, R. Caltofen Segura, Mario A. Presas, Noel H. Sbarra, Ana Inés Pulido, Carlos Antonio Moncaut, Floreal Ferrara, Luis Farré, Roberto J. Walton y Carlos Adam.

DIBUJOS

De EMILIO PETTORUTI	28
De HUGO DE MARZIANI	192
De RAÚL SOLDI	220
De NELSON BLANCO	232

ILUSTRACIONES

Emilio Pettoruti recibe el título de doctor "honoris causa" de la Universidad Nacional de La Plata; esculturas de Rogelio Yrurtia y Noemí Gerstein; nuevo edificio para las facultades de Derecho, Ciencias Económicas y Humanidades: <i>cuadernillo entre las páginas</i>	112 - 13
Colegio Nacional; vista aérea de la ciudad de La Plata; coro de Bellas Artes; el primer teatro de la ciudad de La Plata: <i>cuadernillo entre las páginas</i>	192 - 93

Reencuentro

LA REVISTA DE LA UNIVERSIDAD reaparece después de tres años de silencio. Interrumpida su publicación en 1967, vuelve ahora, por resolución N^o 419 del año 1970, de la presidencia de la Universidad, a asumir su condición de órgano oficial de la casa de altos estudios. Al respecto, la precitada resolución destaca que la REVISTA DE LA UNIVERSIDAD ha servido para estrechar relaciones con instituciones similares del país y del extranjero y que la misma se ha destacado por seriedad y jerarquía de los trabajos difundidos, en los que han brindado su colaboración relevantes figuras en el orden científico y cultural.

Cada una de las sucesivas ediciones seguirán estando dedicadas —como ya lo estaban los números anteriores a la fecha de la suspensión— a tratar un tema único, abordándolo desde distintos ángulos. Como ya se dejó dicho al asumir esa modalidad, “sin duda que las ventajas son evidentes, desde que el tratamiento de un solo asunto permite, en razón de la unidad que se mantiene y de los diferentes enfoques, un conocimiento integral y más ahondado del mismo. De este modo la REVISTA DE LA UNIVERSIDAD aspira a servir mejor a la cultura universitaria y, en general, a los lectores que se aproximen a sus páginas”.

El humanismo clásico y el nuevo humanismo

LA INTENCION DE ESTE VOLUMEN, DEDICADO AL TEMA GENERAL EL HUMANISMO CLÁSICO Y EL NUEVO HUMANISMO, es la de mostrar en la serie de trabajos que él comprende, correspondiente a otros tantos enfoques particulares, cómo los ideales culturales del humanismo renacentista, de raíz grecorromana —así como el tipo de educación que el mismo engloba: las humanidades—, han ido ampliándose, necesariamente, en lo que va del siglo, a favor de una revolución de las ideas, las actitudes y los conceptos intelectuales del hombre moderno. Julián Huxley, el distinguido humanista y biólogo que fuera director de UNESCO, llama revolución humanista a este proceso, promovido como resultado de la “explosión del conocimiento” ocurrida en el curso de la presente centuria. “No sólo en las ciencias —anota en *La crisis humana*— se asistió a la explosión del conocimiento; ocurrió lo propio en el campo de las humanidades”.

El mundo grecorromano y su transcripción renacentista es sentido por el hombre actual como otro mundo. “Un mundo que, ciertamente, está en el origen del nuestro y que en parte, es nuestro origen; pero al que no pertenecemos ya. Mundo del que podemos —y debemos— seguir aprendiendo mucho, pero que no nos sirve ya, ni siquiera en el orden puramente humano, como lo ha servido durante siglos, de modelo total de existencia”, escribe José Luis Aranguren. Para el humanismo antiguo la perfección del hombre está en el pasado y se aprende mediante el estudio y el cultivo de las humanidades clásicas; para el nuevo humanismo la perfección está en el futuro. (La antropóloga norteamericana Margaret Mead ha sugerido que las universidades organicen “cátedras del futuro”).

Al humanismo clásico corresponden unas humanidades clásicas —consistentes primero en el cultivo de las lenguas y literaturas antiguas, historia antigua y filosofía, campo que se ensancha en los siglos XVIII y XIX con las lenguas, literatura e historia modernas—; al humanismo moderno corresponden unas nuevas humanidades porque en la actualidad hay mu-

chos más conocimientos del hombre —más dilatados y más profundos— del proporcionado por las viejas humanidades. Si el hombre contemporáneo es muy diferente del de la antigüedad ¿por qué restringir las humanidades a las clásicas? En el cuadro sinóptico que el profesor Norberto Rodríguez Bustamante incluye en su artículo Las humanidades modernas y la sociología (véase pág. 18) se puede apreciar claramente cómo el humanismo ha ido ampliando sus contenidos con nuevos saberes —especialmente al influjo de las ciencias sociales —cuya aspiración es dar una imagen más precisa y más real del hombre. “Las nuevas humanidades —expresa el nombrado pensador español— son el instrumento válido de que disponemos para entender antropológica, psicológica y sociológicamente al hombre actual.”

Por lo demás, la ciencia conquista en la educación del hombre un papel “tan preponderante que se hace sinónima de educación moderna, ocupando el lugar que otrora le incumbía a las humanidades”. Subsiste vivo no obstante —aunque pierde cada vez más terreno— el dualismo de educación humanista y educación científica, como herencia de una oposición tradicional. Una actitud más moderna sostiene, empero, la integración de la ciencia y la técnica en el marco de las humanidades. Georges Sarton postula —en Historia de la ciencia y nuevo humanismo— un humanismo que abarca las ciencias junto a las letras, el arte, la religión y a toda otra actividad creadora; “equivale a la totalidad de la educación, a la cultura entera como bien común de la humanidad”. En suma: el humanismo integral abarca la totalidad de los productos del pensamiento humano y da una visión nueva del hombre y del universo. El nuevo humanismo aspira —como dice Claude Lévi-Strauss en Panorama de la etnología— a “llegar al hombre total, mediante la totalidad de sus experiencias sociales”.

Tales son, en síntesis, los parámetros que fijan los propósitos perseguidos al preparar este tomo monográfico. Somos conscientes de que en él faltan el examen de otros aspectos tan vivos como la importancia de la historia en la formación del hombre moderno y psicología y humanismo —para no usar como ejemplos sino los títulos de dos asuntos previstos pero no realizados por inconvenientes de sus autores—, que hubieran completado en cierto modo el panorama que se desea mostrar. De todas maneras, cada uno de los trabajos presentados al lector constituye una valiosa aportación al tema central, sujeta por lo demás a discusión. Es que en última instancia, el acuerdo o el desacuerdo en el plano de las ideas es lo que puede ser fecundo. Que es lo que, en definitiva, aquí se pretende.

LAS HUMANIDADES MODERNAS Y LA SOCIOLOGIA

NORBERTO RODRIGUEZ BUSTAMANTE

EL HUMANISMO Y LAS HUMANIDADES CLÁSICAS

NACIDO EN BS. AIRES en 1918. Profesor de filosofía graduado en el Instituto Nacional del Profesorado (Bs. Aires). Fue profesor adjunto de sociología en la Universidad de Tucumán y de sociología y psicología social en la Universidad del Litoral. Actualmente es profesor de sociología argentina y americana y director del Instituto de Filosofía y del Pensamiento Argentino en la Universidad de La Plata. Profesor de teoría sociológica en el Departamento de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. PUBLICACIONES: Korn y el problema de la cultura nacional; La filosofía social de Al'berdi; Un esquema sociológico de la Argentina; La filosofía social de Sarmiento; el problema del carácter nacional argentino; La filosofía política de Mariano Moreno; Las consecuencias sociales de la automatización; Teoría sociológica y sociedad de masas, entre otras muchas.

RESULTA poco menos que inevitable la caracterización del humanismo a partir de una definición, a los fines de precisar luego la problemática que gira en torno del mismo. Se trata, en sus comienzos, de un ideal educativo, aunque luego, particularmente en nuestros días, configura una posición filosófica, da fundamento para una determinada concepción del mundo y de la vida. Aparece en la historia cultural europea como una postura ideológica representada por los humanistas del Renacimiento —eruditos y reformistas de variado tipo— que se esfuerzan “por destacar la dignidad del espíritu humano y valorizarla revinculando, más allá de la Edad Media y la escolástica, la cultura moderna a la cultura antigua”¹.

A partir de esa actitud, quienes asumían el humanismo tendieron a una cierta inversión de los valores en vigencia durante la Edad Media, aunque no es acertado pensar en una oposición y sí, más bien, como una revivificación de las concepciones cristianas². Hombres de letras, apasionados por la cultura clásica grecorromana, fin-

caron en el tipo de personalidad resultante de sus postulaciones un paradigma que actuaba a modo de criterio regulador de la educación destinada a “formar y cultivar el hombre como tal”³.

Claro está que la resurrección en el tiempo del ideal humanista se conecta con la realidad del humanismo como contenido de la educación y, muy en especial, de la educación griega antigua. A ese respecto las consideraciones de Henri-Irenée Marrou subrayan que un rasgo constante de la cultura helénica se halla “en su desconfianza por toda tecnicidad excesiva”⁴, en su sentido del límite de la naturaleza humana, que imponía el estudio al adolescente, “no para transformarse en un técnico sino para educarse”⁵. El ideal del hombre completo, o de la formación general, equivalía a una reacción contra el interés preponderante por la instrucción, por lo intelectual, en la búsqueda de una síntesis de “cuerpo y alma, sensibilidad y razón, carácter y espíritu”⁶.

En suma: la forja de una personalidad autónoma era norma válida, por igual, para el individuo cuanto para la comunidad.

Según se advierte, en su sentido más restringido, el humanismo engloba un tipo de educación (las humanidades), no meramente filológica sino moral. Y, en otro sentido, corroborando la observación de E. Bréhier⁷, es una doctrina que, manteniendo estrecha afinidad con la acepción que antecede, “atribuye un valor absoluto a las cualidades propiamente humanas”, a las que le otorgan al individuo dignidad espiritual.

En la cultura griega de la época alejandrina, culminación de un largo proceso, se nos presenta consolidado el distingo entre artes liberales y artes mecánicas, un esquema del humanismo clásico que perduraría en Occidente hasta nuestros días. Por una parte, de acuerdo a una denominación

¹ ANDRÉ LALANDE: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, P. U. F.

² JOSÉ FERRATER MORA: *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1958. 4ª ed., p. 660.

³ FRANCISCO LARROYO: *Historia de la Pedagogía*, México, Ed. Porrúa, [1946], p. 269

⁴ HENRI-IRENÉE MARROU: *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, París, Editions Du Seuil, 1948, p. 94.

⁵ *Ibidem*, p. 94, cita de Platón. *Protágoras*, 312b.

⁶ *Ibidem*, p. 300.

⁷ EMILE BRÉHIER: *Science et humanisme*, París, Ed. Albin Michel, 1947, p. 5.

posterior, el *trivium*, con su concentración en los conocimientos filológicos: gramática, retórica y dialéctica; por otra, el *cuadrivium*, o suma de los conocimientos reales: aritmética, geometría, teoría musical y astronomía, materias a las que han de sumarse la filosofía (metafísica, ética, política) y la teología, para completar el marco de la "enkyclopaideia", a modo de síntesis del saber culto, manifestada hacia el siglo II a. de C.

Ahora bien, quienes han intentado ahondar la historia de la educación, por el método de los tipos pedagógicos, coinciden en postular para la educación antigua, como lo hace Jules Dubois⁸, el realismo intelectualista (interpretable como objetivismo naturalista), el carácter cívico y nacional (en el sentido de orientada a formar el ciudadano griego y el ciudadano romano), su validez minoritaria (o sea, su modalidad aristocrática; para la formación de la clase dirigente), a la vez que su dependencia del ámbito privado (al servicio de la familia, sin la intervención del Estado) y su índole filosófico-religiosa. Esos moldes de la educación clásica se corresponden con la estructura de una sociedad esclavista, cuya preocupación máxima era la perpetuación en el poder de la élite dirigente, única digna de ser educada.

Asimismo, cabe observar que ese momento de la educación occidental se halla signado por el escaso desarrollo de las ciencias naturales.

Al examinar la realización pedagógica del humanismo comprobamos que, aproximadamente desde el siglo XIV, emerge como un intento polémico de renovar el estudio de la cultura clásica grecorromana. No equivale ello a sostener que su materia o contenido se hubiera debilitado u oscurecido en los siglos medievales, sino, más bien, señalar el acento, puesto entonces en una realidad trascendente como meta sobre la base de una cultura y una educación de índole confesional. La función de los idiomas clásicos, de la literatura e historia, fue sometida a una selección y empleo de esos materiales según cánones teológicos, circunstancia que fuera indicada por W. Windenbald cuando dijera: "Sólo permaneció vivo, desde luego, aquello que era bien acogido por la Iglesia cristiana"⁹.

Aunque la empresa atendía al propósito de ofrecer una formación secular o laica, se la subordinaba a una cosmovisión eminentemente religio-

⁸ JULES DUBOIS: *Le problème pédagogique*, París, Ed. F. Alcan, 1911.

⁹ WILHEM WINDELBAND: *Historia de la Filosofía*, III, La Filosofía de la Edad Media, México, Ed. Robredo, 1942, p. 38.

sa. Por lo demás, es del caso recordar las observaciones de Dilthey acerca del significado de esa educación: “Los pueblos modernos vivieron su primer estadio bajo la mano directiva de la Iglesia”... “esta enseñanza estaba segura de sí misma. La más poderosa y unitaria que ha visto nunca Europa”... ¹⁰.

Con la exaltación de las humanidades, a partir del siglo XIV, se las quería situar en su marco originario, en consciente búsqueda de una nueva significación de las mismas. No sólo en la línea de procurar con ello la formación del hombre completo (la formación general), en reacción contra la exclusividad del intelecto o bien contra la orientación tecnicista. Se aspiraba a una educación integradora, en que la síntesis de espíritu y carácter dieran la tónica. En relación con esa meta se originó la necesidad de afirmar al hombre en cuanto personalidad autónoma, autojustificada, centrada en su individualidad. Y, como es lógico, de modo insensible la reivindicación cayó en exageración y el humanismo se hizo un culto que, al par de su caída en la imitación casi servil, en la repetición mecánica del texto, oscureció también la herencia cristiana ¹¹.

En el período renacentista, la aparición de un grupo de eruditos, cultores de la antigüedad clásica, reformistas que aspiraban a la integración del hombre en la naturaleza, dentro de los supuestos de la tradición griega, es decir, para que el conocimiento de la naturaleza afirmara los fines típicamente humanos del hombre ¹², coincidió con un desarrollo pocas veces visto de la matemática y la ciencia experimental.

Hay que señalar, en consecuencia, una evolución casi paralela del humanismo y de la ciencia, aun cuando, por sus mismas bases, el primero debía quedar confinado, en opinión de Dewey, “a obtener su apoyo en la autoridad, no en la naturaleza” ¹³, si se piensa que el saber consistía en una tradición utilizada para reivindicar al hombre autónomo a través de una literatura y una historia a las que se les otorgara validez paradigmática. No obstante los matices de renovación de los estudios, esas modalidades degeneraron en fatigosas repeticiones.

¹⁰ GUILLERMO DILTHEY: *Historia de la pedagogía*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1942.

¹¹ PHILIPPE MONNIER: *Le Quattrocento*, livre II, chap. I: “L’Humanisme”, p. 124. Citado por A. LALANDE, *ob. cit.*, p. 421.

¹² JOHN DEWEY: *Democracia y educación*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1946, p. 309.

¹³ JOHN DEWEY: *ob. cit.*, p. 309.

Humanismo y sociología

Por su parte, la ciencia natural, “despertada a la vida por los estudios humanísticos”¹⁴, se aleja pronto de ellos y se afirma como poder independiente.

Toda la polémica de antiguos y modernos arranca del afán de los hombres de ciencia por hacer valer su propósito de investigar y descubrir nuevos hechos y leyes de ese libro abierto de la naturaleza, escrito en lenguaje matemático según sostenía Galileo y no cerrado y sellado por la Iglesia, apoyada en la autoridad profana de Aristóteles y en la sagrada de la Biblia.

EL HUMANISMO Y LAS HUMANIDADES MODERNAS

A medida que se constituyen las naciones modernas, proceso que se cumple a partir del Renacimiento, y se consolidan sus respectivas lenguas, se insinúa hasta hacerse patente la reacción contra el humanismo clásico, al estimárselo centrado en exclusividad en un ámbito de problemas y aspiraciones de la humanidad antigua, a esa altura (comienzos del siglo XVIII) no enteramente aprovechables por hombres ávidos de cosas nuevas.

La querrela entre los partidarios del pasado y los apasionados del presente y, sobremanera, los perfeccionistas que cargaban al futuro la solución de las dificultades y limitaciones humanas, tiene allí su razón de ser. No obstante, sin abandonar el ideal de las humanidades contrapuestas a la ciencia natural, los hechos y las aspiraciones de diverso orden forzaban a incluir entre las mismas a esa nueva historia y a esa nueva literatura que compendiaban el marco de la vida del hombre occidental en sus luchas y vicisitudes de los siglos modernos. Surgen así corrientes pedagógicas que, aunque continuando la línea del humanismo clásico, procuran ampliarlo, ávidas de presente y con la certidumbre de haber conquistado ya otro mundo cultural, tan necesitado de reconocimiento como el de la antigüedad.

Mientras tanto, la ciencia se orienta hacia una acumulación nunca vista de conocimientos, de teorías en todos los sectores. El proceso de racionalización creciente y sin fin va desgajando del tronco indiferenciado de la cosmología una tras otra las ciencias particulares de la naturaleza:

¹⁴ WILHEM WINDELBAND: *Historia de la Filosofía*, México, Ed. Robredo, 1943, p. 41.

física, química, biología, que se suman a las independizadas de más antiguo, como la matemática y la astronomía. Además, sus resultados prácticos transforman la faz del mundo y originan profundos cambios sociales.

A modo de consecuencia lógica de ese proceso histórico se produce, por una parte, el afianzamiento del método científico, en cuanto síntesis de razón y experiencia a los fines de posibilitar el mejor dominio y adaptación a la naturaleza, por otra una tendencia en aumento a universalizar los bienes de la civilización, no sólo al nivel de los productos materiales, sino de la instrucción, de los métodos, de las ideas, de los valores humanos.

Volver por los fueros de la razón y la experiencia en un mundo en devenir, suponía afirmar la importancia de la novedad y del futuro, frente a los partidarios del pasado y de la perfección ya lograda en él. Asimismo, equivalía a una alianza entre los teóricos, los doctores de la Universidad y los prácticos, los hombres de las invenciones, los constructores e inventores de aparatos y de toda clase de procedimientos técnicos a los fines del dominio de la naturaleza. Esa conjunción de doctos y artesanos condicionó el sentido y los rasgos propios de la ciencia moderna¹⁵.

Pero la contraposición histórica del saber acerca del hombre y el saber acerca de la naturaleza suscitó el dualismo que enfrenta el estudio del lenguaje, de la literatura, de la historia, de la filosofía, con el estudio de las ciencias físicas. A su vez, en el plano del conocimiento y de la educación intencional, se contrapusieron los métodos para definir, comentar e interpretar un material recibido, con los métodos para adquirir, descubrir e inventar conocimientos, lo cual nos remite a la preponderancia de una teoría y un método y sus aplicaciones, derivado de la investigación de los hechos y del hallazgo de hechos nuevos no avizorados por la ciencia antigua y medieval¹⁶.

Sin que podamos demorarnos en aspectos de detalle, el contenido de la educación, principalmente en los países europeos y en América, va adquiriendo, en los dos últimos siglos, y, de manera acentuada, a partir de la Revolución Francesa, con sus efectos en la enseñanza, una democratización continua. Cada vez más amplios sectores son incluidos en los beneficios de la instrucción al par que se establece una relación necesaria entre

¹⁵ EDGARD ZILSEL: *Raíces sociológicas de la ciencia*, Buenos Aires, Instituto de Sociología.

¹⁶ JOHN DEWEY: *Ob. cit.*, p. 308.

las posibilidades y el nivel de vida, con el grado de capacitación logrado por los individuos.

Los tipos de educación minoritaria o de élite subsisten; pero se amplía considerablemente el horizonte de los sectores medios y populares. La educación se diversifica y la ciencia conquista en ella un papel tan preponderante que se hace sinónima de educación moderna, ocupando el lugar que otrora le incumbía a las humanidades. Aparecen toda clase de polifurcaciones: enseñanza politécnica, profesional, comercial, industrial; los gobiernos favorecen, por vía institucional, el cultivo de la ciencia en cualquiera de sus formas y lo promueven conscientemente con miras a controlar y planificar los cambios sociales y culturales.

Subsiste, no obstante, el dualismo de educación humanista —clásica y moderna— y educación científica, como herencia de una oposición ya tradicional, aunque pierde terreno cada vez más. Algunos teorizadores persisten en ella, otorgándole nueva fundamentación y fijando como requisitos tenerlas en cuenta. Pues sus objetivos se centran en fines de dominio y para una formación humana, el rechazo de la ciencia y la técnica, o el no utilidad frente al carácter desinteresado y altamente formativo de los estudios humanísticos. Aunque con una conciencia honda del problema y compenetrado de su fundamentación filosófica, Manuel García Morente en *El cultivo de las humanidades*¹⁷ asume una actitud prejuiciosa en torno al significado de la ciencia y la técnica e incurre en la distinción clásica, que acarrea una incompatibilidad entre humanidades y ciencia. Funda su análisis en una tipología de las acciones que clasifica en:

1) acciones biológicas (o no humanas en sentido absoluto), en los casos en que el hombre se comporta realizando actividades que hallamos también en los animales;

2) acciones técnicas (o relativamente humanas), medios para la realización de determinados fines;

3) acciones éticas (o específicamente humanas), encaminadas a transformar el ser actual del hombre en función del deber ser.

He ahí la actitud discriminatoria o la concepción desvalorizadora de las ciencias y la técnica, por computárselas enderezadas a la utilidad, a

¹⁷ MANUEL GARCÍA MORENTE: *El cultivo de las humanidades*, Santa Fe, Ed. U. N. del Litoral, 1938. Crf. este trabajo de García Morente, que se reproduce en el Apéndice de este número (N. de D).

la comodidad, al provecho, sin comprender que hay una búsqueda de la verdad, una respuesta a la necesidad humana de explicación del mundo y del hombre, determinantes de la actividad científica y, además, que la técnica (en cuanto ciencia aplicada) es un factor liberador de la sujeción a la naturaleza y con ello, tal como supo verlo Bergson, un factor indispensable para el cumplimiento de la libertad humana.

Antes que el dramatismo de la fórmula de García Morente: "Nuestra vida está hoy al servicio de la ciencia y la técnica", como un signo de hipertrofia, parece necesario sostener la integración de ciencia y técnica en el marco de las humanidades.

Ateniéndonos al esquema histórico que el propio García Morente trazara, éste podría quedar sintetizado en un cuadro:

EL HUMANISMO Y LAS HUMANIDADES

SIGLOS	CONTENIDOS EDUCATIVOS	OBJETIVOS PEDAGÓGICOS
XVI-XVII	Lenguas y literaturas antiguas - Historia antigua - Gramática, lógica, retórica - Filosofía.	Continuidad del pasado grecorromano en el presente de los hombres modernos. Legado de una cultura tradicionalmente valiosa.
XVIII	Se amplía el humanismo clásico con las lenguas, literaturas e historia modernas.	Exaltación de la vida actual y de los valores de la modernidad.
XIX	Desarrollo inusitado de las ciencias experimentales, que subraya la educación científica contrapuesta a la educación humanista.	Afianzamiento del dominio humano sobre la naturaleza; valores de eficacia, utilidad, dominio.
XX	Idea de un humanismo integral: 1) Lenguas y literaturas antiguas y modernas; 2) Filosofía; 3) Historia; 4) Arte; 5) Ciencia; especialmente las ciencias sociales (sociología, antropología social, psicología, etc.); 6) Técnica.	Síntesis del saber total en la base de la formación del hombre. Importancia de la previsión y del progreso futuro en función del mejoramiento humano.

Llegamos así a la encrucijada de aceptar la renovación del viejo planteo: humanidades versus ciencia y técnica, o de procurar superarlo a través de la postulación de un nuevo concepto, más inclusivo, de las humanidades modernas. En esta línea, pocos autores han abordado el problema con igual perspicacia que la de George Sarton. El centro de su preocupación es establecer un puente entre humanistas y científicos. Sin duda que por ser consciente de las mutuas limitaciones en que pueden incurrir ambos tipos de hombres: los primeros, al tener “un conocimiento deformado de la ciencia”, que los lleva a verla bajo su peor ángulo: “como una actividad puramente utilitaria y materialista”, llegan al desprecio de sus conquistas e, incluso, a lamentarse de los horrores de la civilización maquinística con su destrucción y su corrupción de la espontaneidad de la naturaleza¹⁸. Los segundos, porque “imbuidos de seguridad y vanidad”, de filosofía positivista, descansaron en un cierto sentimiento de la inmutabilidad de sus teorías, y en “la concepción de que la realidad ha de ser necesariamente simple”, unida a la convicción por la cual era factible predecir las fronteras del saber. De todo ello pudo brotar una estrechez de miras que los hiciera acentuar, de modo exclusivo, el valor de la técnica, de la profesión, y hasta del comercio, frente a los frutos de la cultura desinteresada¹⁹. A ese respecto, la advertencia al científico tiene en Sarton un dejo de reminiscencia socrática: “¿Qué puede servirnos a los humanos, construir atrevidos puentes, aeroplanos, rascacielos, si con ello perdemos el arte de la vida alegre y humilde? Para qué el confort, el aseo y cuidado materiales, la higiene, si nos moriremos de aburrimiento y de una total monotonía?”²⁰.

Como esa separación abrupta entre humanistas y científicos tiene larga historia, no es fácil trascenderla. Se trata de un equívoco de antigua data, siempre renovado y al que se le ha de poner término. Si se afirma —como lo hace Sarton— la supremacía de los bienes inmateriales que encarnan la belleza, la verdad, la justicia, sobre el poder y la riqueza, resulta que el fin supremo de la vida es producirlos. No obstante, esos bienes inmateriales: métodos artísticos y científicos, ideales, esperanzas, temores y prejuicios, se integran con los objetos materiales: edificios, estatuas, cuadros, mobiliarios, instrumentos y herramientas,

¹⁸ GEORGE SARTON: *Historia de la Ciencia y Nuevo Humanismo*, Rosario, Ed. Rosario, 1948.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 124, 148.

²⁰ *Ibidem*, p. 15.

para componer en su totalidad, lo que se denomina una civilización (o en el lenguaje de los antropólogos, una cultura).

Aún así, el objetivo último del hombre se exalta en la creación “de valores intangibles como belleza, verdad, justicia”²¹.

Desde esta perspectiva, cesan las oposiciones: la ciencia tiene valor práctico y esto beneficia a todos los hombres; pero el amor a la verdad prevalece, aun en los casos en que su única utilidad sea la de “destruir nuestros propios prejuicios y privilegios”²². Ello nos permite comprender “más profundamente y más acabadamente la totalidad de la naturaleza, incluyéndonos a nosotros mismos y a nuestra relación con ella”²³.

Por su parte, el arte y la historia, “la vida del arte y la vida de la religión”, “toda la nobleza del pasado”, importan tanto como “el experimentado conocimiento actual”²⁴.

Ciencia, arte y religión son formas de la reacción del hombre frente a la naturaleza. Oponer el estudio de la naturaleza al estudio del hombre es estimado por Sartre como un propósito pueril. El mismo dualismo se halla en ambos casos: el hombre contra la naturaleza²⁵. No hay forma de segregar o aislar al hombre de su contorno: la naturaleza incluye al hombre y éste no puede ser encarado sino a partir de aquélla; en cuanto a la ciencia, “no es sino el espejo humano de la naturaleza”²⁶. Por eso, a la coherencia de la naturaleza hay que sumarle la coherencia del pensamiento humano.

El humanismo que postula Sartre, engloba las ciencias junto a las letras, el arte, la religión y a toda otra actividad creadora; equivale a la totalidad de la educación, a la cultura entera como bien común de la humanidad²⁷.

²¹ *Ibidem*, pp. 22 y sig.

²² *Ibidem*, p. 27.

²³ *Ibidem*, p. 27.

²⁴ *Ibidem*, p. 15.

²⁵ *Ibidem*, pp. 34 y 35.

²⁶ *Ibidem*, p. 35.

²⁷ *Ibidem*, p. 61.

El hilo conductor que unifica el saber y sirve de paradigma a toda expresión cultural es el lenguaje articulado, rasgo privativo del ser humano, sin el cual no hubiera abandonado jamás su animalidad. En otro respecto, Sartre sostiene que la base de cualquier educación la proporciona el conocimiento del propio idioma: su completo dominio (que comprende una tarea de por vida) no es sólo la base de la cultura personal, sino, a la vez, de la cultura científica y de la literaria. La importancia del estudio del idioma es superlativa, y se halla presupuesta en cualquier esfuerzo intelectual: “No se puede estudiar nada sin medios lingüísticos, y si exceptúan las muecas y los gestos, nuestro conocimiento —nuestro objetivo y transferible conocimiento— no puede ser más preciso que el lenguaje con el cual se expresa”²⁸.

Poco importa que los idiomas sean complicados y no respondan en su construcción al rigor lógico y a la economicidad del pensamiento: hay allí “una fuente de vigor y de belleza”. Y el conocimiento de un idioma nos remite a las obras maestras que lo encarnan, a la posibilidad de acceso a ellas. La imprenta, la radio, la prensa, los medios de comunicación de masas, son otras tantas invenciones en que la ciencia posibilita la mayor difusión y perfeccionamiento en el cultivo de un idioma. El que sean mal utilizados es ya otra cuestión.

Así, pues, el lenguaje en su sentido más amplio, “como medio de comunicación de los propios pensamientos a los demás hombres”²⁹, requiere “un esfuerzo largo y continuado” para conocer las palabras y retener su vocabulario. Si a ello añadimos que los métodos de las ciencias son otras tantas expresiones de lenguajes sistematizados y sometidos a la prueba de los hechos, nuestro conocimiento exhibe una gama de lenguajes que va desde los más formalizados y abstractos, a los más vivos, incongruentes e irregulares, al par que concretos, donde el elemento cognoscitivo es mínimo y los valores expresivos o prácticos del lenguaje se hallan realizados al máximo.

Cuando se repara en que todo lo humano es realidad temporal, cambiante, dramática, impregnada de sentido; en que la condición humana se halla sujeta a las vicisitudes de su propia realización, de su destino social e individual, la importancia del pasado, el drama de la continuidad a lo largo de las generaciones, amplifica los datos de cualquier aspecto

²⁸ *Ibidem*, p. 117.

²⁹ *Ibidem*, p. 121.

de la cultura actual y nos impone el cultivo de las disciplinas históricas como antídoto de toda absorción bárbara en el presente.

Con los elementos considerados, la actividad formativa en la búsqueda de un nuevo humanismo tendería, en opinión de Sarton, a cerrar la brecha entre las humanidades y la ciencia. Las bases literarias y artísticas y la necesaria ubicación histórica condicionan a los científicos a ponderar “los aspectos no científicos de la vida”, por su parte, a las mentes más literarias, el cultivo del método científico y de la historia de la ciencia les permitirá “comprender el espíritu de la civilización moderna”³⁰.

De un plan como el que acabamos de resumir a fin de exponer la opinión de Sarton, sólo quedan excluidos “los técnicos iconoclastas y crudos materialistas”, o bien “los ciegos y pueriles idealistas, los pusilánimes humanistas de la vieja escuela”³¹.

HUMANISMO Y SOCIOLOGÍA

La herencia del pasado nos muestra, según se ha visto, la contraposición polémica de las humanidades y la ciencia, que, bien miradas las cosas, no se puede seguir sosteniendo. A esta altura, el método científico se extiende a las disciplinas que se ocupan de los problemas del hombre y de sus creaciones, empresa definida con firmeza e intensidad en los últimos dos siglos de la cultura occidental. Asimismo, importa sobremanera la situación contemporánea de la humanidad, enfocada en consonancia con los datos específicos que ella ostenta, tratados rigurosamente y, en lo posible, conjugados los aspectos cuantitativos y cualitativos. En cuanto a la preocupación por el futuro, nos lleva a planificar la vida sobre bases ciertas, con el mayor alcance predictivo de que seamos capaces. Dentro de ese horizonte de época, el conocimiento del hombre no puede quedar librado sólo a la imagen que nos proporcionen de él las lenguas, las literaturas, la historia, la gramática, la filosofía, la lógica, la retórica. Ahora hay que integrar tales informaciones con las que provienen de la indagación experimental en antropología, en psicología, en sociología, en economía, en la ciencia política, disciplinas que configuran

³⁰ *Ibidem*, p. 128.

³¹ *Ibidem*, p. 147.

una imagen concreta, fechada, con su localización en el ámbito presente de la vida humana, y su logro de un lenguaje universal al nivel del concepto, no simplemente para hacer acopio de erudición, sino también para intervenir en la modificación y en la reforma de aquellos sectores deteriorados o desorganizados en el funcionamiento de los grupos, de las instituciones, de las sociedades consideradas en sus diversos estratos y problemas, o de las comunidades abordadas globalmente. En suma: el conocimiento se traduce, acorde con tales supuestos, en acción inteligente. No que la ciencia se confunda con propósitos moralizadores, políticos o de salvación en un sentido escatológico. Simplemente: al lograrse un saber experimental y sistematizado sobre problemas sociales de cualquier índole, resultaría obligado —o debería resultar— que la superioridad notoria de las ideas verificables les permitiera lograr preeminencia en comparación con las afirmaciones dogmáticas e interesadas —en un sentido espúrio— de los promulgadores de recetas de variados tipos, sean ellas religiosas, políticas, pedagógicas o económicas, carentes de suficiente apoyo empírico o no verificables, y sustentadas en credos, en ideales, en imperativos ideológicos, antes que en conocimientos.

Lejos estamos, sin embargo, de una renovación de las tesis del positivismo. Al asumir el dilema encerrado en el contraste entre racionalidad e irracionalidad, optamos por la ciencia y su capacidad predictiva, a fin de operar en la realidad compleja de lo humano, frente a las múltiples invocaciones del pensamiento deseoso que aspira a decretar según sus metas lo que haya de ser el hombre en función de grupos de poder, renovando la antiquísima sujeción de los débiles a los poderosos, procurando por todos los medios restringir las fuentes del conocimiento liberador encaminado a universalizar los bienes a que el ser humano tiene derecho, trascendiendo privilegios de secta, de raza, de nación o de clase.

Concordamos, pues, con las reflexiones de José Medina Echavarría³², quien sostiene que la sociología ha de ser cultivada a fin de constituir la base de esa educación de la cual el humanismo tradicional era, antaño, el principal fundamento. Dicho de otro modo, el imperativo es ir de las élites a las masas, hasta que esa formación plenamente humana, sea compartida de modo creciente por el mayor número de individuos.

Ahora bien, para determinar la resonancia humana del cultivo de la sociología, existe una indagación notoriamente lúcida: la intentada por el

³² JOSÉ MEDINA ECHAVARRÍA: *Responsabilidad de la inteligencia*, México, F. C. E., 1943.

lamentado C. Wright Mills, en *La imaginación sociológica*³³. En efecto, hay en ese libro toda una requisitoria, no contra el método experimental en las ciencias sociales, sino contra la miopía de quienes lo usan en la averiguación de asuntos menudos, en investigaciones por encargo y con metodología que siempre soslaya los aspectos de estructura, a la par que eliminan el carácter histórico de los fenómenos sociales. Mills, con sus planteos, se sitúa en la línea de los grandes maestros, que nunca pasaron por alto los problemas de la sociedad de su tiempo, en lo que tenían de neurálgicos, llámáranse Comte, Marx, Weber, Spencer, Durkheim o Pareto.

Las teorías de los padres fundadores de la sociología eran respuestas a los problemas públicos de mayor urgencia en la coyuntura de su tiempo. Sea en Augusto Comte la superación de la anarquía y la búsqueda del nuevo consenso intelectual o clima de opinión; en Karl Marx la fundamentación histórico-crítica del advenimiento de una sociedad sin clases, a partir de la acción revolucionaria del proletariado, cuyas bases estuvieran dadas por un análisis científico de la sociedad burguesa: para Max Weber, el enfrentamiento del acrecentado proceso de racionalización característico de la cultura occidental, destinada a una ubicación comparativa con el marco de las otras culturas; en el caso de Herbert Spencer, la progresiva industrialización con sus consecuencias para el funcionamiento de las instituciones; en Durkheim la desintegración social europea y la pérdida de consenso que lleva a situaciones anómicas; sea, en fin, para Pareto la formalización e institucionalización de los conflictos sociales, como resultante del humanitarismo y la democracia y la violencia marginal a ellos, en prueba del necesario uso de la fuerza para mantener el equilibrio social.

Esas grandes figuras de la ciencia social abarcaron en sus indagaciones aquellos problemas de fundamental relevancia en la situación crítica que atraviesa la sociedad y cultura de Occidente, en la búsqueda de una liberación, por los resultados prácticos del conocimiento, de las trabas que dificultan la posibilidad de una vida social más coherente, menos desintegrada, más apta para la realización de los valores humanos universales.

No eran meros filántropos u hombres bien intencionados. Antes bien, establecieron un nexo entre la ciencia de la sociedad y las reformas váli-

³³ C. WRIGHT MILLS: *La imaginación sociológica*, México, F. C. E., 1962.

das para obtener soluciones duraderas, fundadas en la capacidad de previsión racional y de control a que la sociología y, en general, las ciencias sociales, aspiran y que realizan en diverso grado, en la tarea de hacer más humano el mundo.

Un último aspecto a considerar se vincula con ciertas cuestiones de sociología del conocimiento en nexos con la propia sociología. En efecto, ella ha sido definida como la ciencia de una época crítica; pero no debe pasar inadvertido este hecho: que en buena medida resultó tal, por cuanto quienes se aplicaron a su cultivo se dispusieron al análisis crítico de la sociedad. La observación es válida aun cuando no se desconozca el proceso histórico de siglos que, al originar una ruptura dentro de la sociedad europea tradicional, puso al descubierto, digámoslo así, la dinámica de los grupos, los mecanismos por los que se generan los movimientos sociales y el aparato coercitivo del Estado que, al resquebrajarse, suscitó la liberación de energías sociales y la posibilidad de transformaciones que, en el marco del mundo feudal, sólo a título excepcional podían ocurrir. Sin embargo, el estímulo poderoso de esos acontecimientos no hubiera bastado para explicar que, justamente en esa época —a comienzos del siglo XIX— surgiese el planteamiento de la necesidad, objeto y método de la sociología científica. A modo de grupo testigo, en relación con los pensadores que se orientaron en la línea de aceptar el cambio social y postularon la posibilidad de una nueva sociedad, basta con atender a la aparición de figuras como las de Joseph De Maistre y Louis de Bonald —para citar a los más representativos entre los escritores tradicionalistas que, sin admitir los hechos consumados, argumentaron con brillantez en torno a los síntomas de desintegración y a las miserias de una humanidad secularizada y apartada de Dios, en aras de la diosa Razón. Así, en abierta contraposición a los reformistas sociales, plantearon en sus obras la teoría y práctica de un gobierno teocrático, que diera fin a los desbordes revolucionarios. Según se ve, sin la puesta entre paréntesis de la validez del ordenamiento institucional o normativo de la sociedad en que se vive, la sociología no existiría ni, en general, las ciencias sociales. Sólo a condición de cuestionar el proceso social en cuanto algo consustanciado con la propia vida, sólo si se es capaz de superar el etnocentrismo, se origina el impulso hacia el conocimiento social. En consecuencia, si se estima que la propia sociedad es un modelo de las realizaciones de un determinado estilo de vida, queda al descubierto un supuesto tácito: el de la ilicitud de las indagaciones que se propongan precisar el funcionamiento real de la sociedad y, sobre todo, las que intenten poner en

evidencia las disfunciones, los desajustes, las tensiones y conflictos de las situaciones reales en que los seres humanos conviven. En tales casos, habrán de deslizarse vetos a menudo inconscientes, o bien muy explícitos, a la libre investigación. En última instancia, se acentuará a modo de principal cometido, el de dar cuenta de la estructura social y de los mecanismos que la hacen posible y refuerzan su funcionamiento, omitiendo o soslayando los problemas que derivan de las conductas innovadoras en la dirección del cambio social. En suma: el ajuste adquiere un valor positivo y el desajuste o la inadaptación respecto del orden social vigente son interpretados, sin excepción, como desviaciones del requisito de solidaridad mínima que garantiza la normal consecución de las metas comunes.

No hace falta señalar en qué medida esa actitud se tiñe de ideología y, por aquello de que los extremos se tocan, cubre por igual a la definición del *american way of life* y a la del régimen soviético, asumidos en cuanto paradigmas de la democracia capitalista e individualista y del colectivismo comunista, respectivamente.

La objetividad científica queda al margen de esos esquemas y sólo puede ser salvada por el carácter público o la validez intersubjetiva del conocimiento, a la vez que por la actitud de no hacer votos de compromiso o de hallarse englobado en la posición de quienes exaltan la santidad o el valor de realización del ideal, a propósito de la sociedad oficial vigente o de los que la maldicen o anatematizan indiscriminadamente. Tratándose de criterios cognoscitivos, nada prueban en contrario las tomas de posición efectivas que los científicos sociales quieran asumir con igual derecho que cualesquiera otros ciudadanos. No queda sino un camino, en tanto no hay aquí tercera posición: o se asume una actitud deliberadamente ideológica, que distorsionará los datos, o se afirma la norma y el valor de la racionalidad experimental, de no considerar verdadero sino aquello que, inferido de la observación, descripción y explicación de los hechos, a partir de hipótesis conductoras, permita una explicación siempre revisable y falible, al igual que la de cualquier otro conocimiento empírico.

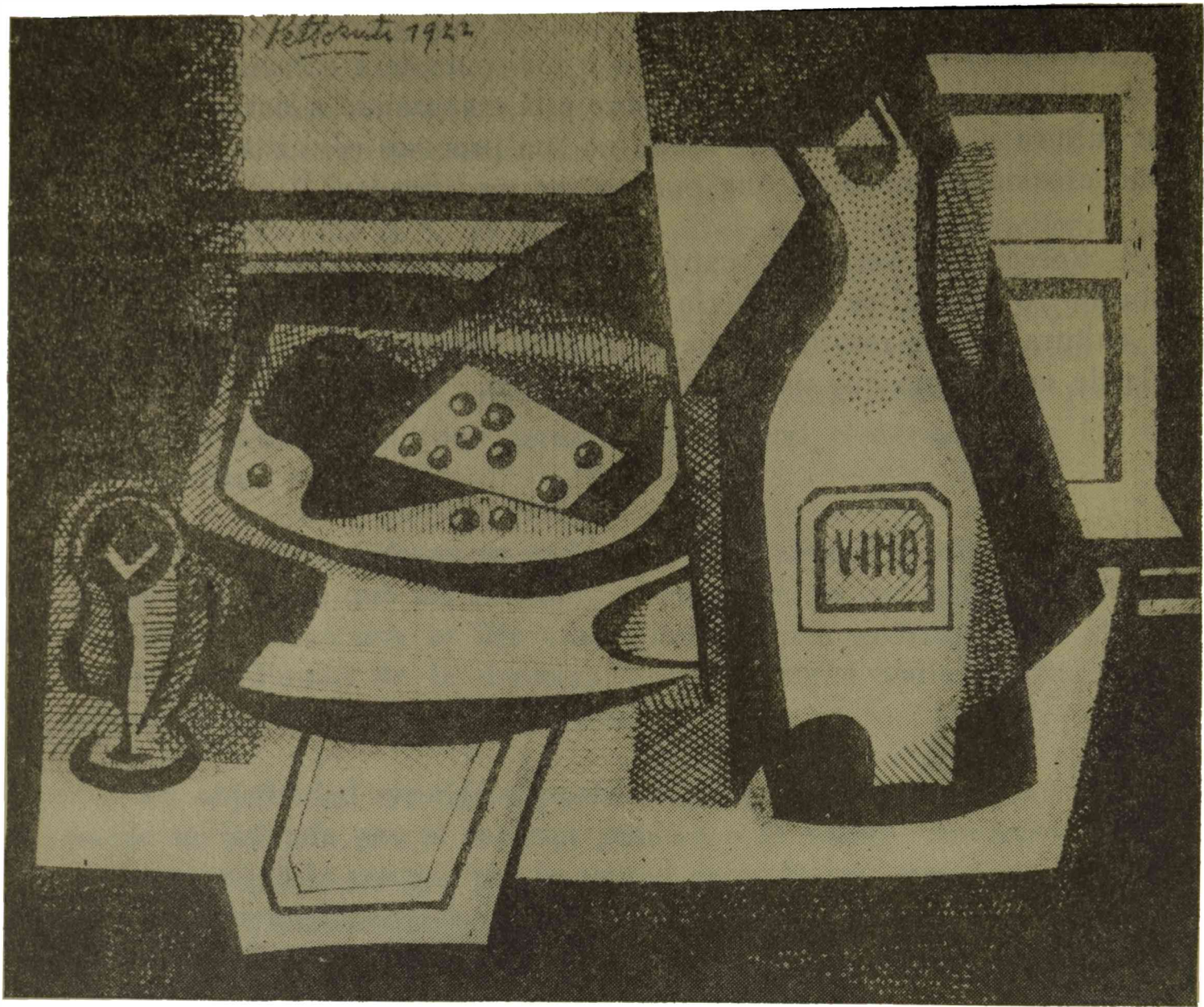
Digamos para concluir que si el humanismo clásico se concretó en el estudio de la humanidad pasada, en el respeto a sus glorias y la reverencia a sus instituciones y cultura, con la consecuente exaltación del valor último de la personalidad humana, las humanidades modernas, en las que se incluyen a todas las ciencias sociales, penetran con acuciosidad en el ámbito de lo contemporáneo, ávidas de investigar a la humanidad con-

Humanismo y sociología

creta y viviente, a la de todos los días, en sus grandes manifestaciones, puesto que el hallazgo más valedero e indisputable a reivindicar se contiene en esta observación: “El hombre está empezando a darse cuenta que su cultura y su organización social no son procesos cósmicos inalterables, sino creaciones humanas que pueden ser modificadas”³⁴.

Poseer esa verdad y extraerle todas las consecuencias es abogar porque se generalice el criterio en nexos con el cual los hechos sociales y culturales son resultantes de la acción humana y no fatalista herencia de un destino que nos ha sido impuesto.

³⁴ LAWRENCE FRANK: citado por CLYDE KLUCKOHN, *Antropología*, México, F. C. E., 1943, p. 60.



La botiglia di vino (Dibujo, 1922), por EMILIO PETTORUTI

LENGUAJE HABLANTE, HUMANISMO Y TECNICA

ROBERTO J. WALTON

NACIDO EN ROSARIO (provincia de Santa Fe) en 1942. Licenciado en filosofía, graduado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires. En la actualidad es profesor adjunto interino de gnoseología en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata y de gnoseología y metafísica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires. Se desempeña asimismo como investigador en el Instituto de Filosofía de esta última Universidad. PUBLICACIONES: El sujeto hablante y la dominación del lenguaje (Cuadernos de Filosofía N° 9), Merleau-Ponty y el problema del tiempo (Cuaderno de Filosofía N° 13), El lenguaje y lo trascendental (Cuaderno de Filosofía, en prensa). Comunicacin. al II Congreso Nacional de Filosofía: Lenguaje, comunicación e intersubjetividad trascendental. (Realizado en Córdoba, en junio de 1970.)

LA determinación de la esencia del hombre como animal racional se refleja —según señala Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*— en la caracterización común del lenguaje como unión de un elemento ideal (la significación) con un elemento sensible (el signo). El hombre se presenta como la unidad de un cuerpo, un alma y un espíritu, y, correlativamente, el lenguaje es considerado como la unidad de tres elementos: la forma vocal o imagen gráfica como cuerpo; la melodía o ritmo como alma; y la significación como espíritu (HB, 78).¹ Las palabras aparecen como sonidos o signos que se perciben por medio de los sentidos, y a través de estos elementos sensibles se expresa una significación que no puede ser percibida por el cuerpo. Cuando se habla de expresión en esta concepción corriente, se piensa en la manifestación de una interioridad, y toda expresión de este tipo es considerada como una forma de lenguaje. La pintura, la escultura y la música se expresarían por medio del color, la piedra y el sonido, y del mismo modo la poesía y el

pensar utilizarían las palabras como expresiones de una interioridad. Heidegger señala que en esta caracterización común del lenguaje se dan por aceptadas tres cosas: el hablar es un expresar que presupone algo interior que se exterioriza; el hablar es una actividad del hombre; y este expresar puesto en movimiento por el hombre tiene el carácter de un representar. Pero esta concepción no puede darnos la esencia del lenguaje. Es correcta, pero exterior (US, 14). Es necesario abandonar la idea de una expresión opuesta a la impresión, y la consiguiente identificación del lenguaje con la expresión y las vivencias personales con la impresión. El lenguaje, en sus manifestaciones originarias o hablantes, no es la expresión de un elemento interior. No es primariamente una emisión sonora que significa algo, y por eso su estudio no puede ser agotado por la fonética y la semántica (WD, 87-8; VA, III, 8, 24-5).

Estas tres notas aparecen también en la corrección efectuada por Ernst Cassirer a la concepción tradicional a fin de definir al hombre como "animal simbólico". La caracterización clásica tiene en cuenta solo un aspecto parcial de sus actividades y representa el todo mediante una de sus partes. La razón —el mundo simbólico de la ciencia— no cubre toda la riqueza de la vida cultural porque hay otros fenómenos de diferente carácter y significado. Los conceptos lingüísticos y los conceptos míticos pueden parecer, considerados a partir de la ciencia, como conceptos falsos o provisorios, pero en realidad constituyen modos de visión espiritual que permiten detener el fluir de los fenómenos y articularlo en formas definidas. El hombre no puede enfrentarse con las "cosas mismas" porque estas se le manifiestan y encubren a través de un medio artificial de formas simbólicas: el lenguaje, el mito, el arte y la ciencia. El lenguaje desempeña un papel en "la constitución del mundo de los objetos", porque las palabras ofrecen "centros fijos" o "focos de pensamiento" en torno de los cuales pueden cristalizar las percepciones fluctuantes. En el lenguaje culmina lo que ya está insinuado en la percepción, pero las unidades creadas por esta desaparecerían si no se consolidaran con palabras. Esta situación pasa inadvertida en la conducta normal, pero el fenómeno de la afasia revela que la pérdida de ciertas formaciones lingüísticas se relaciona con una desorganización de las estructuras perceptivas. Aquí se repite en sentido inverso lo sucedido en la evolución del lenguaje. Todos los lenguajes primitivos se caracterizan por una extraordinaria particula-

¹ Siglas de las obras de M. HEIDEGGER: EM, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1958; HB, *Über den 'Humanismus' in Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1954; WD *Was heisst Denken?*, Tübingen, 1961; VA, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1967; SG, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957; US, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1965.

rización de conceptos que no han cristalizado en torno de ciertos centros unificadores. Análogamente, al carecer de centros fijos para configurar unidades abarcadoras, el enfermo se encuentra limitado a experiencias que no adquieren una carga de significación ideal sino que se cierran sobre sí mismas, y solo cuenta con la simple presentación de una impresión momentánea sin que esta se le ofrezca como re-presentación de algún centro privilegiado en el fluir de las impresiones. Así, los casos patológicos y la conciencia primitiva constituyen ejemplos de una situación en que está ausente el simbolismo como nota distintiva de lo propiamente humano.

Por otro lado, interesa destacar que estas perturbaciones del habla nunca constituyen un fenómeno aislado, sino que aparecen como una variante dentro de un cuadro general que relaciona estrechamente las diversas alteraciones conocidas como afasia, agnosia y apraxia. Por eso Cassirer quiere encontrar un "factor común fundamental" para todos los fenómenos en la desintegración de las funciones simbólicas o pérdida de la actitud categorial. El paso de lo animal a lo humano se caracteriza por la construcción de un mundo simbólico que permite una representación de la realidad, y, cuando estas formas simbólicas comienzan a desvanecerse y se carece de la guía del lenguaje, el conocimiento perceptivo y la acción retroceden al nivel de las conductas primitivas y orgánicas. La acción y el conocimiento responden a impulsos de las necesidades biológicas y los intereses inmediatos, y no están determinados por representaciones ideales que los liberarían de las compulsiones de una respuesta inmediata a exigencias sensibles. Al parecer, en estos fenómenos patológicos, los enfermos retroceden en el largo camino recorrido por la humanidad mediante la creación de las formas simbólicas.

EL LENGUAJE COMO EXPRESIÓN

La concepción del lenguaje se transformará si se examinan las visiones del hombre como animal racional o animal simbólico a la luz de la relación del hombre con el mundo a través de su cuerpo. Así se podrá situar en su lugar adecuado las formulaciones correctas, pero derivadas o fundadas, de esas dos interpretaciones. Hay dos aspectos entrelazados de la unión de la conciencia con el mundo: la encarnación que nos conduce al lenguaje como expresión, y la percepción que nos conduce al lenguaje como revelación. "La palabra —dice Merleau-Ponty— es un gesto y su significación un mundo" (PP, 214).² La tarea de un

nuevo humanismo con respecto al lenguaje tendría que ser la de determinar cómo puede ser a la vez expresión y revelación, y analizar las diversas modalidades originarias y derivadas de esta relación. Además debería encarar los dos peligros que encierra este doble aspecto del lenguaje. Uno es la separación del sujeto hablante con la pérdida de sus características de gesto o expresión, y el otro es la anulación del mundo de las significaciones vividas.

En un constante movimiento de expresión, el cuerpo proyecta significaciones que confieren generalidad a nuestra vida y le proporcionan formas para organizar nuestras experiencias y pensamientos. Merleau-Ponty sostiene que los elementos configuradores de la experiencia tienen que ver originariamente con el esquema corporal y no con una función simbólica (PP, 100-1). El cuerpo nos instala en el mundo como horizonte de todas las significaciones y fuera de él no tiene sentido hablar de una presencia del mundo. En la experiencia vivida o inmediata —no trabajada aun por distinciones intelectuales— están reunidos en una totalidad el yo del que surgen las intenciones significativas, el cuerpo que las sostiene y el mundo instituido por ellas. Esta proyección de significaciones es un “hecho último” que no puede ser reducido a ningún otro y se encuentra en la base de toda actividad humana.

La noción del lenguaje como caso eminente de la expresión corporal impone una rectificación a las interpretaciones ligadas a la idea del hombre como animal simbólico o animal racional. Estas concepciones no son falsas, pero son abstractas, porque lo simbólico y lo racional son elementos fundados. No advierten que una intencionalidad corporal se encuentra por debajo de todas nuestras actividades y atribuyen a la conciencia intelectual una autonomía que le permite sustentarse sobre sí misma y aprehenderse plenamente. El aspecto positivo del intelectualismo es haber establecido que la unidad del comportamiento es una “comunidad de sentido” y no una “comunidad de ser” (PP, 145) —superación del realismo y el pensamiento causal—, pero esta afirmación de la autonomía del sentido puede llevar a una abstracción y al olvido de la variedad de los fenómenos. El intento de encontrar en el grado de desarrollo de la actitud categorial un “factor común fundamental” para todas las manifestaciones del comportamiento no debe olvidar que la estructura significativa no

² Siglas de las obras de MERLEAU-PONTY: PP, *Phénoménologie de la Perception*, París, 1945; S, *Signes*, París, 1960; *Le Visible et l'Invisible*, París, 1964; OE, *L'Oeil et l'Esprit*, París, 1964; PM, *La Prose du Monde*, París, 1969.

puede ser separada de los materiales en que se realiza. Si bien las diversas perturbaciones del comportamiento se implican mutuamente, cada una de ellas tiene un carácter propio que responde a una determinada condición empírica del cuerpo. No es posible limitarse a señalar una desintegración de la función simbólica sino que es necesario establecer una significación existencial del comportamiento que contemple a la vez, sin reducir uno al otro, el aspecto formal y el contenido, y que se relacione con el cuerpo como medio para instituir un mundo, esto es, un ámbito de comportamiento. En la afasia, por ejemplo, no solo se altera el pensamiento y la posibilidad de subsumir datos bajo una categoría, sino también la experiencia en que aparecen esos datos. Más que con una perturbación en el plano del lenguaje y el simbolismo, nos encontramos con una alteración de los poderes del cuerpo para organizar un medio de experiencia. El pensamiento y el lenguaje no son más que dos manifestaciones de una actividad fundamental y fundante por la que el hombre tiene un mundo. Por eso el "hecho último" en la caracterización del hombre no es el simbolismo, y mucho menos la razón, sino el cuerpo propio como centro de significaciones vividas sobre las que a su vez se funda la palabra (PP, 220-30).

El cuerpo es la expresión de la existencia personal, pero no tiene el carácter de un acompañamiento exterior. No es la manifestación de una interioridad sino la realización de esa existencia en los movimientos corporales. Del mismo modo, los signos lingüísticos inducen una significación que no es ajena a ellos, y la relación entre ambos polos no se asemeja a la que se presenta entre un texto original y su traducción (PP, 193-4). Pero esta identidad de signo y significación, de lenguaje y pensamiento, aparece solamente en la palabra originaria o hablante que no refleja un pensamiento ya elaborado sino que permite su adquisición. En cambio, la palabra hablada traduce significaciones adquiridas y en ella se cumple la afirmación intelectualista de la anterioridad del pensamiento con respecto a una expresión sensible que no es más que su envoltura vacía —concepción correspondiente a la idea del hombre como animal racional—. Esta expresión segunda nos conduce a la idea de un pensamiento que puede existir por sí solo y nos sugiere la existencia de una vida interior. Pero esto no es más que una ilusión porque el lenguaje naciente muestra que todo pensamiento proviene de las palabras y se encamina hacia ellas en busca de una formulación. En el lenguaje hablante se trata de captar por medio de las significaciones disponibles en el lenguaje hablado una nueva intención significativa que, por representar el exceso de lo vivido sobre lo expresado en el lenguaje, va más allá de

las palabras que ya han sido pronunciadas. Todas las palabras, antes de ser traducciones de pensamientos, tuvieron el carácter de palabras originarias, y los lenguajes provienen de las sedimentaciones de estos actos de palabra. Encontramos ejemplos de lenguaje originario —según Merleau-Ponty— en el escritor y en el filósofo que al margen de las tradiciones expresan una nueva experiencia y entrelazan un silencio con palabras (PP, 207-8, 229; S, 56).

La intención significativa modifica el sentido que tienen las palabras al instalarse por medio de ellas. Esta transformación es inducida por las mismas palabras ante la acción de la intención significativa que realiza una “manipulación” o “modulación” del mundo lingüístico dado: “Se trata en la expresión de reorganizar las cosas dichas, de proporcionarles un nuevo índice de curvatura, de plegarlas a un cierto relieve de sentido” (S, 26-7). Así, el significado de cada signo no tiene un valor autónomo sino que resulta de su relación y de su diferencia con los demás, es decir, de su particular posición en el conjunto de los signos. Así, en toda obra filosófica o literaria que traduce una nueva forma de experiencia, el lenguaje segrega o impone su propio significado. Todo lenguaje presupone un sistema de correspondencias entre signos y significaciones —el lenguaje constituido—, pero este sistema no lo agota en el caso de la palabra hablante en que los signos superan lo dado para configurar nuevas significaciones.

Esta concepción entraña el rechazo de una interpretación “platónica del lenguaje” (PM, 24), bajo la forma de una gramática pura o morfología de todas las significaciones posibles —estructura ideal a la que cada lengua revistiría con materiales empíricos diferentes—. Y la negación de una lengua ideal no significa caer en el irracionalismo, a pesar de que la historia empírica de una lengua se presenta como una suma de transformaciones azarosas en que las significaciones de las palabras parecen ser puramente accidentales. Desde el punto de vista del desarrollo de la lengua puede haber irracionalidad con respecto a una pretendida racionalidad configurada por formas apriorísticas e inmutables, pero desde el punto de vista del presente de la lengua surge un nuevo tipo de racionalidad que no está ligado a pretensiones eternitarias. El sujeto hablante introduce en cada presente, en el uso efectivo de la lengua, un ordenamiento o sistema por el que cada signo tiene una significación solidaria con las significaciones de los demás signos. La unidad de la lengua se presenta como una unidad de coexistencia similar a la de los elementos de una bóveda que se sostienen unos a otros. Las transformaciones fortui-

tas pueden ser reasumidas en el presente desde el interior de la lengua viviente por una “motivación coherente” que surge de una intención de comunicación y las incorpora a un sistema. La palabra hablante nos permite, pues, superar el escepticismo y la irracionalidad al que conduce la historia objetiva de la lengua, porque sus reorganizaciones entrañan una lógica interna o vivida que instituye una “racionalidad en la contingencia”. Así como el “yo pienso” cartesiano tenía la virtud de terminar con la duda e iniciar el camino de la razón, el “yo hablo” pone fin al escepticismo en relación con el lenguaje y abre el camino hacia una nueva concepción de la racionalidad entendida como momento en el continuo proceso de expresión (PM, 31-7).

EL LENGUAJE COMO REVELACIÓN

Un pensamiento como el que presentamos se caracteriza por la exigencia de llegar a experiencias “no trabajadas”, como la visión y el habla, que son anteriores a las distinciones introducidas por la reflexión y la ciencia. Merleau-Ponty señala que la percepción y el lenguaje se encuentran, con respecto al pensamiento, en una relación de fundamentación en la que lo fundado, sin quedar reducido a la condición de mero derivado, explicita lo fundante y en esta determinación no lo puede subsumir y absorber dentro de su propio ámbito. Tanto la percepción como el lenguaje son momentos fundantes y por eso es necesario considerar sus relaciones mutuas.

La visión está “estructurada como un lenguaje” y el lenguaje hablante no hace más que completar esta estructuración. En el campo perceptivo nos encontramos también con una “lógica vivida” que, al contener un esbozo u horizonte típico de todas las cosas, transforma los objetos en una suerte de texto natural que nos habla en forma muda. La articulación primordial es perceptiva, y esto implica una apertura al ser previa al lenguaje que convierte a la percepción en el lugar originario de la palabra (S, 84; VI, 168). El logos originario o mundo perceptivo es un “ser bruto o salvaje” que no puede ser considerado mediante las representaciones de la ciencia porque se da en la experiencia no trabajada como un “ser vertical” opuesto al “ser aplastado” captable en el conocimiento objetivo de un sujeto imparcial. Por eso exige un lenguaje especial que pueda revelarlo. Es un mundo de silencio que está siempre presente de un modo no tematizado porque todo lo que decimos en el mundo del lenguaje está referido a él. La expresión lingüística debe producir un pasaje de este sentido perceptivo al sentido lingüístico. En este pasaje “el

silencio continúa envolviendo al lenguaje” (VI, 230). Un fondo de silencio puede manifestarse —sin ser aplastado por un pensamiento objetivante— porque las palabras del lenguaje originario presentan huecos o espacios —“hilos de silencio”— en los que aparecen sentidos, del mismo modo que en el cine la sucesión al margen de las imágenes móviles permite la aparición del movimiento (S, 54).

El lenguaje es posible porque no hay cosas totalmente configuradas, con una identidad propia, que se apoyen de un modo positivo sobre una naturaleza independiente. La presencia de las cosas tiene en cierto modo un carácter negativo porque se produce gracias a una diferenciación en el mundo percibido por la que los datos son sometidos a una “deformación coherente” (S, 82). En la percepción sucede algo similar a lo que ocurre en la articulación lingüística donde los signos individuales no significan nada por sí mismos sino que señalan una separación de sentido con respecto a los demás. Por eso el mundo percibido es un continuo llamado a la expresión (VI, 223) para que introduzca “huecos y relieves” o “distancias y desvíos” (S, 83) que permitan el establecimiento de una significación. Como las cosas no reposan en sí mismas, sino que surgen de un campo de latencia, no podemos limitarnos a registrarlas. Hay lenguaje porque la percepción no nos coloca ante un “ser sin espesor”, es decir, una realidad que resulta evidente por sí misma y no necesita ser descifrada. Si nos encontráramos ante este tipo de ser lo agotaríamos plenamente en la percepción y la capa lingüística sería innecesaria. Lo visible tiene que ser articulado por el lenguaje, es decir, arrancado de su estado de latencia u ocultamiento, y las palabras deben “acompañar” esa diferenciación en que las cosas no valen por sí mismas sino por su oposición a las demás. El ser es “dehiscente” y “reticente” porque a la vez se manifiesta y se oculta. Puesto que el ser es “dehiscente”, el lenguaje puede ser el testimonio de un mundo que habla a través de él (VI, 167, 247); y puesto que el ser es “reticente” el lenguaje debe trazar un relieve en lo vivido imponiéndole una deformación y un sentido (S. 96. 113). El lenguaje es a la vez la ejemplificación de un poder de significar y la “voz de las cosas”. Son dos aspectos de un mismo fenómeno de reversibilidad: no se oponen ni es necesaria una síntesis.³

³ “Por un lado, como dice Husserl, toda la filosofía consiste en restituir un poder de significar, un nacimiento del sentido o un sentido salvaje, una expresión de la experiencia por la experiencia que ilumina notablemente al dominio especial del lenguaje. Y por otro lado, como dice Valery, el lenguaje es todo, puesto que no es la voz de nadie y es la voz misma de las cosas, de las olas y de los bosques. Y es necesario comprender que de uno a otro de estos puntos de vista, no hay una inversión dialéctica, no tenemos que reunirlos en una síntesis: son dos aspectos de la reversibilidad que es la verdad última” (VI, 203-4).

Heidegger ya había señalado que la separación entre ser y lenguaje es un acontecimiento tardío que se funda en una correspondencia originaria —según su interpretación del primer pensamiento griego— entre el ser como *physis* y el lenguaje como *lógos*. El ser así entendido es la apariencia que aparece. Es una presencia brotante y permanente. Es la fuerza que surge desde sí misma y permanece en este aparecer. Es lo que sale del ocultamiento y se sostiene en este desocultamiento. Es la presencia dominante en la que los entes se hacen presentes (EM, 76-78). Por su parte, el *lógos* es aquello en virtud de lo cual los entes se reúnen y son retenidos. Sostiene a los entes y los mantiene en la reunión. Esta idea de sostenerse, de permanecer en la reunión, se conecta con la noción de presencia brotante y permanente, y la idea de retención con la de fuerza dominante. Así, *physis* y *lógos* son lo mismo (EM, 96-102).

A partir de esta correspondencia se va a manifestar un comienzo de separación. El *lógos* no alude ya a la totalidad reunida sino a la acción por la que el ser se reúne en ese estado de reunido (EM, 129). Pero aún queda referido al ser. El reunir (*légein*) es un abrir, un hacer patente, que se opone al encubrimiento y la ocultación, y esto solo es posible gracias a la correspondencia inicial. El *lógos* solo puede ser un desocultar en la medida en que la *physis* es una apariencia que aparece, es decir, un estado de desocultamiento. Esto determina la esencia del lenguaje que es originariamente la reunión del estado de reunido del ser. Por eso el nombrar no es algo arbitrario o convencional posterior al descubrimiento del ente. La palabra otorga presencia o ser. El lenguaje originario descubre al ente y lo mantiene en su ser, desoculta lo presente en su presencia en la medida en que deja estar delante lo que está delante. Aquí el lenguaje no es la expresión de una significación sino “el reuniente dejar estar delante de lo presente en su presencia” (VA, III, 24). Este dejar estar delante propio del *légein* se realiza en “comunidad esencial” (EM, 128) con el *noeîn* o percepción en el sentido de un tomar en consideración. El mutuo envolvimiento del habla y la visión —como experiencias no trabajadas que permiten, según Merleau-Ponty, el acceso a un “ser vertical”—, ya había sido señalado por Heidegger en el ensamblaje de *noeîn* y *légein* que alude a la acción por la que el ser se reúne en su estado de reunido. El *légein* es reunión que percibe y el *noeîn* es percepción que reúne: “Tanto el *légein* como el *noeîn*, ambos a partir de su ensamblaje, llevan a cabo... el desocultar y mantener desoculto lo no

oculto” (WD, 126). El estar delante es un surgimiento desde lo oculto y así el *logos* es el desocultamiento que viene a identificarse con la verdad.

Esto significa, en el lenguaje de Merleau-Ponty, que nos encontramos primariamente en un mundo de significaciones vividas. Se trata del horizonte total de las significaciones que se encuentran con nuestro cuerpo propio a partir del cual se originan. Este estado de reunión de todas las significaciones del mundo visible y vivido en torno de nuestro cuerpo propio solo puede articularse —y a la vez expresarse sin una desarticulación— en términos de un lenguaje hablante que permita el entrelazamiento de lenguaje y silencio. Pero en un momento ulterior, un afán de mayor claridad analítica puede llevar a la separación de una significación de la totalidad reunida de las significaciones y al enfrentamiento con este mundo. Destacamos una significación particular colocándola a distancia y confiriéndole una cierta autonomía en el mundo de las significaciones. Así podemos decir algo sobre algo en el nivel del lenguaje hablado. Podemos atribuir algo (la significación o aspecto separado) a algo (la totalidad de la que separamos un aspecto). Esta significación o aspecto separado trasciende al aquí y al ahora. Por eso adquiere un carácter general y tiene un ilimitado poder de atribución. La significación percibida inicia el camino hacia el concepto abstracto. El lenguaje hablado o constituido entraña siempre esta separación o abstracción. Y cuando la significación vivida y enlazada con la totalidad de las significaciones se destaca y separa para convertirse en significación hablada aparece el peligro de un ocultamiento de ese mundo vivido.⁴

Heidegger dirá que a partir de la coincidencia inicial y la primera separación que aún no es enfrentamiento, se produce el desbordamiento y predominio del *lógos* frente al ser. Se produce una transformación en la interpretación del ser como *physis* y paralelamente el *lógos* adquiere un nuevo sentido. El ser se da como idea, es decir, como el espectáculo o aspecto que algo nos ofrece. Ya no interesa el “es” sino el “qué es”. Se produce una separación del aspecto, de la idea, que se convierte en paradigma ideal, mientras que el ente pasa a ser su desfiguración porque lo realiza en una materia. El ser se separa de la mera apariencia, porque lo que aparece ya no es la *physis* sino una copia entendida como defecto que no alcanza a su modelo. Y en el momento en que la *physis* no se concibe como la totalidad reunida del ser, el *lógos* deja de pensarse como reunión y se convierte en enunciado. Cuando lo importante es el rostro

⁴ Cf. REMY C. KWANT: *Phenomenology of language*, Pittsburgh, 1965, pp. 46-9.

Lenguaje, humanismo y técnica

que muestra el ente, el aspecto identificado con su ser, es posible considerar al *lógos* como decir algo acerca de algo. Surge así la posibilidad del enunciado como unión de un sujeto con un predicado. Aquello de lo que se dice algo es el sujeto, y el decir algo de este sujeto puede asumir diversos modos que configuran las categorías en cuanto determinaciones del ser del ente. El *lógos* entendido como enunciado aparece como el ámbito originario de las determinaciones ontológicas porque estas responden a las diversas maneras en que se puede decir algo acerca de algo. Así queda abierto el camino hacia la posición aristotélica según la cual el enunciado es lo que puede ser verdadero o falso. Separado de la *physis*, el *lógos* (el enunciado) es algo que se encuentra al alcance de la mano. Es un utensilio que se puede manipular para obtener la verdad entendida como adecuación o conformidad. Así surge la lógica (EM, 136-43).

Advertimos, pues, lo que sucede en el paso del lenguaje hablante al lenguaje hablado: el ser deja de darse como la presencia brotante y permanente para convertirse en aspecto o idea, y lo que aparece ya no es el ser sino una manifestación defectuosa; el lenguaje ya no es el recoger y el desocultar, sino el enunciado como afirmación de algo sobre algo y lugar de la verdad; y la verdad no es el desocultamiento sino la conformidad o adecuación. El *lógos* se ha separado de la *physis* y se le enfrenta. Pero el enfrentamiento tiene un carácter particular. La presencia en el enfrentamiento no implica necesariamente una presencia en la objetividad. Lo presente no es aún lo que el sujeto coloca delante de sí como un objeto. Es lo que sale al encuentro de un percibir que lo contempla con ese carácter de algo que le sobreviene. El hombre que percibe no se comprende aún como sujeto para los objetos (SG, 140).

LENGUAJE Y TÉCNICA

El modo en que el ser se da mantiene una correspondencia con el modo de consideración del lenguaje. Hemos examinado las concepciones del lenguaje que corresponden al ser como fuerza brotante y permanente y al ser como aspecto o idea. Correlativamente, las nociones de verdad han sido la de desocultamiento y la de adecuación. El ser —según Heidegger— puede darse de distintas maneras, y en la perspectiva de nuestro tema interesa considerar otros dos momentos en ese acontecer. Son los que corresponden al ser que se da como objetividad y al ser que se da como voluntad de poder. Correlativamente nos encontraremos con la no-

ción de verdad como conformidad de la cosa con el enunciado y con la sustitución de la idea de verdad por la de validez.

Kant ha sido el primero, desde la filosofía griega, en plantear explícitamente la cuestión del ser del ente (SG, 131), y lo ha hecho al examinar las condiciones a priori que hacen posible la representación de los objetos en la experiencia y establecer que lo más propio de estos objetos es la objetividad. Esta nueva forma de manifestación del ser no se caracteriza solamente por la presencia en la objetividad, sino por el hecho de que el ser se determina en el ámbito de la subjetividad de un hombre entendido como animal racional. La definición de la objetividad del objeto trasciende al objeto y entra en el dominio de la subjetividad de la razón, la que proporciona el fundamento de todo lo que puede presentarse al hombre como ente. El ente es un ente en su condición de objeto para un sujeto, y la razón define lo que llamamos la objetividad de los objetos. En razón de este trascender o ir más allá del objeto para acceder a la subjetividad, la búsqueda de las condiciones a priori de la posibilidad de los objetos se presenta como un método trascendental. Es un método que se relaciona con esta trascendencia que conduce del objeto, es decir, del ente cognoscible por la experiencia, a la objetividad, es decir, al ser (SG, 132-37). Si el ser del ente se da como objetividad que reduce el ente a objeto y es investigado por el método trascendental, queda abierta entonces la posibilidad de concebir —por ser la especificación de una actividad trascendental— al lenguaje como forma constitutiva del mundo de los objetos. Así, la filosofía del lenguaje de Cassirer —que amplía la crítica de la razón en una crítica de la cultura y reemplaza la noción de animal racional por la de animal simbólico— puede explicarse en el plano de la manifestación del ser como un momento alejado del primitivo contacto con la presencia entendida como fuerza brotante y permanente. El decir del ser, con su entrelazamiento de lenguaje y silencio, se sustituye con las proposiciones sobre entes que se dan como objetos y se construyen por medio de las formas lingüísticas.

Al identificar a los entes con los objetos para la conciencia, el hombre termina por mantener con ellos una relación de conquista y manipulación. La presencia de los entes es ahora una representación en y para una conciencia puramente calculadora. El hombre solo se enfrenta con los entes en la medida en que tienen que ver con su querer y su poder. El ser se da en este caso bajo la forma de la voluntad de poder y como presencia de un objeto calculable. Estamos en el momento de la técnica moderna que consiste en un desafío o provocación a la naturaleza

para que libere sus energías latentes. De ahí que tenga el carácter de un encargar (*be-stellen*). Pero al mismo tiempo conserva, como reminiscencias de otros compuestos del verbo *stellen* (poner), las notas de producir (*her-stellen*) y presentar (*dar-stellen*) en su aspecto de desocultamiento. La técnica es —según Heidegger— una forma especial de revelación del ser. Todo lo que se alcanza en el desocultar provocador está presente en el modo de las meras existencias, los objetos de encargo, las cantidades calculables, y ya no se presenta como objeto para un sujeto. Un avión comercial preparado para su vuelo no se presenta como simple objeto cognoscible —en este caso ocultaría lo que es—, sino como objeto de encargo en la medida en que está destinado a asegurar la posibilidad del transporte (VA, I, 16). Heidegger recurre a la palabra *Ge-Stell* para designar la esencia de la técnica moderna. Es un término que a través del significado englobante del prefijo *Ge-* reúne todas estas modalidades de los compuestos de *stellen* (VA, I, 19-20)⁵. A través de los dos aspectos fundamentales de la noción de *Ge-Stell* —la provocación y el desocultamiento— recuperamos aquí en un plano derivado las dos notas de la reversibilidad: expresión y revelación. Estas se traducirán a su vez en correspondientes modalidades del lenguaje.

Ante el dominio de la técnica, el lenguaje experimenta una transformación. Se vuelve artificial y se formaliza: “El *Ge-Stell*, la por todas partes dominante esencia de la técnica moderna, crea para sí el lenguaje formalizado, aquel modo de la notificación en virtud del cual el hombre es conformado, esto es, adaptado al modo de ser técnico y calculante, y abandona paso a paso el ‘lenguaje natural’” (US, 263). El lenguaje cae bajo la voluntad de poder del hombre que se cree dueño del lenguaje: la nota de actividad humana que caracteriza a la concepción común llega a su máxima expresión. Frente a la lógica aristotélica, cuyas leyes no son los productos de una elección arbitraria sino que revelan la naturaleza del ser en el momento en que se presenta como aspecto del ente, los lógicos modernos se atribuyen un poder absoluto sobre el lenguaje mediante la creación de lenguajes artificiales cuyas reglas se estipulan y por eso no proceden del ser sino del hombre. Nos encontramos ante una concepción del lenguaje en la que el significado de un término está dado por las re-

⁵ La utilización de este término constituye un ejemplo de lenguaje hablante, ya que efectúa una “modulación” del mundo lingüístico dado a fin de que una nueva intención significativa pueda expresarse a través de las significaciones ya adquiridas. En palabras de Merleau-Ponty, “la expresión no es la adaptación a cada elemento del sentido de un elemento del discurso, sino una operación del lenguaje sobre el lenguaje que de improviso se descentra hacia su sentido” (S, 55).

glas sintácticas de su uso y por eso presenta una total indiferencia frente a la verdad. No interesa ya la verdad, sino la validez: “En esta autoseguridad de la voluntad de voluntad se pierde la esencia inicial de la verdad... Lo exacto domina a lo verdadero y desplaza a la verdad (VA, I, 80). Este lenguaje expresa al hombre bajo la forma del desafío y revela al ser bajo la forma de la calculabilidad. Nuevamente —como en el ámbito originario— expresión y revelación corren paralelos, pero se ha perdido aquel contacto con el ser que se manifiesta en el entrelazamiento de lenguaje y silencio. El lenguaje es sometido a un desafío, a una provocación, que consiste en impulsarlo más allá de su relación con el mundo visible y vivido. Esta idea de un lenguaje lógico cuyas únicas significaciones estarían dadas por las propiedades formales que justifican las transformaciones no nos da el verdadero ser del lenguaje por las mismas razones que llevan a renunciar a una morfología pura de las significaciones. En el caso de este “nominalismo”, lo mismo que en el caso ya examinado del “platonismo”, la significación de las palabras no excede lo que se ha puesto en ellas y se sabe de antemano lo que se va a encontrar. Esto contradice la experiencia originaria del habla en la que el lenguaje, en virtud de una lógica vivida que produce un entrelazamiento espontáneo de las palabras, domina al sujeto hablante y le enseña su propio pensamiento (PM, 24).

LENGUAJE Y FILOSOFÍA

El lenguaje hablante nos introduce en un ámbito cuya revelación corresponde a la filosofía y a la vez constituye su propia forma de expresión. Solo en cuanto creación, en cuanto palabra originaria, la filosofía puede reintegrar un ser que se aprehende exclusivamente mediante una participación en su espontaneidad. El ser nos exige creación —que no es desafío o “fabricación arbitraria”— a fin de que lo experimentemos, y mediante el lenguaje originario se convierte en ser hablante en nosotros. En contraste con la provocación inherente al lenguaje dominado por la técnica, el lenguaje filosófico se encamina a nuestra experiencia del mundo visible y vivido —“la creación es a la vez adecuación, y la única manera de lograr una adecuación” (VI, 251)— para que manifieste lo que es antes de reducirse el conjunto de las significaciones disponibles. Por eso sus términos más significativos no son los que encierran lo que dicen co-

mo un contenido ideal, sino los que “abren enérgicamente sobre el ser” (VI, 139).

El primer contacto con las significaciones tiene lugar en el mundo vivido. Estas significaciones pueden expresarse, en un segundo nivel, en las palabras del lenguaje hablado. Posteriormente, las significaciones del lenguaje hablado pueden ser sometidas a una investigación científica. Este progresivo esclarecimiento intenta determinar el valor de lo que se presenta en el nivel inferior. Pero esto entraña el peligro de suponer que los estadios superiores constituyen la norma de los anteriores. Para la fenomenología, si bien hay un esclarecimiento progresivo, los niveles superiores no pueden comprenderse con exclusión de los inferiores. El esclarecimiento crítico corre paralelo con un empobrecimiento, porque el nivel inferior tiene un valor y una riqueza que se pierden en el nivel superior. Por eso el hablante no puede renunciar a las “experiencias no trabajadas” en favor de una mera relación con las significaciones del lenguaje hablado. La tarea no consiste en la “búsqueda de una invariante del lenguaje” —la significación ideal—, sino en la “búsqueda de una invariante del silencio” (VI, 314).

El lenguaje hablado no encierra el secreto del mundo, y la filosofía no debe dudar de las cosas en nombre de las palabras. Antes bien, es el intento de “hacer hablar al mundo” (VI, 18). El lenguaje hablante interroga lo visible y lo vivido y en esa interrogación lo hace aparecer. La interrogación es una manera original de encaminarse a la realidad y no una derivación de una forma afirmativa. Es el paradigma de nuestras relaciones con un ser “dehiscente” y “reticente” porque no admite una respuesta definitiva bajo la forma de un decir algo acerca de algo. No puede contestarse con la representación de una cosa a través de sus aspectos, y mucho menos con la objetivación y manipulación calculadora de estos aspectos, sino que remite a la revelación de un ser que “está silenciosamente detrás de todas nuestras afirmaciones, negaciones, y aun de todas las preguntas que formulamos” (VI, 171). Pero si el lenguaje hablante está ligado por un lado al mundo visible y vivido —a la fuerza que brota y permanece—, por el otro debe sostenerse sobre el lenguaje hablado —expresión del ser como aspecto que se enfrenta, como objeto para un sujeto o como objeto de encargo—. El lenguaje puede sedimentar y en cada presente nos encontramos no solo con un ser mudo que exige ser expresado sino con toda una carga significativa del pasado. El gran “interrogante” que nos presenta el lenguaje interrogativo es el de la relación

entre la palabra constituyente y la palabra constituida. Esta cuestión está unida al peligro inverso del que hemos señalado aquí: el olvido de las dimensiones fundadas en favor de las fundantes. Según una expresión de Paul Ricoeur —aplicada a otro problema relativo al lenguaje—, la arqueología debe estar unida a la teleología. Todos los niveles derivados que hemos examinado se encuentran sedimentados en el presente, y solo a través de ellos se puede constituir el lenguaje hablante —y la filosofía— como “reconversión del silencio en la palabra y de la palabra en el silencio” (VI, 171).

LA INTEGRACION DE FILOSOFIA Y RELIGION EN EL NUEVO HUMANISMO

CARLOS MANUEL HERRAN

DOS SENTIDOS DEL "PENSAR DEL HOMBRE"

NACIDO EN BS. AIRES en 1910. Se graduó de abogado en la Facultad de Derecho de Bs. Aires en 1934. Profesor adjunto de introducción a la filosofía y filosofía del derecho en la Universidad de Tucumán (1941-44). Profesor de filosofía antigua y medieval en la Universidad del Litoral (1950-51). Actualmente es profesor de filosofía antigua, con dedicación exclusiva, en el departamento correspondiente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Bs. Aires. Fue miembro de la Suprema Corte de Justicia de Tucumán. PUBLICACIONES: Sociedades y asociaciones sin personalidad jurídica; El concepto del derecho en Santo Tomás y Dante; El problema del alma humana en Roger Bacon; Sobre algunos problemas religiosos en el existencialismo; El orfismo y sus reflejos en la filosofía griega hasta Platón; Dionisio, pseudo-aeropagita. Sobre teología mística y el Origen histórico en la filosofía.

EL *Heautontimoroúmenos* de Terencio (Acto I, es. 1), nos presenta una situación sencilla y de modesta apariencia, sin ninguna pretensión filosófica visible. El viejo Menedemo (el *heautontimoroúmenos*) agobiado por una conciencia de culpa, se castiga a sí mismo obligándose a trabajos penosísimos, en total desacuerdo con su estado de fortuna y con su edad. Su vecino Cremes se aflige ante ese espectáculo que se prolonga sin término e intenta disuadirlo, aunque Menedemo no le haya dado la menor ocasión de intervenir en sus asuntos. La respuesta de Menedemo a la razonable y oficiosa exhortación de Cremes es seca, pero está enteramente dentro de los usos corrientes:

“Chreme, tantumne ab re tuast oti tibi

Aliena ut cures ea quae nihil ad te attinent?”

(Cremes, ¿tanto tiempo libre te dejan tus propios asuntos, como para que te ocupes de los ajenos, que en nada te conciernen?)

Y viene entonces la réplica de Cremes, que encuadrada en un contexto de simple simpatía humana, estaba sin embargo destinada a con-

vertirse en la fórmula definitiva, siempre renovada y siempre reinterpretada, del humanismo clásico:

“Homo sum: humani nihil a me alienum puto.

Vel me monere hoc vel percontari puta:

Rectumst? ego ut faciam; non est? te ut deterream”

(Un hombre soy; no considero ajeno a mí nada de lo humano. Toma esto como una advertencia o como una pregunta mía: si esto está bien, para que yo mismo lo haga; si no lo está, para que te disuada).

Menedemo insiste en su hosca terquedad; cada uno a su modo; lo bueno y lo malo no son lo mismo para uno u otro:

“Mihi sic est usus: tibi ut opust facto face”

(Así es mi manera; tú, haz lo que te convenga.)

Como se ve; no hay aquí encuentros de doctrinas; sólo de disposiciones de ánimo, de temperamentos, de generosidades y de obcecaciones.

Pero... *habent sua fata libelli*. El sentido del “homo sum...” se fue ampliando y profundizando; pues, por lo demás, esa ampliación respondía maravillosamente a los ideales del brillante círculo de los Escipiones; sus integrantes romanos, Escipión Emiliano y Lelio el Sabio, sobre todo, estaban empeñados en dilatar la noción de la virtud, desde el *bonus aut prudens paterfamilias* hasta el *bonus vir*, desde el *homo romanus* hasta el *homo humanus*; y, como dirá más tarde Plinio el Viejo, “*Italia... numine deum electa quae... humanitatem hominibus daret...*” (Italia, elegida por el numen de los dioses para dar a los hombres la humanidad). Y por eso mismo, los no romanos de origen, asociados a ese círculo, los extranjeros llegados a Roma como visitantes o como rehenes, podían ser un filósofo como Panecio de Rodas, iniciador de la fase media del Estoicismo, que apartándose del rigorismo originario pretendía formar al hombre integral en el despliegue armonioso de todas sus posibilidades, haciendo de la vida una obra de arte; o un historiador como Polibio, fundador del concepto de historia universal; o un poeta como Terencio, cuyo ideal estético, influido por su primera educación puramente griega, funde en la poesía latina la reflexión con la gracia, la acción con la *gnóme*, el sentimiento con la discreción; y así, al mismo

tiempo que está a tono con el espíritu universalista, helenizante y abierto de los aristócratas romanos de su época, la estimula e inspira. Es todavía el concepto del *kósmou polítes*, del ciudadano del mundo, pero limpio del hosco sentimiento de “marginación” de los Cínicos y de muchos Estoicos; el que prevalecerá en los mejores espíritus de Roma y que, conciliando la vida y activa adhesión a una patria con la conciencia de pertenecer a todo el género humano, podrá decir con Marco Aurelio (VI, 44): “Como Antonino tengo por patria a Roma, como hombre al mundo”.

Con acierto evidente ha reconocido Heidegger en estos ideales romanos la primera aparición del humanismo en la historia: “La humanitas fue por primera vez pensada y perseguida expresamente bajo este nombre, en tiempos de la república romana... El homo humanus es aquí el romano que eleva y ennoblece la virtus romana por la ‘incorporación’ de lo que los griegos llamaron ‘paideia’. La verdadera romanitas del homo romanus consiste en tal humanitas. En Roma encontramos el primer humanismo”. Y más adelante: “El primer humanismo, es decir el romano”...¹

Pero he aquí que este ideal tan limpio y claro, tan concordante con el sentido de la escena comentada en cuanto expresión de un sentimiento de interdependencia y solidaridad entre todos los hombres, aparece ya complicado desde su origen con un sentido que, cuanto más se lo profundiza y medita, más divergente del otro se revela. E Bickel², Alexis Pierron³ y otros, creen que el original traducido por Terencio es el monástico de Menandro: ἄνθρωπον ὄντα δεῖ φρονεῖν τᾶνθρώπινα (puesto que se es hombre, se debe pensar cosas humanas).

Y aquí surge el problema: dos sentencias que se han considerado como de sentido análogo, resultan tan profundamente diferentes, que podrían servir de motivo conductor en el planteo de los dos sentidos divergentes del humanismo. Con el “conócete a ti mismo” de la inscripción délfica, ha ocurrido una doble interpretación: una positiva, cuyo alcance es obvio; otra negativa, o mejor dicho restrictiva, que implica una recomendación de no sobrepasar lo puramente humano, no alzar el pensa-

¹ MARTÍN HEIDEGGER: *Ueber den Humanismus*, 1946. Citamos por la ed. bilingüe, París, 1964.

² (en *Rhein, Mus.*, 1941, p. 352, cit. por E. BIGNONE: *Storia della Letteratura Latina*, vol. 1º, Florencia 1946).

³ ALEXIS PIERRON: *Histoire de la Littérature grecque*, París 1857.

miento a la divinidad. Una ambivalencia semejante se dio para el *pensar humanamente*, que tanto puede significar un esfuerzo de elevación desde lo particular (trátese del individuo o del grupo de tal ciudad o nación) hacia lo humano universal, o una restricción que impediría al hombre remontarse hacia lo eterno y divino. En Aristóteles está claramente señalado el problema. Pues en realidad la sentencia contenida en el citado monástico no es originaria de Menandro. Algunos decenios antes escribía el Estagirita ⁴: “Pero una vida tal sería superior al nivel humano (κρείττων ἢ κατ’ ἀνθρώπων); pues un hombre vivirá así, no en tanto que es hombre, sino en tanto que hay algo divino inherente a él (ἐν αὐτῷ ὑπάρχει); y en la medida en que esto está alejado de su [naturaleza] compuesta, en la misma medida es superior su actividad a la que es propia de las otras formas de virtud. Si el intelecto es lo divino en comparación con el hombre, también la vida según él será divina en comparación con la vida humana. Pero no se debe [hacer] según los que exhortan a pensar cosas humanas puesto que se es hombre ⁵ y cosas mortales puesto que se es mortal, sino realizar la inmortalidad en cuanto es posible, y hacer todo para vivir según lo mejor que hay en uno mismo; pues aunque sea pequeño en volumen, en potencia y en valor aventaja con mucho a todo lo demás”.

¿Qué es, pues, lo “humano” de que el hombre debe ocuparse? En la noción de lo humano ¿cabe solamente aquello que define al hombre como ser finito, es decir, como excluyente del principio divino absolutamente trascendente y separado (lo absolutamente Otro) o bien ese principio divino está de algún modo presente, inherente (ὑπάρχει en la expresión de Aristóteles), esto es, integra y da sentido a la naturaleza humana?

Si el primer paso, indiscutido, de la humanitas, consistió en no ser extraño a nada de cuanto es humano, y su interés primordial fue llegar a todos los límites del humano conocimiento (sapere aude!), el grave problema se presenta cuando se trata de saber si algo externo, exterior,

⁴ *Ética Nicomaquea*, X, 7, 1177b, 31 ss.

⁵ Las palabras del filósofo Aristóteles son las mismas de Menandro: ἀνθρώπινα φρονεῖν ἀνθρώπων ὄντα; en cambio los que exhortan a pensar sólo cosas mortales y humanas parecen ser: Píndaro (Isth. 4, 16), y Eurípides (fr. 1040). Hay quien cita a este propósito a Sófocles, Trach. 47. Pero esta cita nos parece un caso típico de la confusión a que antes nos referimos entre los dos sentidos divergentes de una sentencia simplemente parecida; el texto de Sófocles tiene a nuestro juicio un sentido análogo al de Terencio: ὦ φίλη δέσποινα, ἐπεὶ σε μανθάνω θνητὴν φρονοῦσαν θνητὰ κ’ οὐκ ἀγνώμονα; niento de comprensión simpática de la desgracia de los mortales.

Filosofía, religión y nuevo humanismo

extraño al hombre, está, quiéralo el hombre o no, sépalo o no, acéptelo o no, en conexión con él, y si él puede de algún modo ser, existir y realizarse plenamente, o aún comprenderse, prescindiendo de ese algo que lo trasciende. “Aprende que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre y escucha de tu maestro tu condición verdadera, que tú ignoras”⁶.

LA TRASCENDENCIA; SER Y NO SER DEL HOMBRE

La apertura al ser trascendente podría implicar, no la realización del hombre como tal, sino su negación, su aniquilamiento, su absorción y desaparición, en una palabra, su destrucción como hombre. *Finitum capax infiniti*? ¿Puede el hombre ver el rostro de Dios, sin morir? Y esto no significa que la muerte sea una condición para tal plena visión, sino más bien que ésta produce, acarrea, causa la muerte del hombre. En *Exodo XXXIII 20* dice Yawéh a Moisés: “Pero mi rostro no podrás verlo; porque no puede verme el hombre y seguir viviendo”.

Es imposible seguir en toda su vastedad y complejidad las repercusiones de tal pensamiento en la filosofía y en la religión. Recordemos sólo las palabras de Gentile: “l'essere di Dio é il nostro non essere” (que no nos atreveríamos a relacionar con el hegeliano “el no ser de lo finito es el ser de lo absoluto”); las de Jaspers⁷: “El no ser, revelado en el fracaso de todo ser que nos es accesible, es el Ser de la Trascendencia”; y las de Sartre⁸: “la pasión del hombre es perderse en cuanto hombre para que Dios nazca”. Pero sobre todo Kierkegaard ha sido el exponente máximo de ese pensamiento: “Dios es amor, pero es el amor que mata; para que Dios sea plenamente en nosotros, es necesario que nosotros muramos”... “El es el enemigo más terrible del hombre, su enemigo mortal; El odia todo lo que hace la vida del hombre y el placer de su vida... El cristianismo es para el hombre la mayor maldición... El hombre es una síntesis de finito y de infinito, de temporal y de eterno, de libertad y de necesidad. La presencia de este infinito produce la desesperación,

⁶ PASCAL: *Pensées*, X, sec. 1.

⁷ *Philosophie*, III, p. 237.

⁸ *L'Être et le Néant*.

que consiste en querer desesperadamente ser uno mismo, y no poder morir, esto es, dejar de ser uno mismo”⁹.

Las frases transcriptas son expresiones ocasionales de un mismo sentir, el que concibe al hombre como emergente de algo que lo trasciende, y que al ser lo absolutamente Otro puede presentarse como su contrario. No se puede juzgar en total la doctrina de ninguno de los autores citados por ninguna de tales expresiones. En el caso de Kierkegaard, por ejemplo, ellas sólo traducen una de las “líneas” de su pensamiento, llamada de la “ruptura, de la paradoja, de la distancia infinita, de la absoluta trascendencia”, y que se da frente o paralelamente a otra, la llamada de la “interioridad existencial”, afín al misticismo. Pero es la línea de “ruptura” la que ha sido seguida por todos los autores citados, y además, de modo muy significativo, por Barth en el campo teológico.

En Barth no se plantea de modo especialmente preciso el problema de la relación de filosofía y religión, pero sí el de la relación entre exégesis (religiosa y bíblica, por supuesto) y filosofía. Barth proclama una total independencia recíproca entre ambos campos; pero esta independencia no significa la posibilidad de que ambos se unan vital y orgánicamente entre sí. La filosofía es necesaria para la exégesis; pero esto sólo significa que el exégeta debe aproximarse a cada texto bíblico munido de un concepto filosófico adecuado para la interpretación correcta de cada uno; no implica de ninguna manera que ese mismo exégeta deba tener *una* sola filosofía; por lo tanto, o no es posible o no interesa preservar la total unidad de la verdad en el campo filosófico; menos aún, la unidad de la verdad filosófica con la verdad religiosa. Pues la razón, que es legítima y necesaria dentro del campo puramente humano, no puede avanzar hacia el campo de lo divino, en el que sólo es posible escuchar la Palabra pronunciada en Jesucristo. Pero a nuestro juicio, afirmar que de este modo se hace imposible toda teología y no sólo una teología intelectualista o racionalista, no sería correcto; pues para Barth el objeto propio de la teología no es precisamente Dios, sino la relación de Dios con el hombre. El hombre no conoce a Dios, sino que lo “reconoce”; el conocimiento de Dios es “*theoría*”, contemplación, pero sólo contemplación de la gran miseria y de la gran esperanza del hombre; conocimiento de Dios entendido en sentido activo como revelación de Dios, que en cuanto deviene conocimiento humano puede presentarse en forma dialéctica, esto

⁹ SOREN KIERKEGAARD: *Traité du désespoir* (Trad. del danés por Knud Ferlov y Jean J. Gateau), París 1949. Cfr. JEAN WAHL, *Études Kierkegaardienes*, París 1949.

Filosofía, religión y nuevo humanismo

es, como conocimiento movido, fraccionado, contradictorio. De ahí la tenaz polémica de Barth contra las filosofías de la inmanencia y de la subjetividad, que pretenden, partiendo del hombre, desde abajo, superar la línea de muerte y alcanzar la inalcanzable trascendencia. La filosofía debe estar dirigida desde abajo hacia lo alto, pero no debe cruzar la frontera insuperable que divide al hombre de Dios. Y es que el único conocimiento posible de Dios es el conocimiento religioso, no el filosófico, y la religión implica la presencia del Mediador (Mesíes es uno de los nombres de Cristo). La redención, que es nuestro éxito, es también nuestro fracaso; pero el fracaso es asimismo el éxito. Lo que nos falta es también lo que nos ayuda. Dios no es Dios, si su comienzo no es el fin del hombre. "Fin" no está tomado aquí en el sentido de finalidad, de cumplimiento, sino en el de terminación, de aniquilamiento, de muerte.

De todo esto se desprende que el humanismo nada tiene que hacer con el conocimiento de la Verdad ni con la teología. "Experiencia religiosa, sentido de lo divino, la categoría de lo sagrado, en tanto que expresan una potencia de nuestra naturaleza, no tienen nada que hacer con el advenimiento de la fe"¹⁰. De ahí la oposición a la escuela liberal de Harnack: toda la ciencia de Harnack, lejos de ser una teología, no es sino un "humanismo presuntuoso".

En cuanto a Heidegger, parece haber interpretado en el mismo sentido la misión y la función de la teología, así como el carácter contradictorio del humanismo. "La *teología* busca una interpretación del ser del hombre relativamente a Dios lo más radical posible, sacada del sentido mismo de la fe y constantemente fiel a ese sentido. Empieza lentamente a comprender de nuevo la idea de Lutero: que su sistema dogmático descansa sobre un "fundamento" que no brotó de una primaria cuestión de fe, y que sus conceptos, no sólo no bastan para resolver los problemas teológicos, sino que los encubren y desfiguran"¹¹.

LA TRASCENDENCIA Y LO TRASCENDENTE

"Una interpretación del ser del hombre". Pero ¿de dónde y cómo se determina la esencia del hombre, sobre la cual reposa la humanidad

¹⁰ ANDRÉ BRÉMOND: *Rationalisme et Religion*, en "Archives de Philosophie", vol. XI, cah. IV, París 1935.

¹¹ *El Ser y el tiempo*, Trad. esp. de Gaos, México-Buenos Aires, 1951.

del hombre? Después de recordar la respuesta de Marx, Heidegger le opone la concepción cristiana, o por mejor decir, la pone en paralelo con ella. Pues “el cristiano ve la humanidad del hombre, la Humanitas des homo, a partir de su delimitación frente a la divinidad (aus der Abgrenzung gegen die Deitas). El es hombre desde el punto de vista de la historia de la salvación como ‘hijo de Dios’, que percibe el llamado del Padre en el Cristo y responde a él”¹². Y algo más adelante: “En el amplio sentido antes indicado, también el Cristianismo es un humanismo en cuanto, según su teoría, todo se ordena a la salvación del alma (salus aeterna) del hombre, y la historia de la humanidad aparece en el cuadro de la historia de la salvación”. Este humanismo, a pesar de las grandes diferencias que lo separan del de Marx, tiene en común con él que “la humanitas del homo humanus se determina desde la perspectiva de una determinación fija de la naturaleza, de la historia, del mundo, del fundamento del mundo, es decir, del existente en total”.

La concepción de la existencia humana como “ser-en-el-mundo” no niega la trascendencia. Conviene señalar que Heidegger se ha preocupado de diferenciar netamente dos sentidos de la trascendencia, empleando para ello dos palabras diferentes: die Transzendenz y das Transcendente. Evita así una ambigüedad señalada por Dondeyne: “En la filosofía contemporánea, el término ‘trascendencia’ significa tanto el acto mismo de trascender como el término hacia el cual se trasciende la conciencia humana.”¹². Y Sartre se ve obligado a formular la misma aclaración terminológica: “Esta vinculación (liaison) de la trascendencia, como constitutiva del hombre —no en el sentido en que Dios es trascendente, sino en el sentido de sobrepasar¹³ (dépassement) y de la subjetividad, en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista.”¹⁴ Continúa Heidegger explicando el sentido de su distingo: “La referencia al ‘ser-en-el-mundo’ como el rasgo fundamental de la humanitas del homo humanus, no afirma que el hombre sea meramente una esencia ‘mundana’ comprendida en sentido cristiano, es decir separada de Dios y enteramente desvinculada de la ‘trascendencia’ (Transzendenz). Se menciona con esta

¹² *Ueber den Humanismus*, cit.

¹² ALBERT DONDEYNE: *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo* (Trad. esp. de Juan Martín Velasco, Madrid 1950).

¹³ JEAN-PAUL SARTRE: *L'Existentialisme est un Humanisme*. París 1946.

¹⁴ No hemos podido encontrar un substantivo que fuera castellano y que tradujera satisfactoriamente “dépassement” en este contexto.

palabra lo que sería más claramente designado como lo trascendente (das Transcendente). Lo trascendente es el ente (das Seiende) suprasensible. Este vale como el más alto ente en el sentido de la primera causa de todo ente. Dios es pensado como esta causa primera.”¹⁵

Así, pues, no lo trascendente, sino la trascendencia, no Dios, sino la verdad del Ser, es lo que “hace ser” la humanidad del hombre: “La esencia del hombre consiste en que el hombre es más que el solo hombre (dass er mehr ist als der blosse Mensch)”, lo que coincide sólo en superficie con la expresión de Pascal que antes hemos recordado. Sin embargo ¿podemos descartar enteramente, de la determinación de lo humano, el problema de su relación con Dios? Creemos que no, si no interpretamos mal el siguiente encadenamiento de problemas: “El pensamiento que piensa a partir de la pregunta por el ser, pregunta más originariamente (anfänglicher) de lo que puede preguntar la metafísica. Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se ha de pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede pensarse y decirse lo que la palabra ‘Dios’ ha de significar. ¿O no debemos ante todo comprender cuidadosamente y poder oír todas estas palabras, si ha de sernos permitido a nosotros como hombres, es decir, como seres existentes, experimentar una relación de Dios¹⁶ al hombre?”

Heidegger fija este encadenamiento de los problemas para refutar la interpretación de su filosofía como “indiferentista” o “nihilista”, y recuerda lo que había dicho ya desde 1929 en *Vom Wesen des Grundes*: “La interpretación ontológica del ‘ser-ahí’ como ‘ser-en-el-mundo’ no decide ni positiva ni negativamente sobre un posible ser para Dios. Pero sin duda por la aclaración de la Trascendencia (Transzendenz) se adquiere por primera vez *un concepto suficiente del ser-ahí*, con referencia al cual se puede en adelante preguntar cómo se plantea en el plano ontológico la relación del ser-ahí con Dios”.

Es esa misma obligada referencia a la raíz “ek-sistencial” del hombre lo que finalmente decide a Heidegger a pronunciarse contra el humanismo. Creemos totalmente innecesario recordar las aclaraciones de Heidegger en el sentido de que esto no significa defender lo inhumano, ni lo bárbaro, etc. Esto resulta enteramente obvio de acuerdo a lo expuesto. Pero sí

¹⁵ *Über den Humanismus*, cit.

¹⁶ Quizás haya que traducir: “del dios” y no “de Dios”; el texto dice “des Gottes”.

hemos de acoger una lúcida y vigorosa expresión que traduce admirablemente el carácter paradójico del humanismo así entendido: “ ‘Humanismo’ significa ahora, en caso de que nos decidamos a mantener la palabra: la esencia del hombre es esencial para la verdad del Ser, y tanto, que según eso ya lo que interesa no es precisamente el hombre meramente como tal (lediglich als solchen). Pensamos así una extraña especie de ‘humanismo’. La palabra resulta un título que es un ‘lucus à non lucendo’ ”.

La comparación es feliz. Hay una etimología que pretende que “lucus”, bosquecillo sagrado, deriva su nombre “a *non* lucendo”, es decir, precisamente del estar privado de luz, como “Parcae”, “a *non* parcendo”, es decir, precisamente del no perdonar. Así, “humanismo” designaría una doctrina que hace consistir la esencia de lo humano en su radicación en la verdad del Ser, en algo que trasciende lo meramente humano como tal.

TRASCENDENCIA E INVENCION

Sartre había advertido ya la misma contradicción, y a pesar de la rotunda afirmación del título de su opúsculo, ve la misma imposibilidad lógica. Para él, un humanismo que fuera consecuente tendría que ser un humanismo cerrado que iría a parar necesariamente en el culto de la humanidad, como en el positivismo de Augusto Comte, y luego en el fascismo. “El existencialismo no tomará nunca al hombre como fin, porque siempre está por hacerse. Y no debemos creer que haya una humanidad a la cual podamos rendir un culto, a la manera de Augusto Comte. El culto de la humanidad desemboca en el humanismo cerrado en sí de Comte, y hay que decirlo, en el fascismo. Es un humanismo que no queremos. Pero hay otro sentido del humanismo, que en el fondo significa esto: el hombre está constantemente fuera de sí mismo; proyectándose y perdiéndose fuera de sí es como puede existir; siendo el hombre ese *dépassement* y no captando los objetos sino en relación con ese *dépassement*, él está en el corazón, en el centro de ese *dépassement*. Y esto es humanismo, no solamente porque recuerda al hombre que no hay otro legislador que él mismo, sino también porque el hombre se realizará precisamente como humano, no volviéndose hacia sí mismo, sino buscando siempre fuera de sí mismo un objetivo que es tal liberación, tal realización particular.”¹⁷

Así, pues, humanismo abierto, y aún abierto a la trascendencia.

¹⁷ *L'Existentialisme...* cit.

Pero, a diferencia de Heidegger, esta trascendencia, no sólo no significa el “ente trascendente”, sino que tampoco apunta al Ser ni a la verdad del Ser. Es el hombre mismo quien debe *inventar* esas metas (buts) valiosas. Y en tanto que Heidegger entiende que su filosofía no puede pronunciarse ni a favor ni en contra de la posibilidad del “ser para Dios”. Sartre vincula expresamente su posición con el ateísmo, aún cuando no puede evitar los tropiezos que más adelante señalaremos. A la objeción de que “los valores no son cosa seria, puesto que es uno mismo quien los inventa, responde: “Me parece enojoso (je suis bien fâché) que ocurra así; pero si he suprimido a Dios padre, se necesita alguno que invente los valores”. Rechaza la tesis de los intelectuales que, hacia 1880, al suprimir la hipótesis inútil y costosa de Dios, creían sin embargo poder mostrar que los valores a priori necesarios para fundar la moral existen igualmente, inscriptos en un cielo inteligible: en otros términos, “que nada cambiará si Dios no existe”, y agrega: “El existencialismo piensa, por el contrario, que es muy perturbador (gênant) que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; no puede haber ya bien “a priori” porque no hay conciencia infinita y perfecta para pensarlo”. Del mismo modo ha negado en otro lugar que haya una naturaleza humana porque no hay naturaleza divina que la conciba; por lo cual el existencialismo sólo habla de “condición—no de naturaleza— humana”. “Dostoiewski —prosigue— había escrito que ‘si Dios no existiera, todo estaría permitido’. Este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe”. Pero nos parece que este planteo que tan claro se muestra, corre el riesgo de quedar invalidado por una contradicción formal: al llegar a las conclusiones de su exposición, Sartre las enuncia en un párrafo algo desconcertante: “El existencialismo no es un ateísmo en el sentido de que se desviviría por demostrar que Dios no existe. Declara, más bien: aún si Dios existiera, eso no cambiaría nada; he ahí nuestro punto de vista. No es que creamos que Dios existe, sino que pensamos que el problema no es el de su existencia; es menester que el hombre se reencuentre a sí mismo y se persuada de que nada puede salvarlo de sí mismo, aunque fuera una prueba válida de la existencia de Dios”.

No se ve claramente cómo puede compaginarse la refutación de la tesis de que si Dios no existiera eso no cambiaría nada, con la afirmación de que si Dios existiera eso tampoco cambiaría nada. Tal vez lo que cambiaría y lo que no cambiaría no sean la misma cosa: en el primer caso, la posibilidad de un bien a priori y de valores inscriptos en un

cielo inteligible; en el segundo, la necesidad de que el hombre se persuada de que ni Dios podría salvarlo de sí mismo.

Esto puede significar: a) que Dios no suprime la libertad del hombre, es decir, para usar el lenguaje de Sartre, que no lo salva de estar condenado a ser libre; lo que no es ninguna novedad; b) que, como en el sistema de Plotino, el hombre no puede esperar una “condescendencia” de Dios hacia él; pero tal concepción implicaría una meta y hasta una vía de acceso hacia ella, lo que está expresamente negado por el existencialismo tal como Sartre acaba de explicarlo; y c) que la trascendencia absoluta de Dios no permitiría continuidad ni puente alguno entre el hombre y Dios: así entendida la tesis coincidiría en el plano filosófico con la posición de Kierkegaard y de Barth, aún con la de Heidegger. En éstas se niega que la filosofía, es decir el ejercicio puramente humano del conocimiento, puedan ser una vía de acceso a Dios. Tal relación se salva en los dos primeros en el plano puramente religioso; pero la fe religiosa no es un movimiento que parta del hombre para elevarlo hacia Dios, sino un movimiento “von Gott her” que alcanza y toca al hombre en virtud de la soberana libertad (y aún arbitrariedad) de Dios. Heidegger se mantiene firmemente en el plano de la filosofía: previene contra todo intento de interpretar su proposición sobre la esencia ek-sistente del hombre como si fuera “la transposición secularizada y aplicada al hombre, de un pensamiento expresado por la teología cristiana sobre Dios (Deus est suum esse).”¹⁸ Y esto porque, aunque el hombre pueda “tocar” (*θίγγειν* según Aristóteles, *Metaf.* X 10) al Ser en el *νοεῖν* (que Heidegger traduce por “Vernehmen” = percibir), el Ser no es Dios ni ningún otro ente ni un fundamento del mundo.

LA FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN Y EL MODERNISMO

Resulta así que en todos los autores comentados, la trascendencia no pone al hombre en comunicación con ningún ente: en Heidegger, sólo con la verdad del Ser; en Sartre, sólo con su propio “proyecto”; en Barth, sólo con la misteriosa “relación” con Dios (no con Dios mismo). Es el triunfo de la línea de “ruptura” y de “paradoja” trazada por Kierkegaard. Pero el mismo pensamiento aparece en filósofos que, como Blondel, no están visiblemente vinculados con la filosofía existencial: “Pa-

¹⁸ *Ueber den Humanismus*, cit.

recen rotos, dice Blondel, todos los puentes entre todo lo que tiene una 'naturaleza' determinada, todo lo que ha tenido nacimiento, es decir, todo lo que es contingente y finito, todo lo que vive en el tiempo y en el espacio, y lo que permanece inmutablemente superior, incomunicablemente, según parece. Aún la palabra trascendencia es inadecuada, en la medida en que ella sugiere la idea de un pasaje, de una transición, de una ascensión; pues, por definición, lo sobrenatural es incomensurable con los planos inferiores, de los que está radicalmente y metafísicamente cortado."¹⁹ Pero esta aporía se da sólo en el plano intelectual, no en el orden de la voluntad y la acción: "o el hombre quiere bastarse a sí mismo sin Dios y entonces querrá infinitamente sin querer el infinito, o bien querrá vivir en el infinito y entonces querrá a Dios". Esta posición tan singular de Blondel explica las tesis, igualmente matizadas, de los modernistas, sobre los cuales ha ejercido innegable y reconocida influencia (no por el libro que ahora citamos, que es posterior al auge del modernismo, sino por las ideas afines ya difundidas desde 1893). Para Eduardo Le Roy, por ejemplo, Dios no puede ser objeto de demostración racional o intelectual, y en esto coincide con el existencialismo; pero sí puede ser objeto de conocimiento; y en eso cree Le Roy estar enteramente de acuerdo con las definiciones dogmáticas del Concilio Vaticano: *Deum... naturali humanae rationis lumine... vero cognosci posse*; pues conocer no es lo mismo que demostrar. "Ese texto, dice Le Roy, es tanto más notable, cuanto que el esquema prosinodal decía *demonstrari*, y que esta palabra fue reemplazada por *cognosci* sólo después de una deliberación expresa."²⁰

Y ese Ser indemostrable pero conocible actúa en el hombre; es una Persona que funda la personalidad del hombre: "Dios es la condición misma de nuestra propia personalidad: entregarnos a él es, para nosotros, el medio de llegar a ser, cada vez más, según toda la riqueza de la palabra, una persona... Ahora bien, nos sería imposible entregarnos sinceramente a lo que juzgáramos menor que nosotros, encontrar el fundamento de nuestra existencia personal en lo que pensáramos bajo una forma inferior a la personalidad; categoría lógica, principio abstracto, vaga substancia universal o fuerza cósmica difusa."

Interesa a nuestro objeto ver cómo se propone la realización de la personalidad humana así caracterizada, la apertura hacia la trascenden-

¹⁹ MAURICE BLONDEL: *La philosophie et l'esprit chrétien*, 1er. t. — *Autonomie essentielle et connexion indéclinable*. París 1944.

²⁰ EDOUARD LE ROY: *Dogme et critique*. París, 1907.

cia partiendo de un principio de inmanencia al modo de Blondel, es decir, cómo puede penetrar en el hombre algo que no esté ya en él. A nuestro juicio se trata, en el fondo, de ver cómo es posible conciliar los opuestos polos que aparecen simultáneamente en la célebre fórmula de San Agustín: “interior intimo meo et superior summo meo”.

Según Le Roy, el principio de inmanencia no excluye, sino que implica, que “sea necesario abrazar en un examen inexorable el desenvolvimiento total de nuestra actividad multiforme”, como pide en sus objeciones polémicas el abate Wehrlé. Más aún, se manifiesta enteramente de acuerdo con lo que éste le advierte: “Si se quiere poner cuidado en esto, se reconocerá que el método de inmanencia es exclusivo de una doctrina de la misma naturaleza y desemboca en una inevitable búsqueda de la trascendencia. Lo que se declara inmanente al sujeto, es el postulado de esta trascendencia a la vez obligatoria para él e imposible por él. La cuestión no ha sido llevada en él sino para forzarlo más seguramente a salir de él. No deberá volver a entrar sino después de haber encontrado lo divino sobreagregado que buscaba. Esta misteriosa realidad sólo puede colmar su espera si ella lo sobrepasa prodigiosamente. Ella no puede entonces dejar de ser una importación propiamente dicha en nosotros de alguna cosa infinitamente original y soberanamente enriquecedora”.

Pero el principio de inmanencia excluye, en cambio, a priori y definitivamente, la noción escolástica de “naturaleza”; apoyándose explícitamente en la *Introducción a la metafísica* de Bergson, Le Roy considera tal noción como una ficción abstracta, una entidad lógica, un símbolo conceptual, atribución de una fijeza ficticia a lo que es en el fondo, movimiento y devenir, que termina por convertir en “cosa” lo que es una pura actividad dinámica en el mismo sentido, rico y pleno, en que Blondel entiende la acción. El principio de inmanencia sostiene, no que no exista una verdad trascendente, sino que su asimilación exige una “apetición” inmanente previa, sin la cual una verdad trascendente y extrínseca “sería como un aerolito caído del cielo y que, o bien no nos alcanza, o bien nos rompe la cabeza”. Si se cosifica la naturaleza, la humanidad, o cualquier otro principio espiritual, entonces sí, en tales condiciones, “es claro que hay incompatibilidad irreductible y absoluta entre el principio de inmanencia y la afirmación de lo sobrenatural.”²¹

²¹ LE ROY: ob. cit., esp. cap. *Sur la notion de dogme — Réponse à M. l'Abbé Wehrlé.*

EL PROBLEMA DE LA PERSONALIDAD

Por estos diversos caminos vamos llegando siempre a dificultades que parecen insolubles, para presentar de una manera coherente y racional la perspectiva del humanismo. Creemos que un primer paso previo a la clarificación de esta confusa maraña, debería ser la conquista de algunas posiciones firmes desde las que se pueda hacer la distinción entre "individuo" y "persona". Pues un individualismo extremo debe conducir necesariamente a esta alternativa: o un humanismo cerrado, egocéntrico, y finalmente ahogado, muerto por la asfixia de la total incomunicación; o bien, si se opta por una apertura a la trascendencia, conducirá a la absorción, aniquilamiento y desaparición del yo del hombre, ser finito, en el Ser infinito. Al explorar las vías que se ofrecen, queremos mantenernos firmemente, en esta ocasión, en el plano de la estricta filosofía, omitiendo por consiguiente las soluciones propuestas por la teología dogmática, tales como egregiamente se han dado en San Agustín y, según antes lo hemos visto, en Kierkegaard y en Barth. "La independencia absoluta del hombre, dice Cassirer, que en la teoría estoica es considerada como su virtud fundamental, se convierte en la teoría cristiana en su error máximo. Mientras el hombre persevere en este error no hay posibilidad de salvación para él... Según San Agustín, la razón no posee una naturaleza simple y única, sino doble y escindida. El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, era igual a su arquetipo; todo esto se ha perdido por el pecado de Adán. A partir de ese momento se enturbió todo el poder original de la razón y sola, abandonada a sus propias fuerzas, nunca encontrará el camino de retorno. No puede reconstruirse a sí misma. Volver con sus propias fuerzas a su pura esencia anterior. Para que sea posible semejante restauración es menester la ayuda sobrenatural de la gracia divina."

Si excluimos, pues, por razones de método, este tipo de soluciones, nos debemos atener al correcto punto de partida expuesto por el mismo Cassirer exclusivamente sobre la base de la reflexión natural, humana y filosófica: "La creencia en la simpatía del todo es uno de los fundamentos más firmes de la razón misma, pero la simpatía religiosa es de género distinto que la simpatía mítica y mágica. Proporciona finalidad a un nuevo sentimiento, el de la individualidad. Nos enfrentamos aquí con una de las antinomias fundamentales del pensamiento religioso. La individualidad parece implicar una negación o, al menos, una restricción de esa universalidad de sentido postulada por la religión; *omnis*

determinatio est negatio. Significa existencia finita y mientras no rompamos las barreras de esta existencia finita no podemos captar lo infinito.”²²

Lo finito se identifica aquí con lo individual; es necesario, pues, quebrar las barreras de lo individual para comprender lo infinito. ¿Nos veremos, pues, precisados a decir con Pascal que “le moi est haïssable”, y con Berdiaeff que “es el yo el que debe ser sacrificado, en tanto que la persona debe ser realizada”? Que sea menester sobrepasar lo individual para alcanzar lo personal, es algo que nadie discutirá; que se pueda “sacrificar” y suprimir lo individual y el yo sin grave riesgo para la personalidad misma y por lo tanto para un humanismo realmente “humano” e integral, es ya algo que merece consideración más detenida. El problema de la relación entre individuo y persona ha preocupado bastante en los últimos tiempos, especialmente en cuanto a su repercusión en el plano religioso; pero también en un plano puramente humano, en cuanto se refiere al acto moral según el carácter trascendente de los valores. En este último aspecto valgan como ejemplo las palabras de Francisco Romero:

“El acto práctico espiritual, el acto ético, posee el mismo carácter de plena trascendencia. Podría interpretarse esta actividad trascendente como una fuga de nuestro yo, casi como una disolución o resolución de nuestro ser en lo que no es él mismo, como desmedro y anulación. No hay tal. Lo que origina confusiones semejantes es la irracionalidad, anotada desde el principio, de la trascendencia. El acto trascendente niega en cierto modo la individualidad empírica del sujeto, al determinarse por su objeto, pero afirma en cambio la personalidad del sujeto.”²³ Es decir que el acto moral es a la vez subjetivo y objetivo o bien, lo que en el fondo viene a ser lo mismo, no es ni una cosa ni otra, según Pareyson lo declara para todo pensar: “La vida de la persona es el uso y el ejercicio personal del pensamiento que es de por sí universal. Entre las personas hay comprensión sobre la base común de la universalidad de la razón, pero tal comprensión es siempre una interpretación personal, porque para el hombre no hay razón sino ejercitada personalmente. Tanto, que todo aquello que el hombre piensa es personal y universal, en cuanto personalmente pensado según razón, y personal es también toda filosofía, de modo que filosofía especulativa no existe sino como conciencia de la ine-

²² ERNST CASSIRER: *Antropología Filosófica*, Trad. esp. de Eugenio Imaz, México 1967.

²³ FRANCISCO ROMERO: *Trascendencia y valor*. Buenos Aires, s/f.

vitabile personalidad del ejercicio de la razón y, por lo tanto, como filosofía de la persona a la vez *personal*, no objetiva, lo que significaría no personal, ni subjetiva, lo que significaría no universal.”²⁴

INDIVIDUALISMO Y RELIGIÓN

En el plano religioso, Saulnier ha dedicado un estudio especial al individualismo, en el que profundiza los sentidos posibles del concepto de individuo, así en el mundo físico-material como en el mundo biológico y, finalmente, en el mundo moral. Vista la continuidad indiscernible del mundo natural, todo corte aparece como artificial o, por lo menos, como relativo; sólo podría hablarse de “individuo” como punto central de irradiación hacia el medio, es decir hacia el mundo, las cosas y los otros seres vivientes.²⁵

Lo relativo del concepto de individuo hace insostenible un individualismo extremo en el orden metafísico-religioso; tal individualismo sería comparable a la tesis sofística según la cual el hombre (individual) es medida de todas las cosas; y frente a esta tesis Saulnier recuerda la refutación platónica, no la del *Teeteto* sino la de *Las Leyes* (IV 716): “Ahora bien, Dios es la máxima medida de todas las cosas, mucho más que un hombre, cualquiera que éste sea.” Y en verdad la tesis platónica podría fundamentar la aspiración moderna de un humanismo teocéntrico. Pero si este humanismo es posible, es porque Platón admite una cierta asimilación del hombre a Dios. En esto concuerda el citado pasaje de *Las Leyes* con el del *Teeteto* 176 A: “y escapar es volverse semejante a Dios en la medida de lo posible (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν); y volverse semejante a Dios es volverse justo y santo y sabio.” Y en el pasaje citado de *Las Leyes*: “la praxis grata a Dios y concordante con él... fundada sobre un dicho antiguo, que lo semejante es amigo de lo semejante si éste es medurado; mientras que las cosas desmesuradas no se complacerían entre sí ni a las cosas mesuradas... Así, el que haya de volverse amado para tal Dios, ha de volverse al máximo, según lo posible, semejante a él.” En cambio, tal tipo de humanismo no será posible para quien acentúe hasta el último extremo la “distancia infinita” de

²⁴ LUIGI PAREYSON: *Esistenza e Persona*. Torino 1950.

²⁵ C. SAULNIER: *Individualisme et Religion*. (En “Les Etudes philosophiques”, año 3, nº 1. París 1948.

Dios como lo “absolutamente Otro”. En tal caso habrá que optar entre un humanismo cerrado e individualista o un antihumanismo. Resulta curioso e ilustrativo que Gusdorf recurra a la misma fórmula del “antiguo dicho” invocado por Platón, para sacar la consecuencia contraria: “La naturaleza divina se sitúa en un orden diferente de la naturaleza humana o la naturaleza material, y en rigor no se la podría definir sino por su oposición irreductible a todos los signos que atestiguan las otras realidades. Si, por otra parte, en virtud del axioma antiguo, sólo lo semejante se puede conocer por lo semejante, se ha de preguntar de qué habla el filósofo cuando habla de Dios... Dios no es, quizás, filosóficamente hablando, otra cosa que una ausencia... El Dios de los filósofos aparece como una esencia formal, la posibilidad de un uso límite de las funciones del intelecto, apoteosis de la razón humana²⁶ y conjuntamente descalificación de esta razón. Dios patrocina nuestra incapacidad y justifica nuestras deficiencias, de tal manera que su realidad misma se atestigua paradójicamente por nuestra insuficiencia de ser, que pide ser colmada y funda sobre su pobreza la afirmación de su riqueza.”²⁷

Aún con más fuerza y amplitud que Saulnier destaca Brémond las consecuencias del individualismo religioso. Lo hace al criticar la teología dialéctica de Barth; Barth corta todos los puentes que nosotros arrojaríamos partiendo de nosotros mismos hacia el misterio del ser o hacia el misterio de nuestra naturaleza... Rechaza, pues, no solamente el inmanentismo del protestantismo, sino también la analogía del ser de la teología católica. La teología de este teólogo es la negación de toda teología natural o filosofía cristiana.”²⁸ Tras exponer sus propios puntos de vista, Brémond hace la crónica de la sesión de la Sociedad Francesa de Filosofía (23-XII-933) en la que Pierre Maury expuso las ideas de la teología dialéctica; y señala que en la discusión que siguió a la exposición, Gabriel Marcel debió defender los derechos que la teología católica reconoce a la razón en la inquisición y la aprehensión de lo divino, sin perjuicio de la fe y de su “riesgo”; y que el mismo Brunschwig se encontró por un instante, paradójicamente, de acuerdo con la teología católica contra un irracionalismo radical.

²⁶ Es notable la coincidencia de estas expresiones con las de Karl Barth, *Esquisse d'une Dogmatique*, trad. de Edouard Mauris y Fernand Ryser, Neuchatel. París, 1950, p. 19.

²⁷ G. GUSDORF: *Traité de Métaphysique*, París 1956.

²⁸ ANDRÉ BRÉMOND: *Rationalisme et Réligion*, en “Archives de Philosophie”, vol. XI, cah. IV, París 1935.

“Esta renuncia a lo humano en nombre de la Fe, continúa Brémond, tiene el riesgo de hacerme perder el beneficio de la historia misma del Cristo, de la Encarnación y de la muerte redentora. Y esta fe liberada de lo humano, una vez rotos los puentes, me impide retornar a lo humano, a mi obra de hombre entre los hombres en la historia humana”. Según la concepción individualista de la religión, ésta “ignora y contradice al grupo; es un esfuerzo interior y por consiguiente solitario. Racionalista o antirracionalista, es esta religión celosamente aislada lo que se confunde a veces con el misticismo cristiano... Ahora bien, la mejor respuesta, la más contundente y decisiva, y para el cristiano la mejor salvaguarda del Humanismo, es la Iglesia humana divina, humana sin disminución de su divinidad... Este sentido del humanismo lleva a entroncarlo con lo trascendente como con el supuesto de su posibilidad verdadera y no ilusoria. El reconocimiento del valor absoluto de la persona del prójimo no se podría explicar por el simple humanitarismo. ¿Cómo vería éste el *os sublime* en el rostro del leproso? Para abrazar al leproso como lo hizo San Francisco era menester, dice Arnold Lunn en un artículo reciente de la ‘Clergy Review’ (enero, 1935) ser, no simplemente *humanitario*, sino *divinitario*”. Y el mismo presupuesto se da en el reconocimiento del valor de la humanidad actuante, concurrente en la acción. Eso comporta el valor del medio y de las condiciones terrestres, temporales, de la acción.”²⁹

Valga lo que antecede para advertir la incompatibilidad de un individualismo, así sea el más religioso, que se cierre a la comunicación, o por mejor decir a la “comunidad” con los demás hombres, y un auténtico humanismo. Pero lo que nos habíamos preguntado era, además, si es posible y no peligroso llegar hasta la negación o sacrificio del elemento individual en la teoría de la personalidad.

AUTONOMÍA ESENCIAL DE LA FILOSOFÍA.

Desde este punto de vista nos parece que la teoría de Maritain sobre la personalidad humana y, concordantemente, la de las relaciones de la

²⁹ Debemos señalar aquí una reserva. La forma en que las opiniones de Brémond que nos parecía útil aducir aquí, nos son presentadas en su trabajo, parecen envolver a Barth en la denominación general de individualismo antieclesial y de “irracionalismo radical”, con lo que no estamos de acuerdo. Nos resistimos sobre nuestra apreciación de Barth a lo que hemos dicho en un trabajo anterior (*Sobre algunos problemas religiosos en el existencialismo*. Revista “Humanidades”, t. XXXIV, La Plata, 1954).

filosofía con el saber teológico y la sabiduría mística, podría abarcar, superándolas, las dos líneas que hemos tratado de esbozar a lo largo de este trabajo. Lo individual que se conserva en lo personal; plena autonomía de la filosofía y “unión” vital posible (no necesaria, según interpretamos) con la religión.

La persona es “una substancia individual completa, de naturaleza intelectual y dueña de sus acciones, *sui iuris, autónoma*, en el sentido auténtico de la palabra. Así el nombre de persona queda reservado a las substancias que poseen esta cosa divina, el espíritu, y que por eso son, cada una por sí misma, un mundo superior a todo el orden de los cuerpos, un mundo espiritual y moral que, en rigor, no es *una parte* de ese universo, y cuyo secreto es inviolable aún a la mirada natural de los ángeles”... “El nombre de *individuo*, al contrario, es común al hombre y a la bestia, y al microbio, y al átomo.”³⁰ “La individualización afecta las cosas en razón de lo que las hace distintas de Dios, del Acto Puro. Es la diferencia que proviene de la limitación; no deriva de la *plenitud* ontológica, sino de la *indigencia* ontológica esencial de todo lo que es creado, y especialmente de lo que es material. Es la *diferencia por indigencia*, sin la cual ninguna cosa creada puede existir y que proviene, no de que cada cosa *es* e irradia cierta abundancia de ser, sino de que cada cosa *no es tal* otra cosa de igual naturaleza.”³¹

Así opuestas las nociones de persona e individuo como aspectos de la oposición plenitud-indigencia, infinitud-finitud, aparece su vinculación con la noción de *creatura*, o sea, lo que ha sido sacado por Dios de la nada; de donde resulta que negar la subjetividad y la individualidad es desconocer ese origen desde la nada, en tanto que negar la personalidad es desconocer ese origen divino. El elemento subjetivo no puede entonces separarse de la personalidad. Justamente en virtud de la permanencia de la subjetividad, la vía de acceso a la personalidad y la posibilidad de comprenderla nos es ofrecida sólo por el amor. Y por eso, en contra de la sentencia de Pascal, según la cual no se ama nunca a nadie, sino sólo a cualidades (lo que sólo valdría para las cosas buenas que uno desea para sí), Maritain declara: “Lo que amo es la realidad más profunda, substancial y recóndita, la más existente del ser amado. Todas las cualidades esenciales o accidentales que en Ti conozco no son todavía ese centro:

³⁰ JACQUES MARITAIN: *Trois Réformateurs*, París 1947.

³¹ JACQUES MARITAIN: *Para una filosofía de la persona humana*, Santiago de Chile 1938, cap. 4, “Persona e Individuo”.

Tú.”³² Por eso, aunque no debe confundirse el individuo con la persona, tampoco ha de creerse que ambas entidades sean separables. Sería tan funesta la confusión que sacrificara el individuo a la persona, como la que sacrificara la persona al individuo. Como ejemplo de lo primero Maritain caracteriza a Rousseau, como ejemplo de lo segundo a Maquiavelo: “El maquiavelismo no ve en la persona humana otra cosa que al individuo con su raíz de no ser; ignora la persona como tal, lo cual equivale a decir que niega prácticamente que el hombre ha salido de las manos de Dios y que conserva, a pesar de todo, la grandeza y la dignidad de tal origen”. En cambio, Rousseau toma al individuo por la persona en acto puro: “Los idealistas de la familia de Rousseau niegan prácticamente, ellos también, que el hombre sea una creatura de Dios, pero lo hacen porque no quieren reconocer que el hombre viene de la nada y tiene algo de la nada... Porque si el olvidar que el hombre, como creatura, es decir, creado de la nada, tiene una tendencia hacia la nada, es un error que lleva a divinizar al hombre, el error opuesto llevaría a aniquilar totalmente al hombre.”³³

Es oportuno recordar ahora que si nos hemos detenido tanto en el problema del deslinde y la relación entre individualidad y personalidad, es porque lo considerábamos como uno de los presupuestos necesarios para clarificar el problema del humanismo abierto hacia la trascendencia; es decir, de qué manera el hombre pueda, al mismo tiempo, ser salvado e integrado; salvado por la filosofía, es decir, por la tarea específicamente humana; integrado por la religión que lo “religa” a su origen trascendente. Creemos ver en la concepción de Maritain ese modo de relación profunda, cuando él explica la forma en que la filosofía se vincula a las formas superiores de la sabiduría.

En efecto: “La persona tiene una dignidad absoluta porque está en relación directa con lo absoluto, único medio en que puede hallar su plena realización; su patria espiritual es todo el universo de los bienes que tienen valor absoluto y que reflejan, en cierto modo, un absoluto superior al mundo, hacia el cual tienden. Esta descripción de la persona es la única que da una justificación racional de las convicciones prácticas de todos los filósofos, aún extraños al cristianismo, que tienen un sentido profundo y auténtico de la persona humana y de su dignidad. Ahora

³² ob. cit.

³³ JACQUES MARITAIN: *Los derechos del hombre y la ley natural*. Traducción de Alfredo Weiss y Héctor E. Miri, Buenos Aires 1943.

bien, la razón de esta coincidencia posible entre las filosofías cristianas y las no cristianas reside precisamente en la total autonomía de la filosofía. Pues en sentido riguroso no puede haber, según Maritain, una filosofía cristiana, como no puede haber una matemática cristiana; sólo puede haber una filosofía verdadera o una filosofía errónea, sin más. Pero lo importante es que, por una especie de razón orgánica, sólo una filosofía verdadera puede unirse vitalmente a la sabiduría teológica y a la sabiduría mística, en tanto que una filosofía errónea no puede serlo. Por eso una filosofía verdadera, aún extraña al cristianismo como es la de Aristóteles, puede unirse vitalmente a las formas superiores de la sabiduría; en tanto que puede haber una filosofía surgida en el seno de un auténtico cristianismo y ser sin embargo totalmente errónea, como lo es la “teofilosofía” de Malebranche. Pero tampoco conviene escandalizarse como algunos tomistas ante la sola mención de una filosofía cristiana. Si la filosofía no puede ser cristiana por su esencia, puede serlo por su estado y condiciones de existencia. “Santo Tomás, sin tratar de ella explícitamente, ha tenido una posición de las más netas con respecto a ella. Ha afirmado esta posición no solamente por sus principios sino también por su acción —combatiendo y sufriendo, pues toda su lucha ha consistido en hacer reconocer a Aristóteles y en derribar a Averroes, es decir, a la vez, en hacer reconocer la autonomía esencial de la filosofía y en unirla vitalmente, en un ejercicio humano, a las luces superiores de la sabiduría teológica y a la sabiduría de los santos.”³⁴

LA INTEGRACIÓN EN EL “EXISTENCIALISMO POSITIVO”

Abbagnano enseña esta misma autonomía recíproca entre filosofía y religión, y la acción concurrente de ambas en el pleno desarrollo del humanismo, pero partiendo de un planteo completamente distinto: el de la vinculación entre el análisis existencial y la revelación. Tal vinculación, la única capaz de preservar a la vez la unión y diferenciación entre ambos campos, es la fe; por eso mismo, como es fácilmente comprensible, la fe de que habla Abbagnano no es, específicamente, una fe religiosa; a ésta última la denomina “creencia”. La fe es el triunfo sobre la duda y por lo tanto presupone la duda; sin la posibilidad de la duda no hay verdadera fe. “La fe... es el movimiento por el cual el hombre, dudando de sí y dándose cuenta, mediante la duda, de su finitud, tras-

³⁴ JACQUES MARITAIN: *Court traité de l'Existence et de l'Existant*, París 1947.

ciende hacia el ser.”³⁵ Es inherente al hombre, como ser finito, la posibilidad de la dispersión y del extravío, la falta de coherencia y de unidad. El ser, en cambio, se le presenta como debe-ser, en el sentido de que es todo lo que el hombre debería ser y no es; por eso la trascendencia es la negación de la finitud. “Pero, puesto que el ser como debe-ser está más allá de los límites de su finitud, trascendiendo hacia el ser el hombre trasciende hacia la misma trascendencia que en el mismo acto se le revela como tal.”³⁶

Siendo así, parece que estamos tocando de nuevo la misma paradoja, el mismo carácter contradictorio del humanismo que habíamos encontrado en Heidegger y en Sartre. Porque si la trascendencia es negación de la finitud porque es todo lo que ésta *debe ser y no es*; y por otra parte la fe es el reconocimiento de la trascendencia como el ser verdadero del hombre, resulta que el ser verdadero del hombre consiste en lo que éste debe ser y *no es*. Pero también la fe es el movimiento a través del cual la trascendencia se revela como “lo trascendental *del hombre*”.

Esta paradoja comienza a clarificarse si pensamos que hay posibilidades que *pertenecen* al hombre como finitud; pero si el hombre puede trascenderlas o sobrepasarlas, y si pasando más allá de ellas alcanza el verdadero fundamento de ellas y su propio ser auténtico, es porque éste está constituido por una posibilidad que no *pertenece* al hombre, sino que es el hombre, y a ésta llama Abbagnano *posibilidad trascendental*, constitutiva de la existencia.

Con tales puntos de partida, Abbagnano está ahora en condiciones de determinar con precisión las relaciones y diferencias entre la religión y la filosofía en la realización del humanismo. La filosofía y la religión tienen un mismo origen y un mismo punto de arranque: la fe. La fe implica el realizarse de la existencia en su estructura y es por lo tanto el término conclusivo y final de todo esfuerzo humano. “Fuera de la fe, ni la religión ni la filosofía tienen un significado propio, sino que se reducen a disfraces exteriores a los que la verdadera substancia del hombre permanece extraña. Pero a partir de su común origen, la filosofía y la religión toman caminos divergentes, aunque finalmente se encuentren al término de su desarrollo: la filosofía es la vía positiva y concreta de la *clarificación existencial*; la religión es la vía positiva y concreta de la *revelación*. Tanto la filosofía como la religión realizan un compromiso

³⁵, ³⁶ y ³⁷ NICOLA ABBAGNANO: *Filosofía - Religione - Scienza*, Torino 1947 (Hay trad. esp.).

(impeño) en la existencia, compromiso por el cual la existencia es aceptada y realizada en su significado real y substancial.”³⁷

A la filosofía corresponde por lo tanto lo que Abbagnano llama la interpretación existencial de la trascendencia, a la religión lo que llama su interpretación ontológica. Por la primera el hombre se mueve hacia la trascendencia sólo para reconocerla como la propia posibilidad trascendental. La segunda atribuye la iniciativa del movimiento existencial al ser trascendente, que resulta así extraño al hombre. Por tal extrañeza (estraneita) el ser trascendente asume las determinaciones de:

a) unidad (personalidad); b) perfección; c) eternidad que se obtienen excluyendo del ser trascendente las determinaciones opuestas de:

a) dispersión; b) incompletez; c) temporalidad.

Y así, la concepción trinitaria de la divinidad significa, según Abbagnano, la revelación de Dios como:

a) unidad y Ser del mundo; b) unidad y Verdad del hombre; c) unidad de la comunidad y Espíritu.

La interpretación ontológica y la existencial divergen sólo para encontrarse y reunirse. Su divergencia basta para fundar la autonomía recíproca de la filosofía y la religión; no basta para separarlas y oponerlas. La una (existencial) es la vía de la *búsqueda*; movimiento a través del cual el hombre procede de la finitud a la trascendencia; la otra es la vía de la *creencia*, por la cual la revelación de la trascendencia es acogida como un don divino.

Puesto que la fe constituye la comunidad de origen de filosofía y religión, y que la fe es un empeño existencial, la síntesis de filosofía y religión se hace imposible cuando cualquiera de ellas o ambas dejan de concentrarse sobre tal empeño.

¿Qué significa este abandono para la religión? Si prescindimos de las evidentes diferencias de contexto, fundamentos y tendencias que separan el modernismo de Le Roy del existencialismo de Abbagnano; si tenemos en cuenta, también, la necesidad del filósofo de recurrir a medios de expresión vinculados con el estado temporal y local en que encuentra los problemas de la filosofía, creemos que Abbagnano y Le Roy apuntan en la misma dirección. El primero había escrito: “Ninguna verdad entra

en nosotros sino postulada por lo que la precede a título de complemento más o menos necesario, tal como un alimento que para llegar a ser nutrición efectiva, supone en el que lo recibe disposiciones y preparaciones previas, a saber: el llamado del hombre y la aptitud para digerir". Abbagnano teme que la religión se mantenga rígida sobre sus posiciones ontológicas y se rehuse a proceder hacia el significado existencial de ellas. Esto significaría el confinamiento en la objetividad genérica de un llamado que, repetido en forma igual para todos, no vale más para nadie.

¿Y qué significa el mismo abandono para la filosofía? Que se refugie y atrinchere en una universalidad que le daría el sentido ilusorio de superpotencia y de riqueza; que olvide (y aquí encontramos también una afinidad y coincidencia profunda, aunque poco aparente, con el planteo de Maritain) la finitud, la problematicidad, la temporalidad del hombre, para ver en éste lo infinito y lo eterno. Si la filosofía procede así, tiene que terminar por ver a la religión, necesariamente, como aberración y superstición. "No puede comprenderla porque no comprende la fe, y no comprende la fe porque no comprende al hombre".

La presencia de la fe en ambas instancias hace tan íntima la vinculación vital entre filosofía y religión, que cada una lleva en sí misma algo de la otra, sin que ésto obste a su diferenciación: así es como la filosofía puede comprenderse a sí misma, a la religión y a la fe, y realizarse *como* tal comprensión. Pero precisamente por eso la religión no necesita salir de sí misma para encontrar la filosofía, que está implícita en la misma exigencia de comprenderse en la propia "realización existencial". A su vez la filosofía no necesita exceder ni abandonar su tarea propia y fundamental de "clarificación existencial" para encontrar la base de la religión y reconocerla en su valor. En conclusión: "Filosofía y religión se presentan al hombre como dos alternativas entre las cuales debe escoger; pero, cualquiera sea la que elija, no renuncia a la otra. Cada uno debe hacer esta elección por sí mismo, y cuando la haya hecho, si es capaz de auténtico compromiso, encontrará en el fondo de su camino la unidad de ambas."

El humanismo, que desde la antigüedad clásica hasta los tiempos modernos había constituido una aspiración cultural, una "institutio in bonas artes", un esfuerzo por alcanzar el plano de lo universal, y que como tal podía cumplirse al margen, paralelamente o en forma prescindente, ya sea de los intereses prácticos y técnicos, ya del estudio de las "cosas divinas" como cultivo especial de las "litterae humaniores", ha entrado en crisis y se ha convertido en problema en el pensamiento contemporáneo.

Interpretamos esta crisis como una consecuencia de la transformación de la “paideía” griega en “humanitas” latina primero (tal como lo ha mostrado Heidegger); y más tarde, de la concepción de la trascendencia divina como algo incomunicable y misterioso para esa “humanitas”, esencialmente distinta de ella y sin embargo constitutiva de ella. Hemos señalado que la “paradoja” estaba ya presente en Aristóteles. Gómez Robledo, para no citar sino un ejemplo entre varios, caracteriza la concepción aristotélica justamente con esa palabra, en un contexto que excluye toda referencia al sentido existencial de la paradoja kierkegardiana “Siendo este elemento divino en cada hombre lo principal y lo mejor, la vida señoreada por él con exclusividad será lo mejor del hombre, sólo que no tal vez de acuerdo con lo que es todo el hombre. De este modo, la mejor vida humana sería una vida sobrehumana. Si esto es una paradoja, es en razón de que el hombre mismo lo es, colocado como está, según dijeron los escolásticos, en el horizonte de la creación, y participando por ende, por el plano superior, a dicha línea de atributos que, sin dar acabada razón de él, son con todo su parte mejor.”¹

Pero este problema antropológico-metafísico no puede crear ninguna dificultad insalvable a la “paideía”; la crea, en cambio, al “humanismo” en el caso de que éste, como todo “ismo” implique una exclusión de otra cosa; en este caso, una exclusión de la trascendencia. Esto en el plano filosófico. En el plano religioso, surge la dificultad cuando se interpreta al Cristianismo, ya sea como un esencial humanismo, ya sea como contrario a él y excluyente de él. Podríamos concluir con palabras de Dondeyne:

“¿Es verdad que la fe de Dios ahoga el sentido del hombre y de la historia? ¿Es verdad que la conciencia metafísica y moral muere al contacto con el Absoluto? En principio, debemos responder sin ningún temor, no. En la práctica, la respuesta dependerá de nosotros. Si nuestro recurso al Absoluto es auténtico, si nuestra fe es verdadera vida teologal, apertura a Dios y a través de El, apertura al hombre en la caridad, el cristianismo no puede dejar de desembocar en un humanismo verdadero y saludable. No porque el cristianismo sea primera y principalmente un humanismo, sino porque debe serlo también.”³⁸

³⁸ ALBERT DONDEYNE: *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo*, cit.

DIMENSION HUMANA DE LA TECNICA

EDITH VALLINAS

NACIDA EN LA PLATA. Se graduó de profesora de filosofía y ciencias de la educación en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata. Docente autorizada de la cátedra de filosofía moderna en dicha Facultad. Se desempeñó como profesora —por concurso— en el Liceo Víctor Mercante, dependiente de la Universidad Nacional de La Plata. Ex profesora de introducción a la filosofía y filosofía de la educación en el Instituto Superior de Pedagogía de Pergamino (prov. de Bs. Aires), dependiente del Ministerio de Educación de la Provincia. Actualmente cumple tareas de investigación en el Departamento de Filosofía de la Universidad de La Plata (especialidad: filosofía de la historia). PUBLICACIONES: El hombre y el Estado ("Sapientia", 1953); El punto de partida en la filosofía de Nicolás de Cusa ("Sapientia", 1959), El existencialismo ("Revista de Filosofía", N° 3, 1951).

EXISTE algún motivo por el que una profesora de filosofía pueda sentirse estimulada a decir algo sobre la técnica, hoy, cuando una profusa y rica literatura parece haber agotado su temática? Acaso esta pregunta pueda ser contestada afirmativamente si ese motivo es el de intentar provocar en el lector, en alguna medida, por modesta que sea —y basados no tanto en el contacto personal con la gran realidad de la técnica como en tal literatura— la experiencia del modo peculiar de historicidad que vivimos los occidentales. De este modo peculiar de historicidad, según el cual pensamos, creamos y producimos en los más diversos niveles de la cultura, desde los más ínfimos hasta los más nobles, hemos recibido, según parece, junto a una loable tradición que se afirma sobre el "trasfondo" de los valores morales, intelectuales y estéticos, el gigantesco sedimento de un proceso cuya significación es ambivalente¹: por una parte, la traducción aséptica, abstracta, conceptual y nítida de la realidad —al menos, como aspiración; por otra, el rechazo, contenido en esa misma traducción, de

una constante respecto de la cual parecen fallar todos los sistemas concebidos como norma. Se trata, por supuesto, de este 'residuo' conceptualmente intraducible, del "factor humano" como lo llaman los sociólogos, de la ec-sistencia cuya esencia es su historicidad o su originaria temporalidad creadora, como podríamos decirlo tratando de emplear un lenguaje cuya filiación no necesita ser declarada y de cuyo rigor sólo deben dar cuenta los textos originales. Si traducimos en términos de filosofía las interpretaciones contemporáneas de nuestra realidad —en base a esa precitada ambivalencia— y simplificamos el ambiente espiritual de nuestro tiempo, podríamos hablar, con bastante aproximación, de tres zonas de *insistencia* en el pensamiento actual:

a) En primer término de una insistencia objetivista que remite al antiguo y, por cierto, muy bien justificado presupuesto de una Razón autónoma respecto del hombre concreto. Según se verá en lo que sigue, el término Razón funciona aquí como el recurso o instancia apelando a la cual el individuo se recuperaría de su *alienación* a través del progreso de la Ciencia y de la Tecnología científica. La palabra "objetivista" asignada a una determinada orientación del pensamiento, no tiene nada que ver con el "objeto" o la "objetividad" en cualquier tipo de ciencia; por lo cual, el problema de si se puede, en ciencia, hablar o no de "objetos", no afecta al término en el contexto que nosotros lo empleamos;

b) En segundo lugar, de un pensar preferentemente subjetivista, rico en profundidad y en sugerencias, una de cuyas características es su protesta contra la metafísica escatológica inmanente —subrepticia o no— contenida en todo tipo de racionalismo; tiene un rasgo en común con la corriente de pensamiento anteriormente citada: no puede desprenderse fácilmente —en virtud de su interpretación metafísica de la realidad— de la dualidad objeto-sujeto, interior-exterior, individuo-comunidad, dualidad que constituye su elemento aún cuando el "sujeto" no funcione aquí con el carácter de un sujeto lógico o trascendental;² su protesta contra la

¹ Cfr. HERBERT MARCUSE: *Observaciones sobre una nueva definición de la cultura*, Rev. de Occidente, N° 30, p. 17, 1965.

² Es innecesario recordar que la solución de este dualismo no es lograda por Sartre. La historia reúne, según Sartre, lo que por *esencia* (o sea, desde el 'vamos') está desunido y es antagónico. El parentesco con Descartes es innegable. La denuncia de que sus razonamientos se mueven dentro del marco de la metafísica, siguen teniendo validez. Cfr. SARTRE: *L'être et le néant*, Gallimard, París, 1943; HEIDEGGER: *Über den Humanismus*, Frankfurt, 1947.

El dualismo metafísico siempre termina por hacerse patente como dualismo del "entre". Mi mundo, es, también, el mundo del 'otro'. Ontológicamente, el 'otro', en la medida en que el mundo toma de él su referencia, me separa —teóricamente, por lo menos—, a mí, de mi propio mundo.

Dimensión humana de la técnica

racionalidad técnica y contra la forma de heteronomía que ésta supone, adopta, a veces, un cariz teológico o, ya en las fronteras del pensar riguroso, se vale de la poesía para abrirse a la comprensión de una posible forma de historicidad más acorde con el hombre y denunciar las abstracciones a través de lo “inefable” de la experiencia personal y poética.

c) Una tercera dimensión del pensamiento nos conduce hasta Heidegger. Esto no quiere decir que sólo en Heidegger y en sus discípulos se haya planteado la necesidad de superar el dualismo metafísico. Desde Descartes en adelante, toda la filosofía se aplica a tal superación, con la cual se vincula, según veremos, la superación de la “objetivación alienada”; es decir, la superación *de* la técnica y *en* la técnica, del objeto y del sujeto. La superación se intenta y se logra *metafísicamente* en Hegel —como integración dialéctica en la cual se conservan el Sujeto y el Objeto en lo Absoluto del Espíritu. La profundidad del pensamiento de Heidegger consiste en *denunciar* que la ‘superación’, la ‘humanización’, o la ‘transformación’ del mundo, está siendo exigida y programada desde la interpretación metafísica que se intenta soslayar; lo cual se ve, con entera claridad, en las corrientes marxistas y neopositivistas. La concepción marxista, por ejemplo, no es metafísica por su materialismo, ni deja de serlo cuando se reduce a una teoría económica de la historia. Lo es, por su concepción del hombre como *homo faber*; y porque planifica su salvación a partir de la transformación del mundo —el cual, a su vez, es concebido como ‘objeto’ recreado, como naturaleza humanizada; o sea, porque piensa fundado en un humanismo que decide sobre la esencia del hombre desde la instancia de su racionalidad técnica. Para el marxismo, el ente aparece como material de trabajo, concepción que ya está prefigurada en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.³

En cuanto al neopositivismo, también en él se da la reducción del ‘sentido’ de ser a su determinabilidad ‘objetiva’. Pero la predeterminación objetiva, ya supone la actitud interesada del sujeto cognoscente —lo cual puede ser mostrado por cualquier buen estudio sobre la arqueología de la civilización occidental. La metafísica subyace allí donde la racionalidad “aparece con un lenguaje bien definido, según el cual, a partir de la Razón, es decir, en función del fundamento de las cosas, se instituye un sentido”.⁴

³ HEIDEGGER: *Über den Humanismus*, cit., p. 27.

⁴ Cfr. MARTÍN PALMAERS: *Técnica de la Civilización racional*, Rev. Diógenes, Nº 61, 1968, p.p. 18-25.

Ahora bien: la “cuestión del ser” tiene que ver, precisamente, con la radicalización de la necesidad de sobrepasar el dualismo sujeto-objeto. Es en tal sentido que debe hablarse de un sobrepasamiento de la metafísica,⁵ e incluso, de un intento de experimentar la esencia del hombre (su ec-sistencia = su ser-en-el-mundo) de modo que la exteriorización de sí, y de su creatividad, deba ser interpretada de *modo no-metafísico*, y el mundo transformado, en consecuencia desde el hombre concreto hacia el hombre concreto; o sea, respetando justamente aquello que, a partir de la comprensión del hombre como “animal racional”, deja de ser avistado y tomado en consideración. Desde esta perspectiva se hace necesaria una revisión de lo significado por ciertas palabras cuya ambivalencia ha deparado a ciertos problemas teóricos, aparentemente desconectados de la realidad, una interpretación de lo ‘exterior’ como lo ‘opuesto’, y conducido así a la “reificación”, no sólo del hombre, sino del trabajo o de la obra humana.⁶ Si bien toda simplificación es una parcelación y, por eso mismo, un enunciado no verdadero en alguna medida, como sostenía Hegel, podríamos decir que ciertas palabras tales como tiempo, espacio, cuerpo, ser-del-hombre, mundo, cultura, trabajo, alienación, respecto de las cuales se plantea siempre el problema de su ambigüedad (ser-en-sí; ser-para-otro-que-sí; ser-para-sí) han empezado, en virtud de la conmoción provocada por el pensar ‘cuestionante’ de Heidegger, a ser experimentadas en su unidad, antes de la división que impone la conciencia para organizar en el mundo el proceso requerido por sus objetivos y finalidades. La consecuencia inmediata de este pensar riguroso que ‘cuestiona’ a la interpretación metafísica y al “sentido de ser” propio de la ciencia, es éste: tales palabras comienzan a perder su precisión aparente. Por ejemplo: es muy fácil y muy difícil, a la vez, sostener que *mi tiempo interior* (mi tiempo existencial) se opone al tiempo exterior o histórico; es fácil y difícil porque cualquiera de los dos puede asumir, en ciertas circunstancias, por lo menos

⁵ Cfr. J. VANDE WIELE: *Heidegger et Nietzsche*, Rev. Philosophique de Louvain, T. 66, 1968, p. 486. “La metafísica futura no podrá ser ni un subjetivismo ni un objetivismo...”. Heidegger llama sin embargo “pensar esencial” al suyo, diferenciándolo radicalmente de la metafísica. La ciencia y la filosofía (en la medida en que ésta, como saber del ‘fundamento’, se identifica con la metafísica) no sobrepasan el nivel objeto-sujeto, esencia-existencia. El dualismo persiste en la fenomenología como dualismo “entre” conciencia y conciencia (v. n. 2).

Supera los limitados propósitos de este trabajo, intentar abordar: a) las posibilidades que resultan al admitir el “ser-con” como constitutivo de la existencia humana; b) el estudio comparativo entre el “ser-con” (*Mitsein* en Heidegger), y el sentido no-colectivo del nosotros (la *Wirheit* en Buber).

⁶ Conviene tener presente la advertencia de G. Friedmann: “hay que abstenerse de las definiciones metafísicas o demasiados generales del trabajo”, si con ello se alude a un pensar desvinculado de la realidad. Cfr. FRIEDMANN Y NAVILLE: *Sociología del trabajo*, F.C.E., México, 1963, p.p. 16-18

Dimensión humana de la técnica

una *apariencia* de autonomía; en efecto, yo puedo, proponiéndome —y aún sin proponerme nada— cambiar el curso de ciertos acontecimientos. Pero del mismo modo, el tiempo exterior u objetivo no sólo me *pone*, me *ubica* y me *sitúa* en el mundo, sino que puede inducir mis propósitos y desquiciarme en cualquier momento de mi vida. Dicho de otra manera: *tanta razón* tiene el que defiende la autonomía del tiempo histórico como el que defiende la autonomía del tiempo existencial; el que ve en su cuerpo algo eminentemente propio y “*subjetivo*” como el que experimenta en él la abrupta alienación de sí; *el que categoriza a la técnica como un gratificante esclavo sin alma y el que habla de ella a partir de la esclavitud a que la máquina lo somete*. A partir de mi ser —que no puede ser sino en tanto que se exterioriza— mi ‘exterior’, es decir, yo y también mi mundo, podemos perder autonomía.

Esta pérdida de autonomía de mi ser en tanto que ‘ser-exterior’, es lo que se llama, en determinados contextos, “*alineación*”.⁷ Que yo no pueda existir sin mi exterior, como cuerpo y como trabajo, es un hecho, un hecho que experimento como necesario e irreductible; pero que tal ‘exterioridad’ pueda asumir el carácter o estado de *alienación*, en el sentido que a esta palabra le da Adam Schaff, como un mal posible pero no necesario, un mal *siempre latente* pero cuya instalación no es lógicamente implacable, es lo que obliga —digámoslo ahora con palabras de Heidegger— al cuidado del ser en la ec-sistencia.⁸ El problema de la alienación del hombre en la técnica y el problema de la aparente autonomía de la técnica como proceso alienado que comienza a funcionar solo y se vuelve contra los fines del hombre que la creó, deviene por esta vía del pensamiento, el problema del “*cuidado*” y de la responsabilidad del pensar. De esta última debe hacerse cargo, sin lugar a dudas, alguien atareado en aprender y enseñar algo así como “*filosofía*”.

El título de nuestro trabajo supone dentro de otras posibles órbitas de inserción interpretativa— que se da un uso inhumano de la técnica y que acaso esté dentro de nuestras posibilidades informar sobre los planes

⁷ ADAM SCHAFF: *La alienación y la acción social*, Rev. Diógenes, N° 57, 1967, p.p. 61-76; *Marxismo e individuo humano*, t. Borrás, Grijalbo, México, 1967, p.p. 131-174.

⁸ A tal “*cuidado*” hace referencia —aunque, por supuesto, sin proponérselo— el siguiente texto de Schaff: “La superioridad del orden socialista sobre el capitalista no consiste... en que sea un orden libre de toda alienación, sino en que en el socialismo se dan mejores condiciones para combatir concientemente esa alienación.” (*M. e i. h.*, cit., p. 174).

que se proponen para poner a la técnica al servicio del hombre y evitar el proceso inverso. Sin embargo, parecería que nos desviamos del asunto considerándolo como un problema de “mera” responsabilidad del pensar. Tratemos de aclarar qué se quiere decir cuando se habla de la responsabilidad del pensar.

En el último congreso llevado a cabo en Lausana por la Academia Internacional de Filosofía de las Ciencias sobre el tema “El hombre y la técnica”, representantes de los más diversos campos de la cultura estuvieron de acuerdo, por lo menos, en dos puntos: en que el mundo ha sido profundamente transformado en todos sus niveles por la tecnificación, lo cual nos coloca en una etapa de crisis; el otro punto, asigna a dicha crisis un carácter transitorio y superable dentro de la continuidad de nuestra historia. En otras palabras, se tiene fe en un humanismo que resulte enriquecido por los infinitos aportes que la técnica proporciona día a día.

No hace mucho, en una reseña sobre el libro que reúne las comunicaciones presentadas a dicho congreso leímos lo siguiente: “Si bien hay que reconocer que todos los análisis tienen el mérito de haber intentado comprender a la civilización técnica desde adentro y en su aspecto novedoso, irreductible a todas las otras formas tradicionales, puede objetárseles que no hayan explicado la crisis actual del hombre, el cual, condicionado por una cultura de masa, no logra encontrarse auténticamente consigo mismo; y también, no justificar el motivo por el que pueda esperarse llegar a una planificación con vistas a la libertad y no a la formación de hombres-robots, de acuerdo a la alternativa planteada por Catemario”.⁹ A la autora de la reseña le parecen precarias las reformas propuestas en los campos educacionales y políticos. Un condicionamiento histórico que ha creado el estado de desencuentro del hombre respecto de sí mismo, la desorientación oculta bajo el verbalismo coherente de las literaturas humanistas —aún allí donde la responsabilidad del pensar exige revisar las definiciones tradicionales y denunciar su insuficiencia—, y las asombrosas exigencias científicas de una planificación que racionalice el uso de la planificación, ponen al descubierto que la transformación del mundo no basta, si tal transformación continúa operándose desde la interpretación unilateral de la realidad a partir de la cual se cumple la historia de Occidente. Vivimos “el momento en que el hombre se apresta a asumir el poder sobre la tierra”, dice Heidegger en un curso pronunciado en la Universidad de Friburgo durante el semestre

⁹ *Giornale di Metafisica*, N° 2-3, 1970, p. 324.

Dimensión humana de la técnica

1951-1952.¹⁰ Nietzsche es el primero que piensa desde adentro la “voluntad de poder” involucrada en la metafísica que nos condiciona históricamente y que también a él lo abarca; piensa en sus consecuencias y su voz suena apocalípticamente.¹¹

Para el pensamiento occidental, dice Heidegger, el hombre es el *animal racional*. “Por la razón el hombre se eleva sobre el animal, pero de tal manera que en todo momento tiene que mirar hacia abajo a la altura del animal, para someterlo, para dominarlo”.¹² El superhombre es el hombre que se pone en condiciones “para ser en el futuro el amo de la tierra”, es el que administra las posibilidades de dominio que otorga al hombre la total transformación técnica del mundo y de la vida.¹³

Novalis había dicho una vez que por un paso que avanzara el hombre en el terreno de la técnica debería adelantar por lo menos tres en el de la ética. Hoy sabemos que en el aparato técnico y en el sistema de vida que prevalece a su luz, mora el progreso; pero el progreso “en el sentido que no implica valoración alguna”, en el sentido en que empleamos la palabra cuando hablamos de una “reacción en cadena”.¹⁴ “El dominio técnico, en realidad, es tal vez el único en el que la noción de progreso conserva todo su sentido”, dice Marcel.¹⁵ *La razón en que abunda la técnica no se opone en absoluto al imperio de la barbarie.*

Las relaciones entre el incremento de la técnica en los últimos cien años y “la transformación que ha experimentado durante ese mismo período el modo de enjuiciarla”, han sido referidas suscitadamente por Hans Zbinden: salvo las voces de algunos pocos escépticos, la creencia mesiánica en el paraíso montado por la técnica, era una constante del temple civilizado antes de la primera guerra mundial. La fe en el automatismo de la riqueza total y masiva se desplomó durante la contienda. Posteriormente, la segunda guerra desató el miedo y el estupor: la técnica parecía ser “la amenaza de la humanidad que se destruía a sí misma... y condenaba a la naturaleza a una devastación irremediable”.¹⁶ Los gritos de

¹⁰ *¿Qué significa pensar?*, t. Kahemann, Nova, 1958, p. 59.

¹¹ *it.*

¹² *it.*, p. 60.

¹³ *it.*, p. 61.

¹⁴ HANS FREIER: *Teoría de la época actual*, Labor, 1958, p. 263.

¹⁵ *Decadencia de la sabiduría*, EMECE, 1955, p. 25; Cfr. Herbert Marcuse, *cit.*, p. 264.

¹⁶ *La advertencia de la técnica*, Rev. Humboldt, N° 8, 1961, p. 9.

Cassandra provenían de las páginas de Jünger (*La perfección de la técnica*), Aldous Huxley (*Viejo muere el cisne, Un mundo feliz, Mono y esencia*), Orwell (“1894”), etc. El coro, como dice Zbinden, contestaba apelando a la vieja instancia de los valores “humanitarios y religiosos”.

Ahora bien: las situaciones se repiten. Y si no hay llamado a la razón que consiga conjurar el miedo o disipar el entusiasmo cada vez que el progreso técnico se hace público y detonante, no es menos cierto que frente a los diagnósticos y pronósticos extremistas es inevitable esperar la propuesta de una tercera posición. Leamos la del mismo Zbinden. La cita se ajusta a nuestro cometido: “Sería equivocado y absurdo dejarse arrastrar por el menosprecio de lo material y técnico. Su dinamismo es tan irresistible, como sus productos nos son necesarios. Pero es preciso sobreponerles una fuerza formada por valores universales, que nos lleve y nos guíe, valiéndose de una imagen del hombre para alumbrarnos el camino. Durante mucho tiempo se impuso el *homo faber*, después fue el *homo sapiens*; pero ya ninguno de ambos es suficiente. Ahora hace falta el *homo humanus et religiosus*, en una forma más concreta que nunca; el hombre, cuyos impulsos espirituales vuelvan a ser equivalentes al elevado conocimiento científico y técnico de nuestra época, y que, protegido por la fe más profunda, se abandone a la corriente de energía de la eternidad; el *homo cosmicus* que, como en otro tiempo el Dante, vuelva a convertirse en peregrino de las estrellas”.¹⁷.

Lo que aquí se dice es exacto. Pero lo es en la medida en que responde a lo que deseamos oír cuando formulamos ciertas preguntas, confundidos por la misma situación que nos lleva a interrogarla.

Empero, las terceras posiciones no pueden evitar ya el parpadeo de nuestro representar, condicionado por el estímulo que promete la paz mediante la guerra, fomenta la delación en nombre de la seguridad, construye con discursos elaborados formas de equilibrio individual y social inexistentes.

Frente a lo abstracto de estas ‘terceras posiciones’, Heidegger —combatido por una lógica implacable, aunque no tan rigurosa como para admitir su propia extracción metafísica— nos induce a tomar conciencia de la situación en que nos encontramos.

¹⁷ *ib.*, p. 15.

Lo que Heidegger pueda hacer aquí para iluminar nuestra ambigua relación entre nosotros y la técnica es muy difícil de decir en unos pocos párrafos. Empero, si escamoteamos su nombre, acaso no nos quede otro camino que el de resumir los resultados de la valoración 'optimista' de la técnica, oponerlos a los resultados de la valoración 'pesimista', y terminar nuestra síntesis con una frase de exaltación de lo "verdaderamente humano" que encubra la mutilación con que funcionan estas palabras, aún allí donde se han hecho, para aclararlas, los más honestos esfuerzos.

La época de la técnica, nuestra época, es la culminación de la historia occidental, que se cumple como historia metafísica; tal historia se inicia con el acontecimiento capital que *pone* al hombre en la ec-sistencia: el desocultamiento del ser como *idea*. La metafísica como acontecimiento radical de la ec-sistencia significa que el ser se desoculta originariamente como *lo que se presta* a la actitud interesada, lo que *se ofrece* para ser regido y dominado por el hombre. En tal sentido, puede decirse que todo el pensamiento occidental está marcado por el destino de la *sujeción* del ser. Al acontecer tal *sujeción* el ser queda *sujetado*, es lo que está expuesto al dominio o disposición de alguno. El sujeto, a su vez, es este alguno o "algo" indiscriminado que puede enseñorearse sobre las cosas y los hombres visibles. El pensamiento metafísico queda marcado por el destino de la *sujeción* de todo lo que es; antes de Descartes, se desenvuelve bajo la forma de una metafísica de la sustancia (*subjectum*); a partir del *Cogito* como una metafísica de la *subjetividad*; o sea, como una forma de pensamiento que sólo permite al ente una sola forma de revelación del ser: ser según la determinación de un Yo lógico o trascendental.¹⁸

Podemos intentar decirlo de otra manera. La metafísica, como disciplina filosófica, es la ciencia del Fundamento, la ciencia del Fundamento último de las ciencias. A lo menos como aspiración, eso es lo que ella es.¹⁹ Tal fundamento metafísico es siempre un ente experimentado en su

¹⁸ HEIDEGGER: *Nietzsche*, 2 vol., Pfullingen, Neske, 1961. II, p. 450: La palabra sujeto (*subjectität*) debe acentuar este hecho: el de que si bien el ser se manifiesta a partir del *subjectum*, no por eso acontece como necesariamente determinado a través de un Yo. ("Ded Name *Subiectität* soll betonen, dass das Sein zwar von *subjectum* her, aber nicht notwendig durch ein Ich bestimmt ist").

¹⁹ Esta afirmación contradice solo en apariencia a esta otra: "La metafísica no es una disciplina filosófica especial ni un campo de divagaciones: es el acontecimiento radical en la existencia misma." Lo que intentamos señalar es que la pregunta por el ser del ente y el desocultamiento del ser a partir de su determinabilidad como *idea* signa los orígenes de la historia occidental que se desenvuelve, indistintamente, como metafísica y como ciencia; como un saber del fundamento que olvida el ser y, por consiguiente, el hombre cuya esencia es la ec-sistencia, el ser-ahí. Cfr. HEIDEGGER: *¿Que es Metafísica?*, t. Zuburi, Séneca, México, 1941. p. 57.

ser-objetivo, es decir, en su ser-para-un-sujeto: un ente capaz de otorgarle a este sujeto la seguridad o firmeza de su representar. La interpretación metafísica del ser se da en la Idea platónica, en la sustancia de Aristóteles, en la esencia que reconduce al pensar al Ente Increado de los Escolásticos, en el Dios que se identifica con el principio de Razón suficiente (Leibnitz), en la Idea cartesiana de Dios como garantía de la concordancia entre el pensar y la existencia —con lo cual ya estamos en el plano de la metafísica de la subjetividad. Ahora bien: la historia del ser, experimentado como fundamento, llega a su culminación en Hegel. ¿Cuál es la diferencia entre Hegel y sus antecesores? En Hegel, lo contingente, es decir, el tiempo, es asimilado a lo Absoluto del Espíritu o la Razón. El Saber o la Ciencia no segregan de sí lo temporal y lo histórico como siendo lo irracional; o, lo que es lo mismo, como siendo lo irreal en cuanto lo no reductible al principio de identidad.

Para Hegel la identidad (como principio de Razón, como identidad entre el sujeto y el predicado de la proposición) es, como sabemos, identidad del resultado. La Razón Dialéctica absorbe en sí lo que no-es; o sea, asume el tiempo. Pero también lo consume pues, aún para Hegel, lo contingente no es sino lo que la Razón, a la altura del animal, mira desde arriba para dominarlo.

Cuando, en virtud de su persistente unilateralidad, hace crisis la experiencia metafísica del ser, tal crisis se manifiesta poniéndose en cuestión el principio del fundamento.

Para Hegel, la esencia significa, sobre todo, dos cosas:

- 1) *esencia* es el ser que *va* hacia el fundamento;
- 2) Esencia es lo *ya-sido*; o sea, *lo que tiene que haber sido siempre para que algo sea lo que es.*²⁰

El ser va hacia el fundamento, según Hegel, a través de la existencia finita (*Dasein*); o, como suele traducirse operando dentro del contexto hegeliano, a través del ser-determinado. La existencia finita o determinada debe poner en la realidad (o sea, en la autoconciencia), por el camino de la objetividad, lo que el Espíritu es por esencia; es decir, debe poner en la realidad, lo que siendo esencialmente, es, *por esencia*, lo ya-sido que todavía no-es (según el modo de la Existencia).

²⁰ Cfr. HARTMANN: *El idealismo alemán*, t. Estiu, Sudamericana, T. II, p. 305.

Heidegger ve la esencia del hombre en su ec-sistencia;²¹ y piensa a la ec-sistencia como un ir (el ser) hacia el fundamento. Empero, el fundamento ya no se identifica con la esencia entendida como lo ya-sido. Hegel había puesto el tiempo dentro de la esencia. Por consiguiente, la esencia tiene una historia, pero tal historia será siempre una historia ya-sida, un tiempo fuera del tiempo, una historia sin historia.

Una historia pensada a la vera del tiempo: esto es lo que Heidegger entiende por historiografía.²² Sin lugar a dudas, es propio del hombre este vivir excéntricamente, tornándose “uno” abstracto, en la opinión y en la ciencia. Pero la ec-sistencia no sale nunca de su círculo temporal. Ella es la que crea, sufre, canta, vive, muere. El primer gran paso de un pensar riguroso no puede ser pues el tornarse abstracto, elaborando complicadas constricciones conceptuales; debe ser el respeto inmediato a tal ser-en-camino, la fidelidad al acontecer y a la finitud, al tiempo real, a la historia viviente.

Así, debe ser entendido por historiográfico, todo pensar que piense el fundamento como lo ya-sido; o sea, también el que arranca, como el de Hegel, desde el *a posteriori* de su experiencia especulativa.

Como a menudo nos lo recuerda Marcel, la inteligencia siempre se ha sentido cómoda en su mundo de abstracciones. Cuanto más alta es la especialización, tanto mayor es la abstracción, y tanto más arraigada la comodidad. Pero la agilidad de la inteligencia en su movimiento abstracto, no siempre parece guardar relación con la radicación del hombre en el mundo concreto.

Cuando se dice que Hegel es un historiógrafo, no se dice nada despectivo. Se señala que la filosofía hegeliana de la historia, es la historia

²¹ Escribimos ec-sistencia para señalar lo pensado como el *ser-ahí*, y diferenciarlo de la existencia pensada por el existencialismo, es decir, según el modo de las categorías metafísicas tradicionales. Cfr. *Über den Humanismus*, cit., p.p. 12-19.

²² Cfr. HEIDEGGER: *Ser y Tiempo*, t. Gaos, F.C.E., 1951, p.p. 492-502. Acerca del alcance de la crítica de Heidegger al “concepto hegeliano del tiempo”, cfr. YVAN DUBSKY: *Sobre el concepto de Tiempo en Hegel y Heidegger*, Rev. Eco, Enero 1968. Dubsky reconoce que la problemática del ser y del tiempo descubre una yuxtaposición —sin mediación posible, en sentido hegeliano— entre ciencia y “humanización”. Nos encontramos frente a una separación entre *ciencia y pensamiento humanista*, entre “cientifismo” y “llamado puramente existencial”.

Creemos que Heidegger intenta *sobrepasar* la metafísica, lo cual, no es lo mismo que “superar” la oposición en sentido hegeliano. Tal sobrepasamiento comienza con la pregunta acerca de si la identificación entre historia y progreso técnico-científico es la *única forma posible de historicidad*.

del ser que, a sí mismo, se destina a un pensar que se piensa en la determinación, *ya* señalada, de la *idea*. La historia es, así concebida, el proceso de autoafirmación y autodesarrollo de la subjetividad, que se hace, ella misma, su propio objeto.

El predominio de la Idea, en cuanto ella significa la alienación más radical, promueve o determina la protesta de Marx. Marx es quien piensa más profundamente, desde Hegel —es decir, historiográficamente— la dimensión esencial de la historia. Marx experimenta la Metafísica como una historia unilateral y abstractiva, cuyo destino conduce implacablemente a la *apatridad* del hombre moderno. Por eso, porque experimenta el *extrañamiento* del hombre, por que ve en el “espíritu objetivo” construido por la filosofía, la morada ideológicamente adecuada para un Hombre inexistente, “la visión marxista de la historia (*Geschichte*), es superior a las demás historiografías (*Historie*)”.²³ El *extrañamiento* (*Entfremdung*) y la *apatridad* (*Heimatlosigkeit*), constituyen la experiencia histórica más radical y profunda del “olvido del ser” —olvido sobre el que descansa el destino metafísico del hombre occidental.

La exigencia de Marx es bien conocida. El hombre debe hacer de la tierra la morada del hombre. Debe, pues, transformar el mundo. Empero, la transformación exigida por Marx es *ya* una interpretación en la que sigue estando retenida la condición metafísica del pensar.

Es preciso dar el salto, y empezar por la transformación del pensar mismo. En tal comienzo, no es un paso adelante el que debe ser dado, sino un paso atrás. Hay que remontarse hasta los orígenes del pensar, ver qué hay detrás de la determinabilidad del ser como *idea*. La misma historia occidental, cuya unilateralidad estamos experimentando, nos obliga a retroceder hasta los albores del pensar. Puesto que el ser se desoculta en la determinabilidad de la *idea*, hay que pensar lo enigmático de tal hecho, el desocultamiento mismo (*aletheia*). La *aletheia* se ha “anticipado a la historia de la filosofía”, “se ha sustraído a la determinabilidad filosófica”, y es lo que exige, actualmente, “ser escudriñado por el pensar”.²⁴

La transformación del pensar reconduce, pues, a pensar la esencia misma de la *aletheia*; a pensar en la esencia de la interpretación unilateral del ser como *idea*; a pensar en la esencia de la Razón, la cual, al im-

²³ HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, cit., p. 27.

²⁴ HEIDEGGER: *Hegel y los Griegos*, Rev. Eco, noviembre 1960. p. 37.

Dimensión humana de la técnica

perar sobre el tiempo vivo del hombre, termina por cancelar la historicidad real, por encubrir la creatividad de la ec-sistencia.²⁵

¿Pero qué es esto de encubrir la historicidad esencial de la ec-sistencia? Significa no dejarnos ser en lo que somos. Significa no dejar ser a lo que debe ser. Tal deber ser no necesita de difíciles fundamentaciones ni complicados tratados de ética y axiología. Tal deber ser surge como acontecer en lo abierto del mundo y en lo oculto de la época —en lo que pugna por ser desocultado; esto es, en lo que *da que pensar*.

LA ESENCIA TÉCNICA DE LA CULTURA OCCIDENTAL

“No podemos dar un paso, iniciar una actividad, llevarnos un trozo de pan a la boca, ni siquiera pronunciar una frase, sin comprometernos con la técnica en cuerpo y alma.”²⁶ ¿Cómo dejar, pues, de preguntar por la esencia de este suceso histórico —la técnica— por el cual hay ec-sistencia según un modo determinado del ec-sistir, el del hombre contemporáneo ‘occidental’, arrojado no en un mundo cualquiera, sino en un mundo precisamente técnico? No se trata de preguntar, por separado, por la técnica o por el hombre. El “suceso” debe ser experimentado desde su pertenencia a la ec-sistencia en la historicidad del ser mismo. La pregunta se cuestiona en estos términos: el “suceso” histórico es, en nuestro caso, el mundo técnico moderno, y pertenece a la estructura de la ec-sistencia actual. Cuando se dice que el “suceso” pertenece a la estructura de la ec-sistencia, no se dice, todavía, que la técnica sea el producto del hombre como sujeto actuante, ni tampoco que el hombre sea el producto del proceso que culmina en la ‘era tecnológica’. Se dice: la técnica moderna acontece como irrupción del ser, tal como la pregunta por el ente marca los orígenes de la historia occidental.²⁷ El “suceso” no pasa simplemente: *me pasa y nos pasa*. Cuando experimentamos la dimensión histórica de la ec-sistencia ya no somos simplemente espectadores. Un

²⁵ CFR. HEIDEGGER: *Über den Humanismus*, cit., p.p. 25-28; *La Tesis de Kant sobre el ser* (1962) en *Ser, Verdad y Fundamento*, t. García Belsunce, Avila, Venezuela, 1958, p. 89; *Martin Heidegger in Gespräch*, publicación bilingüe de la entrevista del Prof. Wisser, de la Universidad de Maguncia, con Heidegger, con motivo del octogésimo aniversario de éste, Rev. de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, N° 25, diciembre de 1969, p.p. 130-139.

²⁶ DONALD BRINKMANN: *El hombre y la técnica*, Nueva Visión, 1955, p. 16.

²⁷ HEIDEGGER: *¿Qué es metafísica?*, cit., p. 57; *Introducción a la Metafísica*, t. Estiu, Nova, 1956, p.p. 37-45.

hombre ha sido muerto en Biafra; yo he sido muerto, yo lo he matado. Tal o cual guerra no es lo que el camarógrafo recoge y yo registro, a mi vez, en la pantalla. No es solamente lo comentado y publicitado en los periódicos. De alguna manera, yo, mi mundo, nosotros, estamos siendo jugados en ella. En la pregunta por la esencia de la técnica, no está en juego precisamente la técnica, sino nuestro destino, el cual, a su vez, ya está siendo destinado por la técnica:

- ¿No es verdad que hay entes de modo tal que predomina la determinabilidad que los desoculta como siendo objetos para un sujeto?
- ¿No es verdad que tales sujetos y objetos son considerados por el pensamiento tecnológico como lo disponible para ser usado, como fuente de recursos, como unidad productora y consumidora?
- ¿Qué pasa entre la técnica y su creador, en el sentido de que puede ser experimentada como “un saber de salvación” y como una amenaza?
- ¿El hacer técnico no encubre y, por consiguiente, reconduce a una más originaria forma de historicidad, una forma no identificable con la Historia de la Razón?
- ¿Cuál es, respecto de la técnica, la situación de nosotros, latinoamericanos?

Dijimos que preguntar por el “suceso” histórico (en nuestro caso, el acontecer de la verdad en la *técnica moderna*) era, asimismo, preguntar por la ec-sistencia (o sea, por el hombre actual, instalado en un mundo tecnológicamente dispuesto o determinado). La pregunta nos ha reconducido, por igual, al mundo, como lugar donde predomina el develamiento (hoy, la “tecnicidad” de nuestro modo peculiar de ser) y al hombre, de quien es la responsabilidad del cuidado del ser en la ec-sistencia.²⁸

El hombre contemporáneo se ve a sí mismo, en su esencia, como un ser “sobrenatural”. El ideal de nuestra época técnica es el *Super-man* de las

²⁸ Cfr. PÖGgeler: *La pensée de Heidegger*, t. Simón, Aubier-Montaigne, p. 340; 401; Müller, *Experience et histoire*, Louvain, 1959, p.p. 155-156; Wisser, *Responsabilidad y cambio histórico*, t. Presas, Sudamericana, 1969, p.p. 389-390.

series televisivas, un “superhombre” que arrasa con el viejo mago de las historietas, todavía dispuesto a responder por lo adeudado a las fuerzas o poderes ocultos o naturales, usados por él en la creación y transfiguración de las cosas. Sin embargo, frente a tal concepción de sí, el hombre experimenta que todo lo que es y, por consiguiente, también él mismo, es visto como ‘valor de uso’, como lo que puede ser transformado, almacenado y utilizado en la producción de bienes —una producción indefinida destinada a causar y configurar el mejor, el más racional de los mundos posibles. Así es, por lo menos, en teoría. Para el punto de vista de la tecnología, todo lo que es, tiene sólo dos posibilidades: o es medio, o es fin. Pero todo fin se convierte, a su vez, en medio para otro fin, y así sucesivamente. En esta mediatización y manipulación de todo lo que es, el hombre, que veía en sí la condición del creador, es, él mismo, manipulado, y su condición rebajada al estado de “reserva”. Debemos notar las relaciones y diferencias entre el *tiempo de progreso* en el que el hombre debe caer, destinado *desde afuera* por el pensamiento tecnológico, y la *temporalidad* (historicidad) creadora o poética: el hombre “sobrenatural” no se relaciona armónicamente con la naturaleza y el mundo; por el contrario, pierde su radicación y su lugar dentro de la *physis* —del ser desocultado como naturaleza, como *permanecer naciente*.²⁹ Esta pérdida es sentida como *apatridad*. El hombre de la tecnología ve al otro, y es visto por el otro, como fuente de producción, como depósito de recursos. La ec-sistencia, por esencia fundadora, como vimos más arriba, por esencia inaugurante y poética, termina *por caer* dentro del tiempo de la ciencia o del concepto. *El hombre de la tecnología es un hombre sin historia; o, mejor dicho, es el hombre cuya historia es el programa de racionalización y perfeccionamiento progresivo de todo lo real, en el cual, en el mejor de los casos, tendría las más amplias garantías para salvarse en lo “orgánico de su esencia”, y por esta vía, como necesario objeto de reposición.*

Es preciso entender que esta descripción de lo que pasa no debe ponernos en contra ni en favor de la técnica. Nuestra obligación consiste en saber de qué es capaz la técnica moderna y si nosotros hemos pensado suficientemente en ella.

Para Heidegger, la técnica no es solamente un mero *hacer* ni tampoco un *instrumento*. Es uno de los modos en que la *verdad acontece*, una

²⁹ HEIDEGGER: *Die Frage nach der Technik*, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1951, p.p. 12-44; *Über den Humanismus*, cit., p.p. 5-7.

manera de *abrirse* el mundo y el hombre a la existencia, una forma de desocultamiento del ser. La *techne* está originariamente vinculada a la *poiesis*, lo cual hace del técnico una especie de poeta que desoculta lo encubierto y revela un mundo en forma inaugural. Ahora bien: la técnica antigua mantenía su vinculación con la *poiesis* y su armonía con la *physis*. La *poiesis* es el *producir* que acontece en la naturaleza como *physis* y en la obra artesanal como *techne*. La armonía con la *physis* no significa que no se usa la materia. Se usa la materia, pero se asume la responsabilidad de este uso, se asume la deuda como lo adeudado a la tierra y a la *physis*; y, en realidad, como lo adeudado a todos los elementos que han hecho posible la realización de la obra. Tal asumir, deja ser, en lo que es, a lo que se presta y ofrece para ser usado.

La técnica moderna y contemporánea dejan de ser poéticas cuando la armonía con la *physis* es reemplazada por la voluntad, la conciencia y la ilusión de dominio sobre la misma. Un molino de viento transforma la fuerza del viento en la energía mecánica que muele el grano. Mas en todo este proceso, se lo deja, al viento, ser él mismo; además, el viento sigue siendo la causa, el responsable de la energía generada. Pero todavía hay algo más importante: el molinero no puede caer nunca en la "ilusión de dominio" que al técnico moderno le otorga, por ejemplo, el funcionamiento de una planta hidroeléctrica.³⁰ El primer momento del proceso de modificación experimentado por la tecnología pre-científica es la pérdida del sentido de la *aitia*, de la "causa" según el modo griego de pensarla. Para el hombre moderno, la causalidad y la instrumentalidad son la misma cosa; y si él, como *hacedor*, ocupa el centro de la causalidad, no es de extrañar que el hombre sea entendido como herramienta. Pero esta concepción de sí como causa, y de la casualidad como instrumento, terminará por transformarse en una concepción del ser, según la cual ya no se permitirá a los seres manifestarse en lo que son, sino ser en el proceso de dominio y producción que el hombre determina.

Mas el paso de la técnica poética a la técnica moderna, sólo puede llevarse a cabo mediante la ciencia. Antes de que el ser pueda ser determinado por su valor de uso, o su valor instrumental, la naturaleza tendrá que estar *ya ontológicamente preparada* para manifestarse como lo manipulable, lo que provoca la acometida del hombre. La determinación matemática de las cosas, es el punto de arranque de este proceso de acondicionamiento del ser. Sobre esta base matemática, el ser se convierte en *ob-*

³⁰ Cfr. HAROLD ALDERMANN: *Heidegger; Technology as phenomenon*, The Personalist, II, 1970, p.p. 535-545.

jeto científico. Sin embargo, la objetivación científico-matemática retiene la máscara de la neutralidad, la independencia ontológica de los objetos de la ciencia. Dentro del *Gestell*, es decir, dentro del marco de la destinación histórica del pensamiento tecnológico en el que estamos implantados, no sólo desaparece el ser detrás de la objetividad, sino la objetividad detrás del ser-recurso, fuente de producción, depósito de energía de la cosa o persona.³¹

Lo estamos viendo: la historia occidental sigue sobre los carriles de la interpretación del ser como *idea*. La idea es lo conceptualizable, es lo que hace de la cosa un instrumento lógico para la planificación del sujeto. Pero en tal interpretación no hay todavía una conversión del ser (en *idea*) en virtud de la cual el ser mismo resulte monopolizado por la idea. Pero si tal interpretación es encubierta hasta convertirse en la esencia del ser e identificarse con ella, debe resultar, necesariamente, la negación del “dejar-ser”, en su ser, a las cosas mismas.³² La unilateralidad del pensamiento occidental consiste en que niega, a la cosa misma, en su acontecer, en su ser temporal y concreto, en favor de la racionalización progresiva de todo lo real —afirmación que vale para toda la historia de occidente, aún allí donde las mismas interpretaciones que la razón hace de la razón, la hacen aparecer en sus significaciones diversas y aún opuestas; y también allí donde la dialéctica entre lo abstracto y lo concreto, encubre, con su Historia de la Razón, el hecho capital de la historia de occidente: el desocultamiento del ser como *physis* y su interpretación como *idea*: la *sujeción de la historicidad, a la historia unilateral de la sujeción del ser a la Razón*.

Para el pensamiento occidental, lo que no puede ser pensado según la necesidad lógica del concepto —o sea, en su determinabilidad para la

³¹ Sobre la significación del *Gestell* y los problemas que acarrea su traducción, cfr. Wisser, cit., p.p. 336-337, n. del t.

³² HEIDEGGER: *Introducción a la Metafísica*, cit., p. 212. Para la comprensión de las relaciones entre la metafísica y la esencia técnica de la cultura occidental, así como para disipar el prejuicio de que el pensar de Heidegger está *contra la objetividad*, es decisivo este pasaje: “De hecho, no se puede negar que la interpretación del ser como *idea*, resulta de la experiencia fundamental del ser entendido como *physis*. Es, como dijimos, una consecuencia necesaria de la esencia del ser, concebida como *permanecer naciente*. Pero en ella nada hay de un alejamiento o de una decadencia del origen. No la hay, por cierto.

Pero si lo que es una consecuencia esencial se encubre hasta convertirse en la esencia misma y se la pone en lugar de ella, ¿qué ocurre? En este caso, la decadencia está allí; y, en su madurez, producirá consecuencias peculiares. Así aconteció. Lo decisivo no consiste, en general, en que la *physis* se caracterice como *idea*, sino que ésta aparezca como la única y decisiva interpretación del ser.” No se está “contra” la objetividad; se señala la unilateralidad contenida en la identificación entre *ser* e *idea*, como si la *idea* fuese la única forma posible del acontecer del ser; es decir, la única forma en que la verdad acontece.

destinación científico-tecnológica de lo real —carece de la dignidad ontológica suficiente como para merecer la destinación del “verdadero” pensar. Por eso, el tiempo es tenido como una “forma de la intuición”, es el “devenir intuído”, o un parámetro en el dominio de las ciencias físico-matemáticas.

Para no perder de vista la continuidad de la metafísica, es preciso tener en cuenta que la historia de la *sujeción* (del ser a la *idea*) sufre, sin dejar de ser ella misma, una modificación decisiva para la instalación tecnológica del pensamiento. En efecto, a partir de la metafísica de Descartes, el hombre no será sólo el que retiene, de la *physis*, la “presencia constante” (*idea*) de su siempre renovado *permanecer naciente*; no será sólo el que ve en la naturaleza, en los seres y las cosas, lo avistable como *subjetum* o *hypokeimenon*, es decir, el ser realizado como presencia de la sustancia individual —o sea, la sustancia que se deja pensar como el posible sujeto lógico de una proposición. No. A partir de Descartes, él mismo, el hombre, entendiéndose como Razón o como Espíritu, se convierte en el *hypokeimenon*, en el *subjetum* por excelencia. “La sustancia pensante es el principio ontológico y epistemológico, el fundamento de toda certeza y, en general, de todo ser.”³³ La metafísica de la *sujeción* (de la *Subiectitat*), pasando por la metafísica de la *subjetividad* (*Subjektivität*), culmina en la metafísica de la *voluntad de poder*, de Nietzsche.³⁴ El deseo de imperar, la necesidad de dominio, atraviesa la máscara de “neutralidad” del concepto, transformado en la ostentosa necesidad de aplastar a la Razón para afirmar la vida. Nietzsche intenta la instalación de su pensar en el tiempo, pero su “antiplatonismo” no consigue deshacerse de lo ‘eterno’, de la *idea* mirando a la cual la *temporalidad originaria* del hombre y su mundo, terminará por pasar desapercibida. Tal es la significación de la tesis del *eterno retorno de lo mismo*.³⁵

³³ J. VANDE WIELE: *Heidegger et Nietzsche*, cit., p. 463.

³⁴ HEIDEGGER: *Nietzsche*, II, p.p. 14-16; 266-270; 283-291.

³⁵ Cfr. J. VANDE WIELE, cit., p. 439, a fin de percibir la continuidad metafísica del pensamiento de Nietzsche, a pesar de su “antiplatonismo”: “Los mundos inteligibles, es decir, suprasensibles, de las filosofías anteriores, que constituyen, según ellas el fundamento y el sentido del devenir, son concebidos, respectivamente, por Nietzsche, como un *ensamble* de posición de valores. Es aquí donde se opera la transformación radical que sufrirá, con Nietzsche, el concepto de lo inteligible. Para comprender la ontología de Nietzsche, es preciso ver que esta posición de valores está fundada en un principio ontológico —es decir, en la voluntad de poder— que para Nietzsche es el ser del ente en el sentido que él le asigna cuando lo considera, esencialmente, como devenir ininterrumpido. Nietzsche somete al ser, en sentido platónico, al devenir. Este ser se vuelve relativo y es reducido a una condición para el incremento de la voluntad de poder. Frente a las filosofías intelectualistas, para las que el valor es dominado por el mundo inteligible, en Nietzsche, el mundo inteligible es absorbido por el valor —que sólo puede ser comprendido en función de la voluntad de poder y el incremento de la misma. A la luz de lo que antecede, se vuelve evidente la aversión de Nietzsche por Parménides y su predilección por Heráclito.”

“Como la metafísica de la voluntad de poder de Nietzsche, la tecnología, aunque no sea conciente de ello, hace explícito el dominio del hombre sobre el ser”.³⁶ La “tecnicidad” contemporánea es una forma de acontecer la verdad: el ser se desoculta en la técnica como “fondo” o “reserva”. Pero en la medida en que el pensamiento tecnológico no deja ser a los entes sino como lo manifestable a la consideración de la ciencia y de la tecnología científica, la técnica contemporánea es “un imperio que se cumple no sólo sobre los seres, sino también sobre todos los modos de revelación del ser.”³⁷

El ‘imperar técnico’ tiene pues este significado: es el ‘imperar’ de la Razón sobre el hombre que a sí mismo se ve desde la Razón como a “lo” animal. Pero el hombre es él mismo y, por eso, *todo humanismo resulta insuficiente*. No es un animal con espíritu o historia. No es una bestia a quien se le concede la oportunidad de oponerse a la naturaleza, como persona. No es un cuerpo al que se le asigne un alma inmortal, ni menos todavía un ser-natural-individual que deba sucumbir bajo el dominio de la Razón. La *dignidad humana* le adviene al hombre por la vigilancia que él debe cumplir respecto del ser.

Esto quiere decir: él debe vigilar que se deje a los seres en lo que son. Allí donde algo impera hasta el punto de ser impedido el ejercicio de este vigilar, allí donde el pensar ha perdido la condición de un pensar que cuestiona a los fundamentos sobre los cuales descansan los discursos de los que imperan, la sumisión acontece y la pregunta es tenida por improcedente.³⁸

El pensamiento de Heidegger, lejos de intentar arreglos forzados o proponer soluciones apresuradas, apela con un interrogante a la responsabilidad del pensar:

“¿Estamos habilitados para equiparar, sin más, el mundo de la ciencia técnica y del ser?”³⁹

La *denuncia* es clara: estamos siendo destinados desde una instancia que pretende ser absoluta —el único sonido audible del ser.

³⁶ ALDERMAN, cit., p. 541.

³⁷ Cit. por Alderman, p. 544.

³⁸ HEIDEGGER: *Über den Humanismus*, cit., p.p. 5-8.

³⁹ Cit. por Alderman, p. 544.

Sin marchar a la zaga de Heidegger, y sin aparentar conocerlo demasiado —pues la honestidad intelectual aproxima a los hombres, aún a los que parten de diversos y aún opuestos puntos de vista— Brinkmann ve, a través de la historia que culmina en la utopía tecnocrática, la constante de un proceso cuyos fundamentos onto-teo-lógicos ponen en evidencia una interpretación religiosa (en el sentido de una religiosidad solapada, de una concepción escatológica de la historia) desde la cual se construye y, una vez construida, es experimentada la técnica. Según Brinkmann, detrás de la racionalización de todo lo real, se oculta “el impulso irracional de conseguir la propia salvación”.⁴⁰ Pero entonces, la interpretación de la técnica como autoredención, como negación de la finitud en lo Absoluto de la Razón técnico-científica, es un sustituto de la fe que envenena no sólo la verdad de la técnica, sino también la verdad de la fe. Una apelación a la responsabilidad del hombre concreto (no al *sujeto de la ciencia*), a la responsabilidad para construir, con toda modestia, un mundo genuinamente humano “donde no ejerza su seducción el utópico delirio de grandeza del *homo factivus*” resume sobriamente el mensaje de Brinkmann.

También Hans Freier, con lenguaje y recursos próximos a la experiencia cotidiana, advierte en el progreso técnico —en la medida en que dicho progreso se identifica con la esencia del hombre, y la esencia del hombre con la Razón, es decir, con lo que el pensamiento tecnológico experimenta como historia esencial— la hipertrofia de la historia verdadera: “Hay que contar con la posibilidad de que la historia se hunda cada vez más en la enajenación y termine en ella... La historia podría muy bien producir un progreso en el cual ella misma tendría su fin... ¿Acaso la vida, en el dominio orgánico, no anuncia con gran crueldad esa posibilidad?”⁴¹

Si es preciso extraer una consigna, diremos, en primer lugar, que hay que erradicar el prejuicio, históricamente condicionado, y de índole estrictamente metafísica y onto-teo-lógica, de que la técnica es, o la vía de la autoredención, o de la irremediable perdición del hombre. No se trata de abandonar la técnica, sino de no abandonarnos a la técnica. Se trata, además, de distinguir entre un proceso técnico enajenado y deshumanizante y un progreso, orientado por el hombre mismo, hacia la humanización de la sociedad. El problema, hoy, parece ser el problema de

⁴⁰ BRINKMANN, cit. p.p. 120-123.

⁴¹ *Teoría de la época actual*, cit., p. 257.

Dimensión humana de la técnica

las relaciones “entre” el hombre y el hombre, y no el de la relación entre el hombre y el mundo, el hombre y la naturaleza, el hombre y Dios, el hombre y la sociedad. Dentro de esta perspectiva, que no es precisamente la del sujeto-objeto, propia de la metafísica, debemos pensar en una actitud que se haga *responsable*, sin que el pensamiento deje de ser, donde debe serlo, representativo, científico y racional.

Pero, ¿en qué se diferencian la actitud metafísica o científica, de la actitud responsable? La “responsabilidad dialógica” de Buber alude precisamente a esto, a su notable diferencia respecto de la conducta pantécnica —la cual debe ser entendida como el manejo de una situación humana “desde afuera”. Acaso este problema, el de la responsabilidad, nos conduzca a una transformación del pensar, transformación que adquiriría significado si la percepción tomase, ella misma, la forma del acontecer. La voz del ser habla, hoy, sin lugar a dudas, por la instancia del hombre deficitario.

Pero su palabra aflora, también, en el pensar que *denuncia* y cuestiona las respuestas convencionales, se deja oír cuando escucha la atención expectante del que vigila y cuida la condición humana; y en los grandes poetas, por cuya *lengua habla* lo que acontece:

Pues poco preparado

está nuestro planeta

para la alegría.

.....

Habrá, pues,

que transformar el mundo,

para después cantarlo.⁴²

* * *

⁴² MAIACOVSKI: *Elegía por la muerte de Esenin* (1925).

Ya lo hemos dicho: el "imperar" del pensamiento tecnológico no se da sólo como lo que impera sobre los seres; se da como lo que impera sobre el destino mismo del ser, como si fuera la única forma posible de acontecer la verdad.

Mas si es la única forma posible, ¿por qué no he de ser yo quien impere sobre el otro? A tal pregunta nos conduce la metafísica que culmina en la voluntad de poder.

En cambio, el pensar del poeta, se condensa en estos términos:
¿Estamos, en verdad, transformando el mundo,
de tal manera que podremos cantarlo?

Huelga decir que para nosotros, latinoamericanos, la situación es singular: necesitamos de la técnica para *desarrollarnos*. Acaso podamos destinar la técnica a nosotros, y no destinarnos nosotros a la técnica.

LA FILOSOFIA EN LA ERA DE LA TECNICA

EUGENIO PUCCIARELLI

PROBLEMAS FILOSÓFICOS Y SITUACIONES HISTÓRICAS

NACIDO EN LA PLATA. Graduóse de médico en la Universidad de Bs. Aires y de doctor en filosofía en la de La Plata, en cuya Facultad de Humanidades dictó introducción a la filosofía. Fue discípulo y amigo de Alejandro Korn y Francisco Romero, figuras señeras de la filosofía a las que ha dedicado diversos estudios. Fue decano de la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán y profesor contratado en la Universidad Central de Venezuela y de Puerto Rico. En la actualidad es director del Instituto de filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Dirige "Cuadernos de Filosofía", editados por dicha Facultad. Ha dictado conferencias en todas las universidades del país; en las alemanas de Maguncia y Heidelberg; en las de México, Bogotá y Guatemala. Su producción bibliográfica —libros, artículos— es muy rica. Ha consagrado estudios a Herder, Kant, Hegel, etcétera.

SUELE repetirse, y en algunos casos con no disimulada complacencia, que los problemas de la filosofía son eternos. No hay inconveniente en dejar vacante el significado de la prestigiosa palabra eternidad, que para unos designa una especie de tiempo que progresa imperturbable sin detenerse jamás, y para otros evoca la existencia de un mundo mágico adonde pugnarían por refugiarse todas las cosas que por naturaleza están condenadas a ser caducas. Sea como fuere, al calificar de eternos los problemas de la filosofía se pone énfasis en su constante reiteración a lo largo de la historia, aspirando a mostrar que no se trata de cuestiones baladíes, de vigencia efímera, fruto de una curiosidad indiscreta que se complace en agravar las dificultades que salen al encuentro de los hombres en todos los terrenos. Más bien se quiere señalar que se trata de asuntos que afectan a la humanidad y que, por lo tanto, resultan inseparables de la naturaleza de cada individuo y, de paso, ayudan a entenderlo en lo que tiene de profundo y permanente. Es propio del hombre filosofar.

es decir, inquirir por su ser y su destino, interrogar por la realidad, el saber y la acción. Y será tanto más hombre cuanto con más decisión y energía se enfrente con este haz de preguntas inaplazables y se esfuerce por encontrar respuestas que satisfagan su irreprimible afán de saber.

Estos interrogantes surgen en todos los tiempos, pero no siempre irrumpen de la misma manera, ni en el mismo orden, ni el medio y el momento proporcionan el contexto metaproblemático que ayuda, si no a resolverlos, por lo menos a entenderlos cabalmente y penetrar en su sentido más recóndito. Distinta es la situación del hombre colocado en aquella etapa histórica en que no se había desprendido aún de la naturaleza, que vivía en equilibrio con un medio que si a veces se tornaba hostil por lo común era acogedor, y la de este otro, contemporáneo nuestro, que desenvuelve sus actividades en un mundo completamente transformado por obra de técnicas muy avanzadas y donde la vida exhibe la inequívoca figura de lo artificial. Aquí ha dejado de hacerse oír la voz espontánea de la naturaleza, para no resonar más que la estridencia de los instrumentos forjados para emanciparse de ella. ¿No se ha señalado, repetidas veces y con profusión de ejemplos, la influencia que el paisaje ejerce sobre el espíritu? Sin caer en las exageraciones del positivismo que pretendía explicar toda obra humana apelando a la concurrencia de tres factores —la raza, el medio y el momento—, bastaría recordar las consideraciones de Hegel a propósito de los tipos de mentalidad según que el hombre viva en la altiplanicie, el valle o el litoral. Cada paisaje impone, por así decirlo, un repertorio de actividades en función de los medios que proporciona y de las resistencias que suscita. No es imposible que la mentalidad acabe por dejarse condicionar por esas diferencias.

El prodigioso desarrollo alcanzado por la técnica, fundada sobre la ciencia moderna, ¿no ha transformado por completo el mundo en que se desenvuelve la vida humana? ¿No ha penetrado, acaso, en los pliegues más recónditos de los organismos vivientes, modificando también su comportamiento biológico? ¿Qué proyecciones sobre la mentalidad de los hombres es dable esperar de los cambios sobrevenidos en el mundo de hoy? De transformaciones tan radicales ¿será posible desprender consecuencias que afectan a la filosofía?

Sería ingenuo suponer que los problemas filosóficos, por ser eternos, están sustraídos al tiempo y giran en una órbita ajena a los cambios de las situaciones históricas. Con sólo recordar que la filosofía es 'hija de su tiempo' y que, en tal carácter, se constituye como la 'conciencia de la época', se habrá mostrado su íntima conexión con la historia. Es

cierto que también se ha insistido en señalar que el filósofo pertenece a un tipo humano caracterizado por la capacidad para desentenderse del contorno más inmediato y de los requerimientos utilitarios, que condicionan la visión, por lo demás muy estrecha, de la mayoría de los hombres. Igualmente su vocación por la totalidad y su afán de expresarla en términos intelectuales lo aparta del común de los hombres que se satisface con una visión fragmentaria de las cosas. Pero este doble apartamiento no lo arroja fuera de la historia ni lo exime del compromiso de interesarse también por los cambios sobrevenidos y que a veces lo afectan hasta el extremo de cercenar sus libertades e impedir el desarrollo normal de sus investigaciones, cuando no de pagar con la vida el precio de la independencia de su doctrina, como en los casos de Sócrates o de Bruno.

La eternidad de los problemas no evita que estos se planteen siempre dentro de una situación histórica determinada y por obra de una personalidad que, en sus aspectos moral e intelectual, difiere de otras. En todos los tiempos, como respondiendo a las imposiciones de una ley inexorable, la filosofía ha estado animada por el alma del hombre que la profesaba. No otra cosa se empeñaba en sostener Fichte al insistir en el hecho de la "filosofía que se profesa depende de la clase de hombre que se es". Más allá de las fórmulas verbales con que se expresa, todo sistema de ideas está montado sobre un eje personal. ¿Acaso reaccionan de la misma manera, no sólo frente a la apreciación de los hechos, sino frente a su mero tomarlos en cuenta, el conservador y el revolucionario? Uno, apegado al pasado y a su estilo de vida y pensamiento, se aferra a formas ya vividas y pensadas, y se empeña en afirmar su vigencia en todo momento del tiempo, en tanto que el otro, más sensible a la crítica y ávido quizá de novedad, se vuelve hacia el porvenir y se empeña en abrir nuevas rutas a la vida y al pensamiento. No es extraño que, frente a la irrupción de la técnica con todo su cortejo de consecuencias, el primero mire con nostalgia hacia el pasado, maldiga lo nuevo y sueñe con resurrecciones imposibles, y el otro, sin cerrarse al presente, se esfuerce por arbitrar los medios para asimilar la novedad y convertirla en instrumento de liberación.

LA IRRUPCIÓN DE LA TÉCNICA Y SUS CONSECUENCIAS

El fenómeno de la técnica, que sólo mereció tímidas alusiones en la mayoría de las obras de los pensadores de otros tiempos, no podía

pasar inadvertido en el nuestro. La razón no ha de buscarse sólo en el hecho de que las reflexiones sobre la cultura se hayan repetido con frecuencia e incitado a incluir nuevos dominios de objetos, al lado de los ya tradicionales del lenguaje, el arte, la ciencia, la religión, el derecho. Más bien ha de buscarse en la extensión del fenómeno de la técnica, que ha impregnado todos los sectores de nuestra civilización, sin excluir al hombre mismo, la transformación que ha operado en el mundo y su considerable incidencia sobre la mentalidad de los hombres. Esto explica que las miradas se vuelvan hacia la técnica desde todos los sectores del pensamiento de hoy: vitalismo, fenomenología, existencialismo, marxismo, etc. Ilustran este aserto los nombres de Bergson, Simmel, Spengler, Ortega y Gasset, Marcel, Jaspers, Scheler, Heidegger, Spranger, Horkheimer, Marcuse, Schischkoff y Romano Guardini, entre otros.¹

No siempre la técnica ha mostrado el mismo rostro a lo largo de la historia de la humanidad. Quien se disponga a registrar sus formas e intente señalar los períodos de su evolución no podrá desatender sus vínculos con el hombre y, sobre todo, su función en la vida del individuo y las variaciones de la atención que se ha prestado al fenómeno. Así lo ha hecho con ejemplar claridad Ortega y Gasset² al distinguir la técnica del azar, la técnica del artesano y la técnica del técnico. En la primera el hombre no se da cuenta que entre sus capacidades figura la de plegar a sus deseos la naturaleza, modificando el curso espontáneo de sus procesos con el auxilio de instrumentos que prolongan las funciones de los órganos de su cuerpo, hecho que está al alcance de cualquiera de los individuos que componen un grupo humano. No ocurre lo mismo con la segunda, que consiste en el ejercicio de una serie peculiar de actividades por ciertos hombres —herrero, albañil, zapatero, etc.—, que poseen un adiestramiento especial e instrumentos también especializados. Pero sólo en la última el hombre produce, no ya instrumentos que extienden, perfeccionan o especializan sus capacidades naturales, sino máquinas que actúan por sí mismas, cada vez con mayor autonomía, y

¹ De la bibliografía general sobre la técnica, ya copiosa y en constante aumento, destaco sólo los textos que han sido expresamente consultados al redactar estas páginas: MANFRED SCHRÜDER: *Philosophie der Technik* (München & Berlin, Oldenburg, 1934). LOUIS COUFFIGNAL: *Les machines à penser* (París, Ed. de Minuit, 1952). PIERRE DE LATIL: *La pensée artificielle* (París, Gallimard, 1953). G. BERGER y otros: *Politique et technique* (París, P.U.F., 1958). GEORGE FRIEDMANN: *Sept Etudes sur l'homme et la technique* (París, Ed. Gonthier, 1966). DONALD BRINKMANN: *El hombre y la técnica* (Buenos Aires, Ed. Galatea — Nueva Visión, 1955). GILBERT SIMONDON: *Du mode d'existence des objets techniques* (París, Aubier, 1958). KOSTA AXELOS: *Marx, penseur de la technique* (París, Ed. de Minuit, 1961).

² ORTEGA Y GASSET: *Meditación de la técnica*, en *Obras completas*, 3ª ed. (Madrid, Revista de Occidente, 1955), tomo V, p.p. 319-375.

producen objetos. En este estadio surge una nueva conciencia de la técnica: por primera vez el hombre aparece colocado en una situación distinta desde que advierte que sus posibilidades ya no tienen límites. De las etapas en que la técnica se circunscribía a la manipulación y a la maniobra, con auxilio de instrumentos artificiales, se ha pasado a la etapa de la fabricación de instrumentos por medio de otros instrumentos. A poco que se analice se descubre detrás de todo ello que cada una de las técnicas especializadas que el hombre ha inventado, no es más que la concreción de la forma general técnica de la vida humana.

La técnica es un método que abre ilimitadas posibilidades materiales al hombre de nuestros días, pero, por desgracia, es en sí misma una forma hueca, incapaz de determinar el contenido de la vida. De ahí resulta que los años en que en la historia prevalece la técnica son también los más vacíos. Al invadir nuestra existencia la técnica ha creado un mundo distinto de la naturaleza y ha alterado de tal manera la condición del hombre, que éste ha acabado por supeditarse a sus exigencias convirtiéndose en un apéndice de la máquina que él mismo ha contribuido a inventar. La técnica encierra, pues, tremendos peligros.

GABRIEL MARCEL Y LA IMPUGNACIÓN DE LA TECNOCRACIA

Es pueril abominar de la técnica en nombre de la vida espontánea o de la posibilidad de un ilusorio regreso a una edad de oro, hundida ya en el pasado. La técnica impregna los aspectos más vitales de nuestra civilización, hasta el punto que se identifica con ella y nos arrastra en su incontenible movimiento. El menosprecio que algunos sienten por la técnica proviene de la confusión que consiste en formular juicios de apreciación, en este caso negativos, sobre las consecuencias de sus efectos, sin advertir que se juzga al instrumento olvidando la mano que lo empuña. Dejándose deslizar por esta pendiente y partiendo del contraste entre los adelantos técnicos, en más de un sentido portentosos, y el estancamiento y aun el retroceso espiritual de nuestro tiempo, se acaba por atribuir al éxito de la técnica la claudicación moral que afecta a amplios sectores de la vida contemporánea. El sofisma oculto en este modo de razonar salta a la vista cuando se analizan con rigor los factores en juego. En sí misma, la técnica es moralmente neutra: está 'más allá del bien y del mal'. ¿Cómo pretender que sea responsable de los abusos que se cometen en nombre de fines que le son extraños?

La técnica es hija de la razón y constituye la expresión más alta de su capacidad para entender las cosas desde el punto de vista de su posible utilización y dominio. Al introducir el orden de un procedimiento regular en los esfuerzos espontáneos del hombre, no siempre coordinados con eficacia, y al multiplicar la fuerza de su brazo, la técnica ayuda a vencer las resistencias de la materia. Si a eso se agrega la seguridad de un progresivo perfeccionamiento de los instrumentos técnicos, las ventajas que proporciona resultan incalculables. Desprenderse de ella equivaldría a retroceder a la prehistoria. ¿Qué contemporáneo nuestro se arriesgaría a intentar semejante proeza? Sólo una catástrofe mundial, cuya posibilidad no está por desgracia excluida, podría privar a la humanidad de este ingente medio de liberación.

Pero sería mezquino apreciar a la técnica sólo por las ventajas materiales que proporciona. Adelantándose a este juicio, Gabriel Marcel³ subraya el valor positivo de la técnica, que, trascendiendo el provecho que brinda su auxilio, es también fuente de una alegría sana y noble porque fortalece la conciencia de un poderío sobre el mundo material, realidad subalterna, que, al ser dominada por el hombre, puede subordinarse a los fines del espíritu. Y, al lado de esta influencia moral, ¿cómo negar el rigor que la técnica inculca al espíritu, cuando traza de antemano y con extrema precisión los caminos que conducen al éxito en la acción, los más breves y de acceso directo y seguro? Contemplada desde este ángulo, la técnica influye saludablemente sobre el hombre al estimular el arraigo de virtudes morales, que nunca pueden ser indiferentes y que al transformarse en hábitos condicionan el resto de la conducta.

Todo enriquecimiento comporta también su parte de riesgo: una civilización nacida bajo el signo de la técnica y dominada hasta en sus menores detalles por preocupaciones de esta índole, ¿no terminará por canalizar la mentalidad de los hombres en el sentido que ella prescribe y tornarlos ciegos para otros aspectos de la realidad y aun de la propia vida personal? Un hombre consagrado en forma absorbente al ejercicio de la función técnica ¿no corre el peligro de olvidar todo aquello que la consideración estrictamente técnica invita a desechar? Los hábitos mentales adquiridos en contacto con las funciones técnicas ¿no incitarán a aplicar a los hombres los procedimientos que resultan eficaces en el

³ GABRIEL MARCEL: *Etre et avoir* (París, Aubier, 1938), p.p. 270-278; *Homo viator* (Id., 1945), p.p. 157-159; *Le mystere de l'etre* (Id., 1951), I, p.p. 160-162; *Les hommes contre l'humain* (París, La Colombe, 1951), p.p. 46-47, 63-64.

ámbito de las cosas? La mentalidad tecnocrática no podía dejar de despertar las críticas de Marcel.

Al transformarse, por obra de la incidencia de la técnica, las relaciones del hombre con el mundo, la vida y la sociedad, surgieron factores que han configurado un nuevo tipo de mentalidad, llamada tecnocrática y cada día más difundida. A ella suelen imputarse algunas de las limitaciones que conspiran contra la formación armónica de la personalidad del hombre de nuestro tiempo. Llama la atención, en primer término, la aceleración de los ritmos vitales que impone nuevos comportamientos y, correlativamente, modos inéditos de apreciar la realidad y juzgar el valor de la cultura y la inserción del individuo en el cuerpo social. La prisa parece ser la consigna de la época: toda actividad ha de desarrollarse velozmente, porque el individuo se ve requerido por un número tan crecido de tareas que no podrá cumplir con otro ritmo. No sólo el trabajo, también el estudio y el goce participan de igual aceleración. Ya no es posible detenerse duraderamente ante ningún objeto, ni prolongar una emoción delicada, que pronto será sustituida por otra tal vez más enérgica. El individuo, presa de agitación febril, convertida en segunda naturaleza, resbala por la superficie de la realidad, en el curso de una existencia trepidante, ansioso por alcanzar lo antes posible una meta en la que tampoco habrá de detenerse. Hay un culto de la velocidad por la velocidad misma, como si el medio que facilita el acceso a fines más altos se hubiera transformado en fin con olvido de aquello a que estaba subordinado. La actividad intelectual —información, investigación, reflexión—, devorada por la prisa, se degrada en operación mecánica.

Una preocupación utilitaria preside todas las operaciones de la mentalidad tecnocrática: sólo entra en el campo visual lo que puede ser útil, y en la explotación de las riquezas naturales se procura obtener el máximo rendimiento con el menor dispendio de esfuerzo. Esta selección de los objetos del mundo real, inspirada en un criterio unilateralmente pragmático, que desdeña todo lo que no se traduce en resultados aprovechables, ¿no terminará por embotar la sensibilidad artística y anular el sentido de lo religioso?

Donde la técnica goza de la supremacía, el mundo se convierte en una cantera de fuerzas destinadas a ser sometidas a una voluntad de dominio. El instrumento que asegura ese resultado es la máquina, que para la mayoría de la gente inspira un culto casi idolátrico. La vida intelectual

y estética queda supeditada a los estímulos que difunden los medios técnicos —radio, televisión, prensa— organizados por una mentalidad que se rige inconscientemente por intereses económicos, cuando no por mezquinas preocupaciones políticas de grupos que, siempre por la violencia, disfrazada o descarada, se han apoderado del poder o aspiran a conquistarlo. Ya no queda lugar para el examen desapasionado y la persuasión fundada en razones, sino para la propaganda que difunde sus consignas e impone sus productos, y el sofista, con las ventajas que le proporciona la técnica, desplaza sin conmiseración al filósofo.

Rasgos de la mentalidad tecnocrática son el desarraigo y la declinación de la vida interior del individuo. El lazo que antaño unía al hombre con el mundo, a través de la adherencia al terruño, se ha aflojado hasta extenuarse y, en la mayoría de los casos, desaparecer. El contorno inmediato, que antes era objeto de simpatía y de comprensión llena de afecto, se ha tornado indiferente, y el individuo se siente como 'arrojado' en un lugar fortuito en razón del vínculo precario que lo une al medio: la vigorosa expansión industrial de ciertos centros urbanos atrae a los hombres del medio rural y los encierra en ciudades extrañas o los condena a cierto nomadismo. Ya no arraigan duraderamente en el nuevo medio y lo abandonan cuando se modifican las condiciones del trabajo o las ventajas del salario. Todo esto trae el éxodo y, como corolario, el aflojamiento de las relaciones humanas, no sin consecuencias sobre la armonía y la integridad espiritual de los individuos. El mundo ya no es un espectáculo que brinda satisfacciones de índole vital o estética, sino el objeto de una conquista y una dominación, y el nuevo intercambio entre el hombre y las cosas no es de orden vital sino mecánico. De ahí la tristeza del hombre contemporáneo, especialmente en las grandes urbes. De ahí también la necesidad de aturdimiento, de olvido de sí mismo.

KARL JASPERS Y LO DEMONÍACO DE LA TÉCNICA

Atento a todas las vicisitudes de la historia contemporánea, Jaspers ⁴ no podía dejar de considerar las cuestiones de la técnica y, sobre todo, las consecuencias de su irrupción en el mundo moderno, tanto en Occidente como en los países ajenos a esa órbita. La técnica se le aparece co-

⁴ KARL JASPERS: *Origen y meta de la historia*, trad. F. Vela (Madrid, Revista de Occidente, 1950), p.p. 107-136, 137-152; *La fe filosófica ante la revelación*, trad. G. Díaz y Díaz (Madrid, Gredos, 1968), p.p. 53-61, 295-296, 332-334, 471-474.

mo problema a propósito del ser del hombre y en un contexto filosófico en que se contraponen las exigencias de la autoridad y de la libertad. Con el propósito de formular un planteo correcto, Jaspers distingue una técnica originaria, que pertenece al ser del hombre y que era compatible con un mundo cuya autoridad se imponía al individuo, tanto por su pre-existencia como por su perduración, y, por otra parte, la nueva técnica fundada en la ciencia de la naturaleza, que extiende de manera incontenible su influencia sobre cosas y personas, transformando sin cesar el ambiente en que transcurre la vida del hombre y el individuo mismo.

Su análisis parte de la convicción de que autoridad y libertad son inseparables, al menos dentro de la cosmovisión de Occidente y desde hace algo más de dos milenios y medio. La libertad, que está lejos de ser omnipotencia y arbitrariedad, no es posible sino por medio de la autoridad. De esta última espera el hombre la dirección global de su vida, tanto en el orden moral como jurídico, político y religioso. La irrupción de la técnica ha quebrantado esa dirección y la ha sustituido por la organización técnica del trabajo, que al reconocer sólo la obligación del rendimiento, insta una nueva jerarquía social inspirada en los medios de consumo, a la vez que impone la satisfacción hedonista como el tipo de felicidad acorde con el hombre-masa de nuestro tiempo. En la era de la técnica, el hombre no intenta alcanzar su plenitud gracias a la clarificación filosófica que distingue valores, fines, objetivos y medios y se esfuerza por descubrir la jerarquía objetiva de los mismos. Esto explica el considerable número de individuos desorientados, que abrazan la violencia en un medio social carente de autoridad o que se arrojan en brazos de cualquier forma de superstición pseudocientífica. Una parte, tal vez considerable, del desorden del mundo contemporáneo brota de esta raíz.

Distinta parece presentarse la situación de la técnica según se contemplen sus consecuencias en Occidente o en el resto del mundo. La técnica es el fruto de un desenvolvimiento intelectual que pertenece a la historia de Occidente; ha surgido y crecido en un ámbito donde ha germinado la libertad como concepto ético y político, y a pesar de los transitorios eclipses, no de la idea misma sino de sus realizaciones empíricas, nunca ha renunciado a orientar su conducta por ella. La perspectiva cambia fuera de Occidente, donde los pueblos se han encontrado de golpe con un instrumento que ellos no habían inventado ni podían manejar con destreza, pero que prometía proporcionar poder, prestigio y dominio. Una mentalidad resentida ha estimulado la violencia contra la

civilización occidental, y la técnica, no asimilada sino incorporada bruscamente a la vida de esos pueblos, no ha podido contar con el respaldo de las ideas de libertad, justicia y verdad, que en Occidente prestaban sentido a la acción de los hombres en un mundo social desde antes de la irrupción de la técnica moderna. Este contraste sugiere a Jaspers algunas reflexiones. ¿Será posible la existencia histórica del hombre, que es apertura en todas las direcciones y disposición para la comunicación, en un mundo regido por la violencia y el temor?

La técnica acrecienta el sentimiento del poder, pero al mismo tiempo, en virtud de los instrumentos que pone a disposición de los gobernantes, sin excluir el contralor de todas las actividades privadas, tal como ocurre en los países donde imperan regímenes totalitarios, crea un sentimiento deprimente de impotencia en los gobernados. En todos los terrenos, y el de la técnica no podía ser una excepción, la acción del hombre arrastra consecuencias imprevisibles: sus resultados se independizan de su voluntad y acaban por trabar toda manifestación de libertad. En eso consiste, según Jaspers, el demonio de la técnica. Esto abre algunos interrogantes. ¿Espera a la humanidad una forma de esclavitud controlada racionalmente por la minoría encargada de dirigirla? ¿Quedarán en el hombre energías suficientes para recobrar el ejercicio de una libertad que parece inseparable de la condición humana? Si se piensa que los mismos progresos técnicos han sido realizados por hombres convertidos en ruedas de un engranaje anónimo que funciona independientemente de la voluntad de los individuos, las perspectivas de una respuesta alentadora parecen no estar a la vista.

HEIDEGGER Y LA TÉCNICA COMO OCULTACIÓN DEL SER.

Hay otra manera de considerar las cuestiones de la técnica. No es forzoso colocarse siempre en la posición de quienes se limitan a deplorar su acción negativa, fundados en el desarreglo que ha introducido en la vida espontánea de los hombres. Pero sería también apresurada la consideración de la técnica, que al apoyarse sobre un aspecto muy visible pero parcial del fenómeno, la encarase como resultado de la actividad práctica del hombre y como medio para la consecución de ciertos fines, el primero de los cuales es la multiplicación de su poder material sobre la naturaleza. Es posible examinar las proyecciones de la mentalidad configurada por la técnica y hacerlo, por ejemplo, en el marco más amplio

La filosofía en la era de la técnica

de la historia de la metafísica y, particularmente, en conexión con las distintas interpretaciones del ser. Esto no impide apreciar sus aportaciones positivas ni obliga a renunciar a sus beneficios.

Tal es, en el fondo, lo que ha intentado sugerir Heidegger,⁵ para quien la técnica en su esencia se le presenta como la expresión más acabada de la voluntad de dominio. Las reservas de Heidegger radican, sobre todo, en las consecuencias teóricas que la esencia de la técnica impone al hombre, empezando por el oscurecimiento del ser que es posible imputarle.

La vinculación de la técnica con la metafísica moderna, que parece haber alcanzado su culminación en la era atómica, resalta en el hecho de que los filósofos se han propuesto ofrecer una representación de la realidad en términos de una visión técnica de la misma. En ella el ente ha quedado reducido a objeto y éste resulta dominable intelectualmente por un sujeto que se le contrapone y que, además de conocerlo, se reserva el derecho de transformarlo a su arbitrio.

La técnica moderna, en efecto, provoca a la naturaleza para que entregue sus energías latentes. Fácil le resulta al hombre apoderarse de ellas, transformarlas y almacenarlas a fin de utilizarlas en su propio provecho cuando lo reclamen las necesidades de la vida social. En la medida en que alcanza éxito en esta empresa se siente estimulado a creer que ha sorprendido el secreto más hondo de la naturaleza y, aparte de tenerlo a su disposición, considera que el ser íntegro se agota en esta posesión. La técnica, fundada en una interpretación de la realidad, no sólo corrobora la imagen que ella misma anticipaba, sino que tiende a presentarla como la única idónea y, por lo tanto, verdadera sin apelación.

Si, por una parte, la técnica constituye una provocación a la realidad, por otra también tiene, según opinión de Heidegger, cierta capacidad reveladora: en la pantalla de la técnica la realidad se muestra como algo que está a disposición del hombre y de que éste puede echar mano en cualquier momento. La realidad se presenta como material disponible, mercadería en depósito, dócil al reclamo de posibles consumidores. Pero, de rebote, el hombre mismo, que pasaba por ser agente de la técnica, no sólo por haberla descubierto sino también por usufructuar sus ventajas,

⁵ MARTIN HEIDEGGER: "La pregunta por la técnica" en *Revista de Filosofía* (Santiago de Chile, 1958), V, 1, p.p. 55-79; *La época de la imagen del mundo*, trad. A. Wagner de Reyna (Santiago, Univ. de Chile, 1958).

resulta también concebible como materia prima —mano o cerebro— que puede explotarse en términos parecidos a los de cualquier otro hecho del mundo natural. Por eso, la imagen de la realidad que la técnica invita a formar aprisiona también al hombre, que en adelante no podrá dejar de compartir sus rasgos. ¿No hay en todo esto una deformación, no sólo de la realidad, que resulta empobrecida y despojada de parte de lo que tiene de propio, sino también del hombre mismo, rebajado al nivel de mercadería disponible para usos ajenos?

No cuesta mucho esfuerzo desprender la conclusión de que el poder efectivo que el hombre logra sobre las cosas, gracias al concurso de la técnica, no le asegura el descubrimiento de lo que la realidad es en sí misma. Heidegger, por otra parte, está persuadido —aunque esta sospecha no puede apoyarse en ninguna demostración objetiva y caiga más bien en el dominio de las interpretaciones personales— que la manera de concebir lo real desde el ángulo que impone la técnica no es obra espontánea del hombre. Por el contrario: el hombre está constreñido a ver la realidad desde ese ángulo, lo que no impide que, a pesar de la palpable unilateralidad de esa visión, a través de la técnica se nos revele de alguna manera el ser, aunque solo desde el punto de vista de la calculabilidad. Lejos de ser un accidente, esto es un destino histórico. La técnica constituye nada menos que un momento inevitable en la historia del ser, y las imágenes del mundo y del hombre, impuestas por ella, pertenecen a esa historia.

La queja de que la técnica ha desarraigado al hombre, le ha arrebatado el suelo en que tradicionalmente apoyaba sus pies y lo ha dejado indefenso en un nuevo mundo inhóspito, se escucha también en Heidegger. Pero, en contraste con los que proponen como meta la resurrección del viejo y amable paisaje en que transcurriría la vida espontánea del hombre, Heidegger sugiere la necesidad de encontrar un nuevo suelo que no perturbe el equilibrio del hombre consigo mismo y con el mundo. Porque sería ingenuo suponer que la técnica ha atrapado definitivamente al hombre y que, a pesar de sus peligros, el mayor de los cuales es su limitación, no podrá ser superada. Una experiencia más originaria de la naturaleza y de la historia y, a tono con ambas, del hombre mismo, rompería el cerco estrecho de la visión técnica y abriría horizontes más amplios: el acceso al ser estaría asegurado a pesar de la larga etapa del olvido. Si la técnica es un destino y, como tal, histórico, no podrá eludir la mudanza que afecta a todo lo que participa de la historicidad. De ahí que el peligro esté también grávido de superación. ¿Qué camino habrá que

seguir? Tal vez se imponga abandonar el camino del pensar técnico, trazado de antemano y para siempre en una sola dirección, e internarse por las sendas del pensar poético que se abren en múltiples direcciones. ¿Se logrará por este medio recobrar la serenidad y conservar el sentido del misterio que encierran las cosas?

MAX HORKHEIMER Y LA CRÍTICA DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL.

Durante siglos se vivió en la creencia de que la razón tenía una naturaleza, estructura, funciones y campos de aplicación determinados para siempre. Hoy no es un secreto que la razón ostenta una pluralidad de formas, que no siempre tienen igual estructura, y cuyas funciones y campos de aplicación se conciben de maneras distintas y, a veces, excluyentes. No es imposible que la razón varíe con las situaciones históricas que le toca vivir al hombre. En la era de la técnica no parece inoportuno interesarse por esas cuestiones y, al mismo tiempo, preguntar por la eficacia de la razón y las consecuencias de su incidencia en la conducta teórica y práctica de los hombres.

Max Horkheimer⁶ ha acometido parte de esa tarea. Y para ello ha empezado por inquirir qué idea de razón sirve de base al mundo de la técnica y, al mismo tiempo, no ha podido reprimir la pregunta por el destino de la filosofía en la sociedad industrial de nuestra época.

El análisis le ha llevado a distinguir una razón subjetiva, entendida como una capacidad propia del intelecto de cada individuo, en virtud de la cual éste examina medios y fines y calcula las posibilidades de alcanzar el éxito en su conducta teórica y práctica. A ella contrapone una razón objetiva, concebida como una fuerza inmanente a la conciencia individual y al mundo objetivo, apta para aprehender los principios que permiten entender la realidad y obrar con objetividad en el orden de la conducta. Señala la derrota de la segunda y el dominio indiscutido de la primera. A ello ha de agregarse lo que parece ser una característica de la razón subjetiva en la sociedad industrial de hoy: la pérdida de la capacidad de aprehender lo objetivo y, en casos más atenuados, la lucha contra la objetividad entendida como ilusión. Para esta razón, todas las

⁶ MAX HORKHEIMER: *Crítica de la razón instrumental*, trad. H. A. Murena y D. J. Vogelmann (Buenos Aires, Sur, 1969); *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*, trad. id. (Id., 1970), p.p. 185-205.

nociones fundamentales, vaciadas de contenido, se reducen a envolturas formales, con las consecuencias que es dable sospechar: en el orden teórico, la imposibilidad de alcanzar verdades universalmente válidas, y en el orden práctico, la subjetividad inevitable de toda decisión moral o política, y desde que las normas que presiden la acción no son deseables por sí mismas, tampoco puede haber decisiones objetivas.

En el ámbito de esta nueva razón, que implica una ruptura y un olvido de las tradiciones, se identifican conocimiento y ciencia, con lo que quedan proscritas todas las formas del saber que no encajan estrictamente en los cuadros elaborados con ayuda de métodos científicos. Los valores —bien, belleza, verdad—, a su vez, se reducen a hechos de experiencia. Lo espiritual se cosifica al interpretarlo en términos de mercancía cultural destinada a un consumo, que, en última instancia, solo procura sensaciones casuales ajenas a nuestras intenciones estéticas o morales. No hay verdades intuitivas; la convención reemplaza a la objetividad, de la misma manera que el arte se disocia de la verdad, la religión y la política siguen iguales caminos. Los grandes conceptos generales —igualdad, justicia, felicidad, tolerancia—, que siempre han inspirado los comportamientos y actos personales de los hombres, se independizan de sus orígenes mitológicos o metafísicos, quedan despojados de todo contenido objetivo, para insertarse en un contexto groseramente pragmático, donde se conservan si todavía prestan alguna utilidad.

Incapaz de elevarse a verdades objetivas, universalmente válidas, la razón se resigna a servir cualquier aspiración particular, desde el momento en que se limita a ser un instrumento de coordinación de medios y fines, con vistas a un cálculo cuya aplicación práctica se estima como eficaz. Con esta resignación quedan selladas, al mismo tiempo, la impotencia teórica de la razón y su inoperancia práctica.

Estas conclusiones no invitan a irritarse contra la subestimación de la razón, sino a considerar su función, por lo demás bien menguada, en la crisis cultural de la sociedad tecnocrática. Y en este contexto, ¿qué destino cabe todavía a la filosofía? Max Horkheimer está persuadido de que la conciencia filosófica de los antagonismos de la actual sociedad industrial puede contribuir a atenuar sus efectos e, incluso, a modificar el rumbo de la historia próxima. Pero no debe esperarse que la filosofía asuma el papel de una terapéutica adecuada para extirpar de raíz la enfermedad. Señalar los peligros, advirtiendo el sentido negativo de la marcha del proceso, e incitar a redespertar la confianza en la autonomía

La filosofía en la era de la técnica

de la persona humana, acaso pueda contribuir a proteger a la cultura y con ello a la filosofía misma de las amenazas de su envilecimiento y de su muerte. Será menester para ello evitar la mutilación de la experiencia, sumergirse en aquellos estratos que han sido olvidados, eludir el empobrecimiento y la desintegración de las ideas fundamentales mediante la recuperación del vínculo con sus orígenes. Y, por encima de todo, es misión de la filosofía fomentar la crítica, empezando por aplicarla a sí misma, sin ceder a las seducciones del activismo político, ya que la auto-crítica de la razón es el mejor homenaje que la razón puede prestarse a sí misma.

HERBERT MARCUSE Y LA BELIGERANCIA DE LA TÉCNICA.

Al proponerse desentrañar los rasgos de la ideología de la sociedad industrial avanzada, Herbert Marcuse ha formulado observaciones y críticas sobre la mentalidad tecnocrática, que constituyen el aspecto más promisor y de mayor resonancia de su investigación.⁷

Lo primero que denuncia es el contraste entre el alto nivel técnico alcanzado por la sociedad contemporánea y los peligros que amenazan su porvenir histórico. El haber extendido el dominio del hombre sobre la naturaleza y haber logrado constituir, sobre una inmensa extensión geográfica, una sociedad opulenta en bienes y de alto nivel de vida, no preserva a ésta de estar permanentemente a merced de elementos de destrucción, que hace fabricar en gran escala para su propia defensa, pero que conspiran contra su futura estabilidad. Tan irracional comportamiento se pone aún más de relieve cuando se advierten las contradicciones que minan por dentro la organización: el dominio de la sociedad sobre el individuo, asegurado cada vez mejor por los recursos de la tecnología, ha creado formas de poder que sojuzgan al hombre que debieran liberar. La técnica crea formas de servidumbre más insoportables que aquellas que se proponía abolir. Si a ello se agrega que la paz se mantiene en medio de la constante amenaza de la guerra, que los alardes técnicos no han logrado suprimir el fantasma de la lucha por la existencia, y que la producción de bienes compromete el desarrollo espontáneo de las necesi-

⁷ HERBERT MARCUSE: *El hombre unidimensional*, trad. J. García Ponce (México, Ed. J. MORTIZ, 1968); *Cultura y sociedad*, trad. E. Bulygin y E. Garzón Valdés (Buenos Aires, Sur, 1968), p.p. 7-13, 15-44.

dades y capacidades del hombre, se caerá en la cuenta de que, al menos hasta ahora, la técnica, lejos de haber resuelto o mitigado los conflictos, ha arrojado al hombre en medio de nuevas dificultades y problemas.

La sociedad requiere un cambio, y acaso ella misma albergue en su seno las condiciones que lo hacen posible, pero tropieza con antagonismos que pueden romper el equilibrio y malograr las perspectivas de vida del futuro. El conjunto de técnicas, cuya misión era aliviar la miseria y reducir el esfuerzo, aboliendo tensiones inútiles, ha revelado no ser una suma inocente de instrumentos ajenos a su efectos sociales y políticos, sino un sistema que, al determinar rígidamente los fines y los medios, borra también las diferencias entre las necesidades de la sociedad y del individuo, lo mismo que las fronteras entre la existencia pública y la privada. Propio de la técnica es instituir tipos de control y formas de cohesión social de tal manera efectivas que aprisionan al individuo en una red muy tupida y le roban la espontaneidad de su vida personal. ¿Cómo evadirse de ese círculo? ¿Será posible valerse de los recursos de la técnica sin ser atrapado por sus controles?

La técnica ha dejado de ser neutral y no puede desprenderse de los fines que sirve, del empleo que se hace de sus medios. Al extender sus tentáculos sobre todo el planeta y penetrar inclusive en la vida de los países menos beneficiados por sus recursos, se ha tornado general, y el sistema de dominación que constituye sojuzga, sin que se lo advierta muchas veces, a todos sus miembros. Y no sólo utiliza al hombre, sino que lo transforma, lo mismo que a las instituciones en que se organiza la vida de la comunidad; señala el repertorio de posibilidades y hasta predetermina elecciones que ya carecen de espontaneidad. En la sociedad tecnológica confluyen cultura, economía y política y se organizan en un sistema que excluye toda libertad. Al devenir razón política lo que era razón tecnológica configura la mentalidad de todos los miembros de la sociedad, de tal manera que afecta igualmente al pensamiento y a la acción. No es extraño que, en estas circunstancias, haya que temer por la mutilación del hombre, por su deshumanización, la privación de su libertad, su condición de instrumento de un aparato impersonal al servicio de finalidades que no siempre es dable señalar de antemano y escoger en forma espontánea.

La pregunta por el sentido de la civilización industrial, el papel del hombre en ella, la sospecha de que la historia es un callejón sin salida, brotan a cada momento en quienes se lanzan a reflexionar sobre el

La filosofía en la era de la técnica

presente y el futuro de la humanidad. Si es halagador para el hombre comprobar que la naturaleza material se ha doblegado bajo la fuerza de su voluntad, resulta, en cambio, deprimente advertir que nuevas y más fuertes ligaduras atan toda su persona a un engranaje cuyo contralor escapa a su inteligencia y a su voluntad. ¿Será posible superar esta situación y devolver al hombre, en este caso a todos los hombres, el ejercicio regular y pleno de su propia libertad? Las experiencias del mundo contemporáneo —el espectáculo de la opresión del hombre por el hombre, la sumisión del individuo a las férreas exigencias de un partido político, la burocracia ciega y cobarde convertida en eje de la administración del Estado— no ofrecen garantías del triunfo de la razón.

A ello ha de agregarse la influencia de la propaganda, la prensa dirigida por el Estado, que se esfuerza en persuadir sobre las bondades de la tecnología, sobre la libertad y felicidad que concede al hombre que ha aceptado su condición de instrumento en un mundo que no deja de serle extraño y ajeno, aunque haya salido de sus manos. Misión de la filosofía es advertir acerca de los peligros, despertar de su letargo a las conciencias, mostrar el embrutecimiento y la inhumanidad, denunciar los nuevos mitos, exorcizar los fantasmas que ha traído la técnica. Pedirle otra cosa sería ignorar los límites de su ejercicio y las posibilidades de su acción efectiva.

GEORGI SCHISCHKOFF Y LA MASIFICACIÓN DIRIGIDA.

La técnica no es ajena a la plasmación de la inteligencia y el carácter del hombre de nuestro tiempo, —aseveración válida tanto en los regímenes totalitarios como en las democracias occidentales, aunque las consignas utilizadas en cada latitud sean diferentes. Se trata siempre de imponer un tipo de conducta que los individuos difícilmente adoptarían de manera espontánea. La técnica pone a disposición de los dirigentes en los distintos campos los medios adecuados para lograr una uniformidad de comportamientos fundada en sentimientos afines o en la aceptación de las mismas ideas.

Contrariamente a los que consideran que el fenómeno del hombre-masa obedece a la conjunción de factores como la elevación del nivel de vida, originado por el mejoramiento de las condiciones económicas, y a la conciencia de la igualdad de derechos que la ilustración ha des-

perado en todos los hombres, Schischkoff⁸ procura demostrar que la masificación no es un fenómeno espontáneo, surgido como consecuencia de condicionamientos naturales propios de la sociabilidad humana. Más bien se le presenta como el fruto de la intromisión de lo racional, hábilmente planificado, en el dominio de la vida psíquica de gran número de individuos. Se trata, pues, del resultado de una manipulación consciente, conducida hacia metas bien definidas y en función de intereses políticos o económicos. Los medios que la técnica moderna pone a disposición de esa tarea —prensa, radio, televisión, anuncios callejeros— facilitan el trabajo de los que se proponen influenciar sobre los individuos para sugerirles ideas o actitudes que no habrían asumido espontáneamente, para imponerles criterios de apreciación en materia intelectual, política, religiosa o económica. Basta pensar en la extraordinaria fuerza de sugestión de ciertas palabras, imágenes o noticias, para advertir hasta qué punto es posible infundir alegría o temor en grandes núcleos humanos, y despertar en ellos reacciones de tipo intelectual, emocional o volitivo.

La tarea resulta facilitada por el hecho de que la mayoría de los hombres vive desarraigada de su mundo natural y busca compensación en la masa, lo que le permite suplir su propia iniciativa con una conducta que le viene impuesta desde afuera. El hombre resulta degradado a factor económico: en el trabajo es productor; el consumo lo obliga a adquirir el producto elaborado por otros. La propaganda, en todos los casos, le invita a experimentar nuevas necesidades y a verse forzado a adquirir lo que no es indispensable para la vida ordinaria.

Lo que más importa, a juicio de Schischkoff, es poner en claro la situación de la filosofía en el ámbito de la masificación dirigida. De amo de su propia vida personal, el hombre contemporáneo ha descendido al papel de marioneta accionada por hilos invisibles desde una maquinaria cuyo control queda sustraído al individuo. Pero más grave aun es la falta de reflexión sobre esta situación, lo que impide sortear sus peligros. Arrojada en medio de hombres con una mentalidad impersonal y sin iniciativa propia, la misma filosofía perderá toda eficacia, ya que su ademán crítico no encontrará respuesta y acabará por extinguirse. Y carente de su ayuda, en especial del estímulo de su crítica, el individuo concreto ignorará sus posibilidades de liberación y quedará irremediablemente sumido en su prisión.

⁸ GEORGI SCHISCHKOFF: *La masificación dirigida*, trad. A. Gómez-Moriana (Madrid, Editora Nacional, 1968).

La filosofía en la era de la técnica

¿Logrará eludir la el intelectual entregado a tareas de crítica, movido por el afán de saber desinteresado, libre de ataduras pragmáticas? El proceso de masificación aumenta: penetra en el hogar, asedia al individuo aislado —y no solo a los grupos concentrados en un mismo lugar y sometidos a constante adoctrinamiento—, se insinúa en su conciencia a través del prestigio de palabras e imágenes, que a la vez que lo informan, lo recrean y lo divierten, y acaba por hacerse igual a los demás. En vano podrán levantar su voz los críticos, los ideólogos, los pesimistas: su acción se estrellará contra una fuerza más poderosa.

Es dudoso el éxito de la filosofía —custodia de los valores espirituales y de la universalidad de su vigencia— en un mundo donde resulta excluida por los mecanismos ordenadores que operan con criterio pragmático. Pero si los filósofos no realizaran el esfuerzo, en este caso titánico, de evitar ser atrapados por el influjo masificador, los pocos elementos intelectuales de contención serían barridos inexorablemente. Misión de la filosofía será despertar el sentido de la libertad y de la responsabilidad interior, realizar un examen crítico implacable de la situación cultural del presente, empujar al individuo concreto para que avanzando por su propio camino logre llegar al encuentro consigo mismo. Sólo la creación de una aristocracia espiritual en medio de los hombres-masa podría oponer alguna valla a la invasión del anonimato en la vida de los hombres. La tarea es tan delicada como difícil.

CONSIDERACIONES FINALES.

En la era de la técnica conciernen a la filosofía tres grupos de problemas.

El primero habrá de consistir en la apertura de su campo temático hacia el horizonte de la técnica: añadir a sus preocupaciones permanentes el examen de este nuevo fenómeno. Esto implica la inquisición relativa a la esencia de la tecnicidad y al estatuto ontológico de sus manifestaciones. En parte lo está ya realizando: al lado de la tesis muy difundida que sostiene que la técnica se reduce a la aplicación de la ciencia natural, la filosofía la ha concebido también como la utilización de medios cualesquiera para alcanzar fines económicos (Spranger), o como un sistema de medios para lograr un objetivo neutro (Simmel) o como expresión del esfuerzo humano que apunta a la conquista del poder (Nietzsche).

che, Spengler, Scheler). Cabe también interpretarla en términos de religiosidad activa como impulso encaminado a la redención de la humanidad (Brinkmann).⁹

El segundo concierne a la propia filosofía y a la lucha por la supervivencia en un mundo en que las condiciones de su ejercicio están en vías de reducirse y se teme por su desaparición. No puede pasarse por alto la situación ambigua creada por la técnica: esperanza y temor, confianza y angustia, fe y desilusión que su ingerencia despierta en el alma de los hombres de hoy cuando se lanzan a reflexionar sobre ella y advierten la extraña combinación de satisfacciones que brinda y, a la vez, advierten las amenazas que encierra.

El tercero también atañe a la filosofía y puede encerrarse en una pregunta: ¿Interesa a la filosofía el perfeccionamiento de sus propias técnicas? No puede negarse que el pensamiento se impone a sí mismo sus propias técnicas, traza los caminos que habrá de recorrer, sin perjuicio de modificar su itinerario todas las veces que las exigencias de rigor y de verdad lo recomienden. Ajustar el viejo lenguaje o forjar uno nuevo con el fin de eliminar aporías y pseudo-problemas, evitar sofismas y contradicciones, permitir razonamientos más seguros, son parte de los aspectos técnicos de la filosofía. Es saludable que ello se incremente, a condición de que la preocupación por la técnica propia no termine por expulsar de su seno los problemas filosóficos mismos.

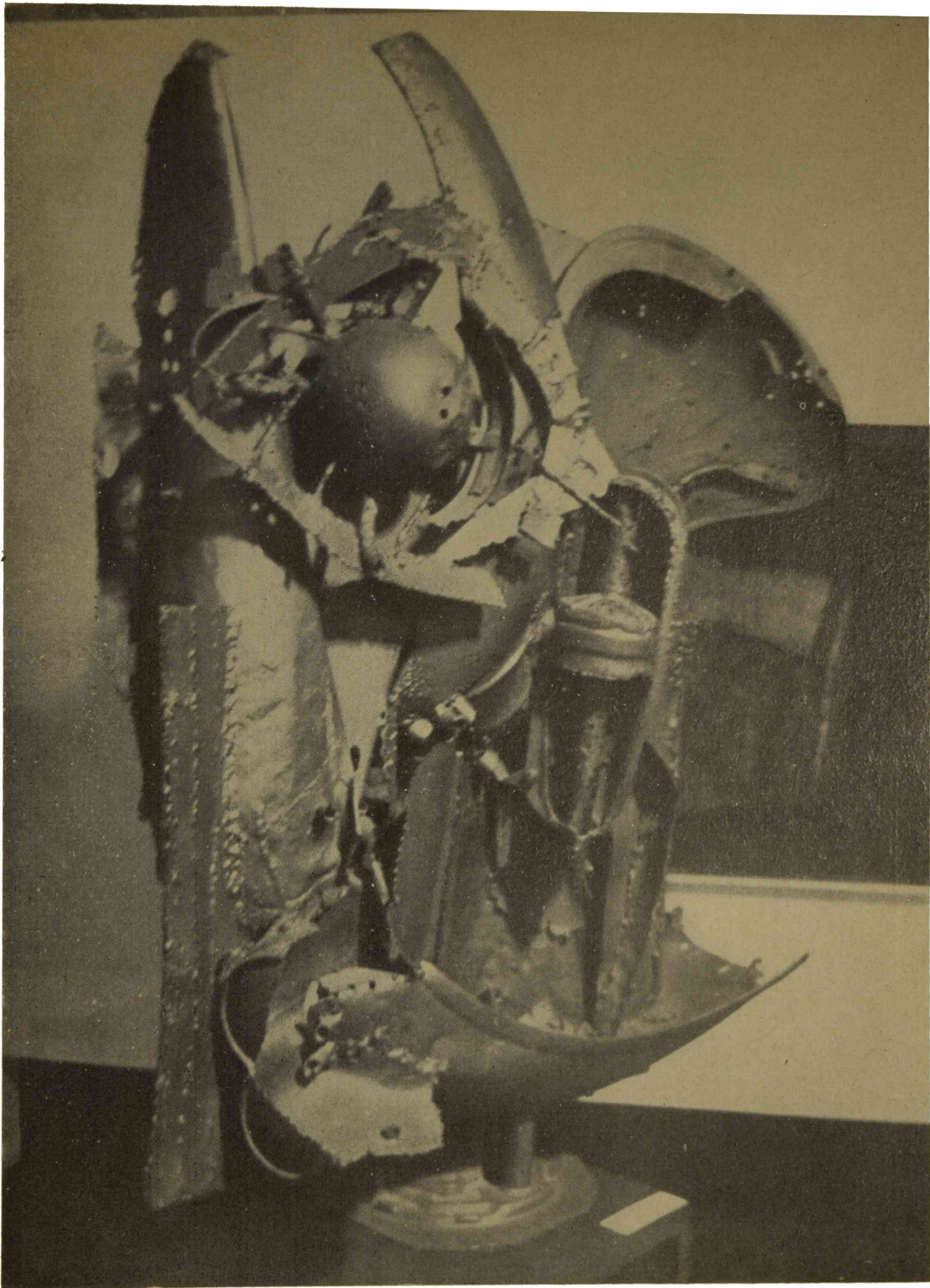
⁹ DONALD BRINKMANN: *El hombre y la técnica*, ya citado, p.p. 91-95, 119, 120-123.



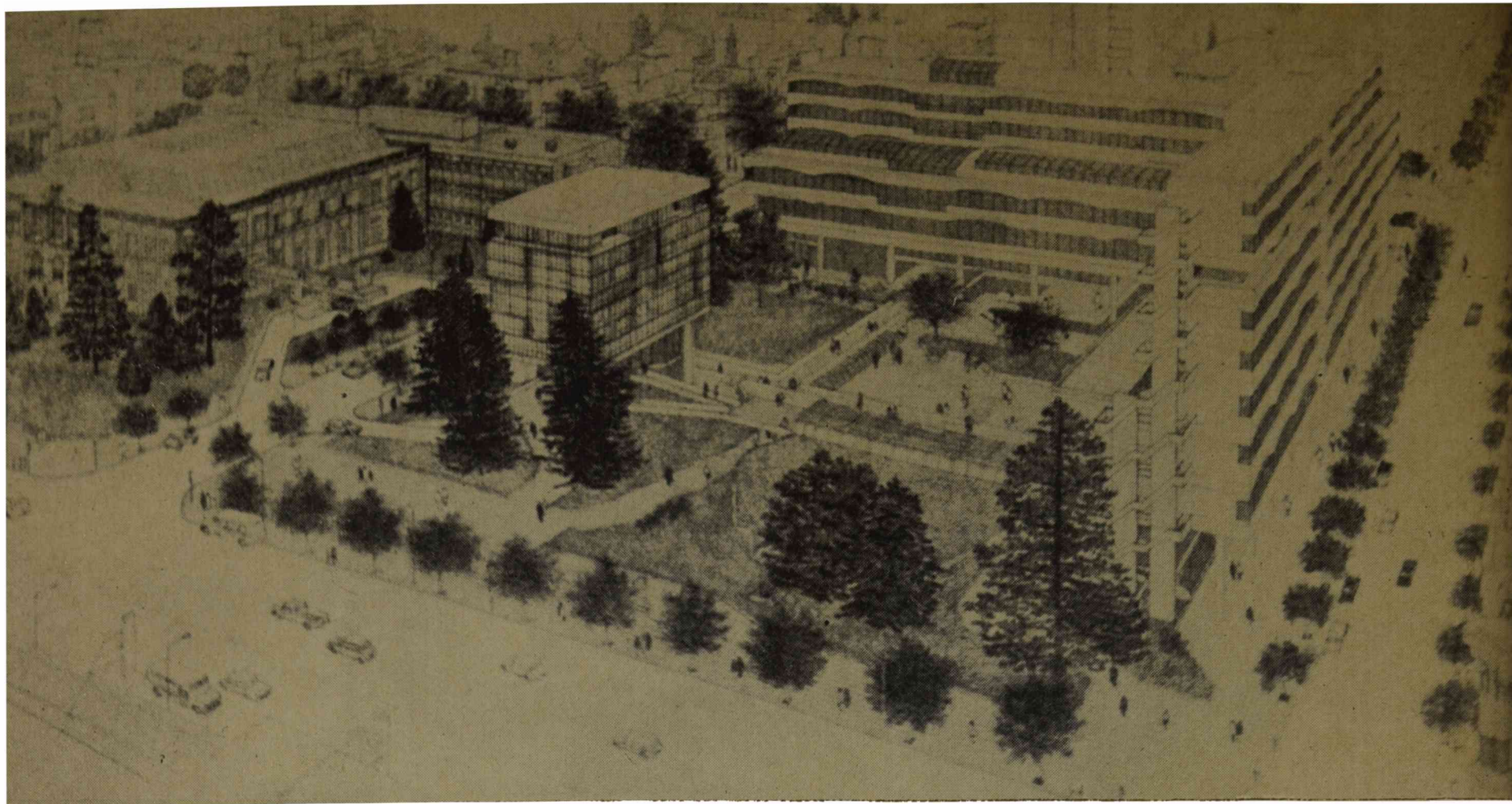
El presidente de la Universidad Nacional de La Plata, Dr. Roque Gatti, pone en manos del pintor Emilio Pettoruti, el diploma de *doctor honoris causa* que le fuera conferido por la Alta Casa teniendo en cuenta, entre otros méritos, el valioso aporte artístico-cultural de la obra realizada, cuya producción ha trascendido los límites del país para ubicarlo entre los más notables maestros de la pintura moderna.



Torso de mujer (bronce), por ROGELIO YRURTIA (1879-1950). Museo Provincial de Bellas Artes, La Plata.



De las profundidades (hierro), por NOEMÍ GERSTEIN, argentina contemporánea. III Festival de las Artes de Tandil, 1970.



Perspectiva del gran edificio que actualmente se construye en el tradicional solar donde tiene su sede la Universidad Nacional de La Plata. Albergará a las facultades de Derecho y Humanidades sobre el sector de la calle 48 (entre 6 y 7) y a la de Ciencias Económicas sobre la calle 6 (entre 47 y 48). La superficie total será aproximadamente de 27.000 metros cuadrados y la planta baja estará libre en toda su extensión, instalándose una confitería en la esquina de 6 y 47. Tendrá cuatro subsuelos: dos de ellos destinados a bibliotecas y salas de lectura y los dos restantes a depósitos y salas de máquinas.



Actual casa de la Universidad, llamada a desaparecer al inaugurarse el nuevo edificio que se muestra en la fotografía superior. Fue uno de los primeros palacios con que contó la ciudad y se construyó para sede del Banco Hipotecario Provincial.

NEOHUMANISMO Y ESTRUCTUROLOGIA EN EL CAMPO LITERARIO

RAUL H. CASTAGNINO

“Jamais l’humanisme ne fut moins actuel; jamais il ne fut autant invoqué. Des écrivains de tous pays se réunissent pour en discuter. Toute doctrine a la mode s’en réclame et prétend au moins représenter un humanisme...” GABRIEL-REY: Humanisme et surhumanisme.

HUMANISMO Y NEOHUMANISMOS

NACIDO EN BS. AIRES en 1914. Cursó estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, de la que egresó en 1939. Años después se doctoró con una tesis sobre El teatro en Buenos Aires durante la época de Rosas, laureada con el premio Carlos Octavio Bunge. En la actualidad ejerce la docencia en las universidades de Buenos Aires y La Plata, en esta última como profesor de introducción a la literatura. En 1937 publicó su primer libro: La poesía épica y el alma infantil. Desde entonces acá su producción es sostenida e intensa: más de 40 volúmenes e innumerables artículos en revistas y diarios. Señálase sólo algunas obras premiadas: Biografía del libro (Premio Aníbal Ponce); Teoría del teatro (Premio Nacional de Crítica); Sociología del teatro (Premio Ricardo Rojas). Recientemente recibió el Premio Municipal (categoría ensayo) por Literatura dramática argentina (Año 1970).

EL mundo actual se levanta sobre renovadas variantes de racionalismo y positivismo. Los que, sucesivamente, han dado en denominarse neohumanismos son, desde ciertos ángulos de enfoque, actitudes neorracionalistas. En estas líneas intento discutir si la estructurología —doctrina a la moda que algunos proclaman como versión presente del humanismo y otros niegan en ese carácter— puede aspirar a dicha condición. La idea tradicional de *humanismo* se instaló, desde el siglo XV, con sentido primero y pertinencia funcional concernientes a la filología y la gramática, sobre móviles recuperadores de saberes antiguos, por medio de dichos instrumentos. El humanismo clásico, en el fondo, fue —luego de redescubierta— la ocultación de la inhumanidad del mundo griego, para poner de relieve sólo un ángulo mínimo de su espiritualidad. No por mera casualidad histórica el humanismo clásico refloreció después del cristianismo feudal. Satisface poco, para justificar su inserción, la teoría de los ritmos o ciclos. En cambio, es más lógico explicar su

emerger por coincidencias latentes; razón por la cual el humanismo clásico no irrumpe como reacción anticristiana, sino por natural evolución del proceso sociopolítico medieval. “Cuando el humanismo clásico —entiende Pierre Jouguelet— atribuye al hombre, tradicionalmente, una naturaleza, se entiende por tal un principio de crecimiento que anticipa a cada individuo el diseño de una trayectoria definida”.¹

Esa prederrota —especie de fatalidad estructural— común en lo griego y en el cristianismo, es reemplazada en lo moderno por otro determinismo más cerradamente racional: el de las formas. Humanismo clásico y cristianismo mantuvieron la imagen de la sacralidad; de ahí su relación evolutiva antes que reactiva. El neohumanismo se manifiesta desacralizador. Un ejemplo literario aclarará el concepto.

El novelista norteamericano William Faulkner, encaminado en lo literario en actitud neohumanista, titula una de sus narraciones fundamentales: *Santuario*, “y en el nombre de su heroína —Temple— nos enseña los pasos de esa liturgia negra que hace de la violación una especie de crimen ritual, del criminal un sacrificador y del monstruo impotente, un delegado sacerdotal. ‘Inversión teológica’, dice ella; brujería, maleficio”.² Todo esto puntualiza Jouguelet; no obstante tal vez le haya faltado subrayar que, más que inversión teológica, Faulkner está llevando adelante la zona oscura del neohumanismo, la zona irracional, a la cual, como rasgo diferenciador con el otro humanismo, cabría denominar “actitud desacralizadora”, lo irracional dentro del contexto racionalista. Desacralización que es comienzo de otros formalismos.

En mi libro *Experimentos narrativos* he analizado esta actitud en la llamada “nueva novelística”.³ Si se recuerda que sagrado es lo que merece un culto, lo venerado, lo respetado e inviolable, lo institucionalizado, se percibirá la sutil significación de la expresión “desacralizar”, que ahora tiene buena prensa, para designar el avance rebelde e irracional de renovaciones drásticas en los medios expresivos de las artes. Se habla insistentemente de desacralización de la pintura, desacralización del teatro, desacralización de la novela y la poesía. Con esta terminología se nombra la heterodoxia estética, los avances para romper con lo tradicional

¹ PIERRE JOUGUELET: *Humanismo y literatura*. Traducción J. A. Cuncúnegui. Buenos Aires, Ediciones Humanismo, 1969; pág. 9.

² PIERRE JOUGUELET: *op. cit.*, pág. 41.

³ RAÚL H. CASTAGNINO: *Experimentos narrativos*. Buenos Aires, Editorial Goyanarte, 1971.

y convencionalmente aceptado; las búsquedas y exploraciones de otras posibilidades expresivas.

La desacralización de la novela, por ejemplo, se advierte en la concurrencia iconoclasta de procedimientos, cuyo resultado es el mayor o menor carácter enigmático de la obra, su mayor o menor accesibilidad o comprensión, el camino más o menos complejo al segundo goce de su lectura, del cual hablaré más adelante. La desacralización es siempre actitud avanzada. ¿Humanística o antihumanística? Sin preocupaciones por facilitar la tarea al lector común; por el contrario, en muchos casos, con el vivo deseo de dificultárselas, creándole con ello un ejercicio diferente del vicio de leer.

El crítico alemán Theodor Adorno, fallecido no ha mucho, llamó al núcleo estrictamente novelesco de la novela: el “informe” —o sea la fábula, la acción, la anécdota—, y observó que uno de los intentos más frecuentes de desacralizar la novela —en lo concerniente a su estructura— radica en la sustitución del “informe” por el laberinto, por una mitología diferente, por un tramado de problemáticas y elementos no novelescos, destinados a crear o sugerir climas o atmósferas, donde cosas, hechos y personajes no pasan y transcurren y se los evoca —según corresponde a la especie—, sino “son” o “están”, aunque constantemente mutables, con la inestabilidad de un presente que solo es razón inhumana, con indiferencia hacia las motivaciones vitales de la realidad. Formas antes que vivencias.

El hecho de que el humanismo clásico refloreció al fin de la Edad Media se comprende —además de los conocidos argumentos historicoculturales— por razones de idiosincrasia: la recuperación para lo humano de un ingrediente vital olvidado: la alegría de vivir; ingrediente que el neohumanismo ha vuelto a perder.

Jean Fiolle, en *La crise de l'humanisme*, lo señala sagazmente: “El amor que muestra el humanismo por todas las creaciones de la cultura, y simplemente por la vida, lleva en sí mismo una alacridad que no se opone a los ardores de la fe... una alegría clara, calma, luminosa”.⁴

Precisamente, por opacar esa clara luminosidad, por enturbiar esa alacridad, se le reprochó a Jean-Paul Sartre la calidad antihumanística

⁴ JEAN FIOLE: *La crise de l'humanisme*. París, Mercure de France, 1937; pág. 8.

de su existencialismo; reproche al cual salió al paso con el manifiesto: *El existencialismo es un humanismo*: “El reproche esencial que nos hacen —dijo allí el autor de *La Náusea*— es que ponemos el acento en el lado malo de la vida humana. Una señora de la cual me acaban de hablar, cuando por nerviosidad deja escapar una palabrota, dice excusándose: creo que me estoy poniendo existencialista. En consecuencia se asimila la fealdad al existencialismo; por eso se declara que somos naturalistas; y si lo somos, resulta extraño que asustemos, que escandalicemos mucho más de lo que el naturalismo asusta e indigna hoy día. Hay quien se traga perfectamente una novela de Zola como *La tierra*, y no puede leer sin asco una novela existencialista; hay quien utiliza la sabiduría de los pueblos —que es bien triste— y nos encuentra más tristes todavía”.⁵

El neohumanismo a la moda también carece de esa alegría vital, pero no acude “hacia lo bajo”, como dice Sartre, sino que la reemplaza por una atención en las fundamentaciones mecánicas comunes a lo humano; los comunes denominadores estructurales, indiferentes a la “*joie de vivre*”, adheridos al formalismo desacralizador.

Irenee Arnaud, en el ensayo *L'humanisme classique contre l'humain*, luego de señalar las dos formas rudimentarias de concebir el humanismo: 1) la que opone groseramente humanismo y teología; 2) la que identifica el concepto de humanismo clásico y el de humanidad, estima que el humanismo más amplio “ha tenido el mérito de conducir al conocimiento de la literatura griega en particular y sobre todo de remitir al honor de las letras contra la retórica abstracta (es decir a la afirmación de lo escrito sobre lo oral), aunque tiene la inmensa responsabilidad de haber introducido durante siglos elementos extraños en la cultura europea y de haber también provocado y consumado el divorcio entre el pueblo y los doctos”.⁶

Es interesante subrayar que, de modo semejante, ciertas formas neohumanistas, han ahondado ese divorcio; y también, que la metodología estructuroológica —cuyo carácter neohumanista aquí se examinará— ha atendido preferentemente al signo y a sus implicaciones, creando otra *élite* de iniciados.

⁵ JEAN-PAUL SARTRE: *El existencialismo es un Humanismo*. Traducción Victoria Pratti de Fernández. Buenos Aires, Sur, 1947; págs. 12 y 13.

⁶ IRENEE ARNAUD: *L'humanisme classique contre l'humain*. París, Les Éditions René Lacoste et Cie., 1950, pág. 19.

Significa esto, en la proyección diacrónica de los humanismos, que el sentido de vigencia de lo escrito se ha extendido y que las razones filológicas han apoyado otras concepciones del mundo y de la vida que, paulatinamente, diversificaron la concepción medieval. La bibliografía que documenta ese proceso es copiosa y sobradamente conocida. Sin embargo, creo oportuno desenterrar aquí una hermosa y olvidada pieza oral argentina al respecto: el discurso de Ricardo Rojas: *Valoración social de las humanidades*, pronunciado el 16 de julio de 1932, donde el maestro desarrolló aquella idea: “El humanismo —afirmó entonces— no es sólo una disciplina gramatical, porque la palabra no es sólo sentido y forma, sino pensamiento y espíritu. Y si la palabra, sonora o gráfica, interesa al hombre es porque sirve de vehículo al pensamiento y de comunicación al espíritu. Sin ella, el hombre sería un simple animal mudo; sin ella, el individuo estaría sumido eternamente en un pozo de sombra; sin ella no existiría la conciencia de la humanidad; sin ella no existiría la civilización”.⁷

Tal concepción del humanismo lo advierte como un centro de cultura que equilibraba el mundo de lo visible y el de lo invisible, en cuanto ambos concurren en el hombre. Pero Rojas, ya en 1932, captaba además la vibración racionalista de un nuevo humanismo concomitante con lo científico, lo mecánico, lo tecnológico; una concepción deshumanizante y antihumana, contra la cual ponía en guardia: “Tiene, a la fuerza —prevenía—, que haber un humanismo moderno que haga el redescubrimiento del hombre con el auxilio de las fuerzas de la Naturaleza —porque el hombre forma parte de la naturaleza animal— y también con el auxilio de las ciencias espirituales y psicológicas, porque el hombre es también espíritu. . . Este nuevo humanismo sería la restauración, el renacimiento del hombre y para eso la guía, la luz, tiene que ser siempre la palabra, tiene que ser siempre ese fruto divino del hombre, del hombre que no es ni el mono darwiniano ni el superhombre nitzcheano: el hombre que es un compendio abreviado de fuerzas misteriosas muy sutiles. El hombre que reúne en sí mismo la doble naturaleza que es, por un lado, instinto; por otro, inspiración y ensueño; que es el Elohim de las escrituras religiosas y el dios Pan de la mitología griega: piernas de chivo, raíces de vid en la tierra y cabeza humana, bañada con la luz de los cielos”.⁸

⁷ RICARDO ROJAS: *Valoración social de las Humanidades*. Buenos Aires, Biblioteca del Colegio de Graduados de la Facultad de Filosofía y Letras, 1960; pág. 14.

⁸ RICARDO ROJAS: *op. cit.*; pág. 41.

Rojas clamaba contra la máquina, el cine, la masificación, la pérdida de los individualismos; pero los alertas y advertencias de 1932 se han tenido en cuenta sólo en algunos aspectos. El renacimiento del hombre como individualidad poderosa e independiente es cada vez más utópico, los síntomas de deshumanización de los contextos de lo humano son cada vez más palpables a medida que el siglo XX se acerca.

Los humanismos nuevos eligieron —con derecho— otros derroteros. Tal vez sólo rastreando los mecanismos de las respectivas pertinencias funcionales se acceda a un principio de comprensión de algunas de sus expresiones, pero partiendo siempre de la estrecha vinculación de todo proceso humanístico —sea cual fuere su índole— con la escritura.

En efecto; otro de los rasgos neohumanistas se configura como consecuencia de la copiosa producción libresca, que imposibilita el acceso a ella a un individuo aislado, solitario. El humanista clásico fue lector por antonomasia, “rata” de biblioteca. Por causa de la actual inabarcable documentación libresca —ya denunciada por Ortega y Gasset en 1935— han nacido la ciencia de la información, los equipos referencistas, selectores e informantes, alistadores del dato *up-to day* para uso de los neohumanistas o especialistas. Porque pese a esta dificultad, el neohumanismo, ante lo inabarcable de los conocimientos modernos, ante la indispensable especialización que los tiempos reclaman en todos los órdenes del saber —y quizás para superar tales inconvenientes— trata de indagar y establecer la forma común que alimenta todos los sistemas pensantes, cumpliendo lo que reclamaba Edouard Herriot en el conocido discurso *Sur l'humanisme scientifique*: “La creciente complicación de los conocimientos exige, sin duda, la especialización; es un drama intelectual que este conflicto del tiempo presenta entre la necesidad de fijar el trabajo en un sector limitado y la obligación de no ignorar las relaciones del conjunto. Pero de nuestra capacidad o de nuestra pereza no concluyamos la oposición entre los elementos diversos del saber”.⁹ La base común formalista, las interrelaciones, sobre todo después del esclarecedor aporte de Levi-Strauss, el reconocimiento de ciertos sistemas universales, constituye la apasionante disciplina —producto neohumanista, aunque se le discuta este carácter— que ha dado en llamarse: la Estructurología.

Aparte de los equipos referencistas, que han modificado el sentido clásico del trabajo libresco, las lecturas reflexivas o gozosas ceden terreno

⁹ EDOUARD HERRIOT: *Sur l'humanisme scientifique*. París, Champion, 1928; pág. 20.

Estructurología en el campo literario

a la “lectura veloz”, al resumen o a la fórmula matemática. Y si es cierto que la letra impresa, desde el Renacimiento, cambió el sentido de la literatura —pues de auditiva se convirtió en signo gráfico— el neohumanismo, al penetrar en los campos de la creación, ha cambiado nuevamente algunas de sus proyecciones. Tres breves referencias, que apenas esbozaré aquí, pues, como se comprenderá, su desarrollo sería largo y complejo, servirán de ejemplo: la pertinencia funcional de las llamadas “nueva novela”, “nueva poesía” y el tratamiento que reciben de una “nueva crítica”.

En síntesis: creo que uno de los terrenos en que el neohumanismo asume caracteres más controvertidos, en relación con sus antecedentes y con la idea de humanismo clásico —y sin caer en tautologías ni paradojas— es precisamente en el de las llamadas ciencias humanas. En sus dominios ha sido donde un enfoque racionalista y neopositivista ha hipertrofiado la metodología estructural —los formalismos— dando características singulares al sector neohumanista que afecta. Porque —quede esto en claro— la estructurología no es excluyentemente el neohumanismo; sí es una de sus manifestaciones más penetrantes, que caracteriza *per se* el pensamiento científico y las metodologías legadas por la década del '60. Su tendencia abarcadora le confiere la condición complementadora de los especialismos y el mérito de recuperar la unidad de los sistemas pensantes, con el hallazgo de formas básicas comunes.

EL NEOHUMANISMO Y LO LITERARIO.

La pertinencia funcional —idea desarrollada a partir de Karl Bühler— es una de las vías de comprensión de las variantes neohumanistas, cuya consumación ultrarracionalista Rojas presintió, aunque no alcanzó a palpar en la dimensión que hoy asume.

La pertinencia funcional, en las disciplinas de base lingüística, según Bühler— es una de las vías de comprensión de las variantes neohumanistas, cuya consumación ultrarracionalista Rojas presintió, aunque no alcanzó a palpar en la dimensión que hoy asume.

La pertinencia funcional, en la disciplinas de base lingüística, según André Martinet,¹⁰ opera sobre la base de la comunicación, como lo anti-

¹⁰ Cf.: COLOQUIO: *Las estructuras y los hombres*. Traducción Manuel Sacristán. Barcelona, Ediciones Anie, 1969; pág. 17.

ció Rojas. La literatura es disciplina lingüística, por naturaleza y por esencia. Su pertinencia funcional concierne a cierta forma particular de comunicación, pero actúa sobre la base de valores.

Martinet ilustra esta idea con el ejemplo del valor fiduciario de un billete de banco; ejemplo que hoy, en Argentina, con la emisión del dinero Ley 18.188, se puede captar en todas sus implicaciones fácilmente. El papel sobre el cual circula impreso un billete de cien pesos viejos, dice de su valor hasta una fecha determinada; una nueva convención, impuesta desde arriba, le imprime a partir de la misma valor fiduciario distinto. Se ve así que el papel, por sí, no vale ni uno ni otro; adquiere un valor por la pertinencia funcional que le asignan las distintas convenciones.

Trasladando el ejemplo a la literatura, puede referirse a una novela. Esta, como libro, es un objeto, un conjunto de signos, una escritura: una forma, como estructura narrativa, de partes y elementos interrelacionados. Pero su pertinencia funcional la advertirá el lector cuando establezca, en una dimensión imaginativatemporal, lo novelesco propiamente dicho y cuando se apueble en su mundo flotante; o bien, cuando, junto con los signos, perciba una fuente diferente de goce en la lectura de los mecanismos estructurales de lo novelesco. Captar lo novelesco y apueblarse en el mundo flotante —son términos orteguianos— o leer las sobreestructuras, llegar a la “metanovela”, constituyen pertinencias funcionales de dos tipos de novelas: la primera, producto que tiene raíces coetáneas con el humanismo filológico, con la aparición de la imprenta, con las formas de la literatura “producto” y de la narración-entretenimiento. El interés narrativo en ella radica en lo humano: caracteres, acciones, circunstancias del hombre. La segunda, resultante del nuevo humanismo, recibe la designación imprecisa y discutible de “nueva novela” y su vigencia está en consonancia con la de otros elementos neohumanistas. En ella interesa menos el hombre, las acciones o los contextos humanos como tales. La atención se desplaza hacia los modos del construir lo novelesco; y si las formas narrativas tradicionales exigían lectores con un mínimo de sensibilidad y buscaban acuciar los distintos intereses y curiosidades del hombre común, el gozar las “nuevas novelas” supone, por parte del lector, un aprendizaje diferente de su lectura, otros intereses, un apreciar tanto los “significados” como las relaciones formales entre los signos, entre los elementos constituyentes; en suma, otros caminos de la lectura y una posibilidad de placer estético-racional diferente.

Según Jean-Marie Auzias, estos caminos diferentes de acceso, permiten dos actitudes mentales: “el sentimiento de lo específico y el gusto por la comparación. Pero esto no quiere decir que no se hagan inmediatamente evidentes a la conciencia. Hay que subrayar que las estructuras no son, necesariamente, conscientes... La estructura es la que da la explicación de los procesos”.¹¹ El placer diferente proviene, pues, de ese compenetrarse del secreto de los procesos formalistas, de poseer una especie de iniciación, otra suerte de especialización, de razón aristocratizante minoritaria. Aunque esa iniciación, en definitiva, pueda ser un rasgo común de todos los humanismos, nuevos y viejos. No hay que olvidar que —como dijo Fiolle—, al menos en principio, “el humanismo es aristocrático”,¹² si bien cae luego —como caerán los neohumanismos— en lo que Nietzsche denominó “plebeyismo del espíritu”.

Otro aporte neohumanista, particularmente en el campo científico, constituye la idea de “lo discontinuo”, como sustituto de los principios de continuidad, evolución y filiación del viejo humanismo. Las estructuras de índole lingüística como la novela ofrecen las dos caras de dicho fenómeno: se las puede apreciar como una etapa del principio de continuidad —de ahí la inclinación a referirse a la “lectura tradicional” cuando se piensa en los intereses de los lectores no iniciados—; o bien, por una captación de su forma particular de advertir la pertinencia funcional, aislando la delectación gozosa de descubrir lo metanovelesco del goce de las acciones; aislando el interés por lo que se dice, de la intelección del por qué se dice y del cómo se dice. Con la primera, atendiendo a lo sincrónico; con la segunda, a lo diacrónico.

J. B. Fagues señala bien que “para estudiar lo estructural hay que reconstruirlo”.¹³ En la “novela tradicional”, el lector atrapado por lo novelesco propiamente dicho, se identifica con los personajes, los sentimientos, las acciones y las resultantes de ellas. Los vive al mismo tiempo que los seres de ficción. Su actitud es sincrónica y sinfrónica. En la “nueva novela”, el goce proviene de la iniciación. La actitud es diacrónica. Se reconstruye el proceso de creación de las estructuras y en el reconocer los pasos creadores, en el recomponer las formas y advertir la

¹¹ JEAN-MARIE AUZIAS: *El estructuralismo*. Traducción S. González Noriega. Madrid, Alianza Editorial S. A. 1969; pág. 17.

¹² JEAN FIOLE: *op. cit.*; pág. 140.

¹³ J. B. FAGUES: *Para comprender el estructuralismo*. Buenos Aires, Galerna, 1969; pág. 12.

“metanovela” está la fuente de goce; goce diferente porque no proviene de fuente sentimental y afectiva, de refinamientos de la sensibilidad, sino del puro discernimiento, del más estricto racionalismo; en situaciones límite, del ingenio hermenéutico.

Otro tanto puede advertirse con la “nueva poesía”. Su pertinencia funcional, en el origen, era fijación mnemotécnica por vía auditiva; luego, agregó el deleite estético. Por esencia, pues, nació y funcionó durante siglos para ser oída. Ritmos, rimas, sílabas medidas o contadas atendían primordialmente a los efectos auditivos. Cuando presintieron saturadas esas funciones, los poetas procuraron atraer y deleitar a lectores (antes que a oyentes) por el brillo de figuras y adornos, por el ingenio de metáforas e imágenes, por la capacidad de sugerir reconditeces.

La nueva poesía ha decidido otro viraje: olvida las rimas, los lujos verbales, y tiende a otros esquematismos. Sostiene que lo poético es una resultante estructural del lenguaje (escrito u oral) y de otros elementos no poéticos que lo acompañan. Gérard Genette, en el ensayo *Lenguaje poético, poética del lenguaje*, habla de “un nuevo trazado de la frontera entre prosa y poesía, y por lo tanto de una nueva visión del campo literario, (que) plantea directamente a la semiología literaria una tarea muy distinta de la que asumían las antiguas poéticas o tratados de versificación de siglos anteriores, tarea capital y difícil que Pierre Guiraud designa precisamente como una semiología de la expresión poética”.¹⁴

En esa nueva frontera, lo poético se delimita de la prosa por dos mojones referenciales: 1) apartamiento o desviación de la norma (lo que Roland Barthes en *Le degré zero de l'écriture* denomina “la escritura”)¹⁵ 2) por la poeticidad, sector de la literacidad: la poesía se orienta regularmente en el sentido de la poeticidad; o sea, que su apartamiento va *in crescendo*, lo cual ha determinado una estilística de lo poético, un género de lenguaje poético.

El apartamiento hacia la poeticidad no es sólo resultante de la “dulzura”, según enseñó Horacio; tampoco cabe ignorarlo con el elusivo “no sé qué” del Padre Feijóo. No juegan únicamente en el valor poético lo musical, la acertada arte combinatoria; ni tampoco el mensaje, la fabulación o la idea pueden darlo con exclusividad. Lo que aún no está muy

¹⁴ Ensayo incluido en el volumen colectivo *Estructuralismo y literatura*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1969; págs. 56 y 57.

¹⁵ ROLAND BARTHES: *Le degré zero de l'écriture*. París, Au Seuil, 1960.

claro en el concepto de poeticidad es el hecho de su cristalización: ¿está en el poema?, ¿radica en la sensibilidad del lector?, ¿emana de la estructura poemática?, ¿conciernen al orden de la poética?

A pesar de este debatirse en torno de los imponderables del concepto, la “nueva crítica”, otro producto relacionable con el neohumanismo, es capaz de medir estadísticamente tanto el apartamiento como el grado de poeticidad en cada etapa de la historia de la poesía. De lo cual, consiguientemente, se deduce que el neohumanismo apoya otro científicismo de la crítica, de estrecho sostén racional y matemático.

Esa nueva crítica, por otra parte, tampoco desdeña (aunque los pospone), la atención a los elementos patéticos, emocionales y motivadores, o a las presiones extrapoéticas concurrentes al hecho poético. Paul Valéry, por ejemplo, en el ensayo “Les deux vertus d’un livre”¹⁶ había puntualizado los efectos concomitantes de goce estético originados en la legibilidad de un texto impreso, en la manera de verlo y leerlo, el aporte poético del arte del impresor. Señalaba el placer de la lectura de libros de los siglos XVII y XVIII por razón de los efectos de la composición tipográfica y de la diagramación. Paul Eluard, en *Donner a voir*¹⁷ medita el hecho de que la impresión de poemas requiere grandes márgenes blancos, grandes márgenes de silencio. La nueva crítica ha aprendido a valorar los silencios literarios. Max Picard, en *Le monde du silence* ha levantado toda una filosofía —y hasta una mística— para fundamentar esta nueva atención al silencio.¹⁸

Genette, por su parte, estima que el lenguaje poético no se define por sus accidentes específicos, sino más bien por su estado, por un grado de presencia y de intensidad, “al que puede ser llevado, por así decirlo, cualquier enunciado, con la condición de que se establezca en torno de él ese margen del silencio, que lo aísla (pero que no lo aparta) en medio del habla cotidiana”.¹⁹

Lo poético, pues, es descripto no por los mecanismos habituales, no por su núcleo de misterio, sino por su anatomía industrial, la que, como en el caso de la nueva novela, ha enseñado a observar el neohumanis-

¹⁶ En el volumen *Pièces sur l’art*. París, Gallimard, 1934; pág. 17.

¹⁷ P. ELUARD: *Donner a voir*. París, N.R.F., 1939.

¹⁸ MAX PICARD: *Le monde du silence*. París, Presses Universitaires de France, 1954.

¹⁹ GENETTE: *op. cit.*; págs. 78 y 79.

mo y la estructurología, para descubrir, en ambas formas de creación literaria, aspectos en que antes no se reparaba; para obtener un placer diferente de la lectura. Lectura que será siempre activa, recreadora de procesos estructurales, siempre abiertos, que invitan al juego de su recomposición.

ALCANCES DEL NEOHUMANISMO Y LA ESTRUCTUROLOGÍA

La expresión “obra abierta” —desde el título del conocido ensayo de Umberto Eco— ha ganado el favor de los estructuralistas, aunque quede pendiente por discutir si, en realidad, toda estructura por definición, no debiera ser un proceso cerrado, como apunta Levi-Strauss. En otro lugar²⁰ sostuve que la idea desarrollada por Eco es anterior al estructuralismo; que la han meditado, entre otros, Gaëtan Picon y Albert Nisin. Desde el punto de vista de estas referencias al neohumanismo, puedo agregar ahora que dicha idea expresa, además, un rasgo común caracterizador de todos los humanismos.

Jean Fiolle corrobora que en los humanismos, viejos y nuevos, hay un poder creador y recreador, una especie de acción enmendante, una suerte de correctivo. “Yo diría —subraya— que equivale a las jiras, la vuelta de Francia de los antiguos artesanos con la obra magna por terminar, para acumular en ella el *summum* de experiencias... El humanismo perecería si no contuviera un elemento activo de vitalidad”.²¹ Ese elemento, también, elimina la pasividad de los recipientes de la creación y, por el contrario, la enriquece con la multiplicidad interpretativa. “Una condición *sine qua non* del verdadero humanista es aquella en la cual no se reflexiona habitualmente: la posesión de un poder personal de creación (o de recreación). Este poder se ejerce de diversas maneras, aunque no siempre concrete una forma literaria. A veces transpondrá a su vida privada o pública los elementos asimilados; otras, a su pensar secreto; algunas, en una obra de imaginación, una actitud crítica o científica”.²²

Nueva novela y nueva poesía son resultantes de la instalación ab-

²⁰ Cf.: RAÚL H. CASTAGNINO: *Experimentos narrativos*. Edit. cit.

²¹ JEAN FIOLE: *op. cit.*; págs. 147 y 148.

²² JEAN FIOLE: *op. cit.*; págs. 143 y 144.

sorbente del nuevo humanismo. Exigen la coparticipación, la acción correctiva y ofrecen la meditación sobre sí mismas. En todos los campos del quehacer humano, el neohumanismo ha verificado el común denominador de la presencia —visible o invisible— de estructuras y desde ellas, en un replegamiento que es la meditación sobre sí mismas y sobre sus correlaciones, han coincidido las ciencias humanas.

No significa esto que neohumanismo y estructurología sean identidades. Lo ha dicho bien Jean-Marie Auzias: “El estructuralismo florece a partir del fin de las ideologías. Del mismo modo, y a la vez que elimina las ideologías, la explicación estructural excluye la *praxis* como tesis de explicación”.²³ Curiosa contradicción que, en el fondo, hace de lo ultrarracional, un irracionalismo. Dije al comenzar que el neohumanismo se levanta sobre base ultrarracional y positivista. No obstante, las manifestaciones preponderantes en las realizaciones estéticas —literatura, pintura, música, escultura, etc.— parecieran afirmar la irracionalidad como camino de lo oscuro, lo enigmático, lo mítico, el laberinto. N. Berdiaeff, desde el título de un conocido libro, profetizó que neohumanismo marchaba, regresivamente, “Hacia una Nueva Edad Media”; hacia una nueva era muy irracional —comenta Gabriel-Rey—, en barbarie futurista de un mundo puramente material, opresivo y desesperante, semibarbarie de una humanidad intelectualmente disminuida y, sin duda, espiritualmente embrutecida”.²⁴

Si queda sobreentendido que el interés fundamental del humanismo debería ser el hombre, las diversas formas neohumanistas lo van postergando por el cerebro electrónico de la cibernética; por su *disolución*, en ciertas variantes de la estructurología; o por *liquidación*, en algunos sistemas sociopolíticos y económicos. En la útil introducción *Claves del estructuralismo*, reunión de una serie de ensayos aparecidos en diversos números de *Les lettres françaises*, Pierre Daix se plantea diversos pro y contras de la estructurología como variante neohumanista y al comentar el libro de Mikel Dufrenne: *Pour l'homme*, recuerda las acusaciones fundamentales de los que no comparten esta metodología: 1) el estructuralismo se indigna contra el hombre; 2) el estructuralismo llama al reino de lo inhumano; 3) como en las ciencias humanas el hombre es su propio observador, el estructuralismo de Levi-Strauss, el psicoanálisis de Lacan,

²³ JEAN-MARIE AUZIAS: *op. cit.*; pág. 24.

²⁴ GABRIEL-REY: *Humanisme et surhumanisme*. París, Hachette, 1951; págs. 262 y 263.

el marxismo de Althusser, dejan de lado lo vivido y disuelven al hombre.²⁵ Daix refuta esas objeciones advirtiendo que sobre las opciones vagas del humanismo clásico, el neohumanismo distingue la captación científica y la vincula a una crítica de sus propios fundamentos. Esos son los alcances más caracterizados del neohumanismo y de la estructurología: meditaciones sobre el hombre, las ciencias humanas y el arte, que son meditaciones sobre sí mismas en condición de ente, ciencia o arte. “La idea de autor y lector —decía Julio Vera— reemplazada por la idea del autor-lector y lector que se lee a sí mismo, como comienzo de un mundo nuevo: un mundo nuevo que exige la transformación total del hombre”.²⁶

Pero esas meditaciones sobre sí mismo, más que una concepción de lo humano, ¿no son sólo una metodología, un instrumento? Lo ha sostenido Jean-Marie Auzias: “El estructuralismo no es una nueva concepción del hombre... tampoco es una prospectiva... no está en condiciones de darle directivas a una sociedad industrial... está limitado sólo a los dominios que reivindicán sus promotores”.²⁷

Con lo cual, en parte, queda desmentida la idea de Gabriel-Rey, que tomé como epígrafe y punto de partida para esta meditación; desmentida en cuanto si, en efecto, toda doctrina a la moda proclama para sí la condición de neohumanismo, la estructurología afirma su carácter instrumental y define su esencia metodológica antes que dogmática y pragmática. Tal es, a mi juicio, la más positiva factibilidad en el campo literario.

²⁵ Varios: *Claves del estructuralismo*. Buenos Aires, Ediciones Caldén; 1969.

²⁶ Nota preliminar a *Claves del estructuralismo*. Edic. cit.

²⁷ J. M. AUZIAS: texto citado por Pierre Daix en “El estructuralismo”, incluido en *Claves del estructuralismo*.

SITUACION DEL ARTE EN UN NUEVO HUMANISMO

HECTOR J. CARTIER

INFORMACIÓN, CIVILIZACIÓN, PROGRESO Y CULTURA

NACIO EN CHIVILCOY (Pcia. de Bs. As.) en 1907. Se graduó en la Escuela de Bellas Artes "Manuel Belgrano" (Bs. As.). Ejerció la docencia en la Escuela Superior de Bellas Artes de la Universidad de La Plata, donde fue profesor de teoría del color y composición hasta 1963. Ex profesor de Visión en las escuelas de Bellas Artes "Prilidiano Pueyrredón" y "Ernesto de la Cárcova", de Buenos Aires. Investigador de los problemas referidos a la educación por el arte, en esta misma revista publicó Experiencia plástica y visión (Nº 6). y El arte como experiencia vital (Nº 15). Residió en Roma (Italia) desde 1964 a 1966, donde ejerció la docencia privada sobre temas de su especialidad. Pintor, conferenciante, ensayista, ha sido director del Instituto de Educación por el Arte. Tiene en preparación: Dibujo de figura, Teoría sobre el color y Factores formales en el desarrollo de la percepción

VIVIMOS y enfrentamos un mundo afectado por una posibilidad de información sin parangón en la historia. Quizá sea un lugar común enunciarlo, lo mismo que indicar los medios técnicos-científicos de esta civilización tecnológica que promueven y facilitan la actual "invasión" informativa cuya dimensión abarca toda la redondez de la tierra. De alguna manera estamos, pasiva o activamente, sometidos a estos bienes —según circunstancias ambientales y personales—, los cuales son en sí mismos factores del progreso y productos de la cultura. Lo que se acaba de afirmar no significa que, necesariamente y siempre, dichos factores y productos sean vehículos de la cultura, es decir, que constituyen fuerzas que promueven y articulan, tanto en lo social como en lo individual, ese hondo sentido que hace a la educación humana en lo humano, por lo cual, razón y sentimiento tienden, por naturaleza y operatividad intrínseca, hacia una integración social y cultural con fisonomía humanística. Dicha fisonomía, si ha de poseer un nuevo sentido humanista o tien-

da hacia un panhumanismo —atento a los signos que configuran situaciones y movimientos en una sociedad de masas con proyecciones internacionales— se juega, hoy como nunca (y habría que estar muy distraído para no darse cuenta), enfrentando dos situaciones en crucial disyuntiva: por un lado, las conciencias individuales con sus libertades personales; por otro lado, la necesaria inserción de ellas en el complejo social en cuanto justicia y derecho, reclamo y defensa.

Sin lugar a dudas, dichos problemas, felizmente, emergen de un fondo ya estructurado, sobre un bien adquirido con años de siglos, configurando un patrimonio social y formas de conciencia indudablemente compartidas por todos: la no existencia de una esclavitud de derecho.

Entre todas las conquistas del hombre, la no esclavitud de derecho es la que marca un auténtico progreso humano que puede cualificar al real sentido de la zarandeada palabra humanismo.

Circunstancias históricas y de desarrollo, ya sean ideológicas, sociales, político-económicas y, sobre todo, de poder y luchas de clases, pueden, a lo largo de la historia, explicar y justificar una situación esclavista. Lo que en cambio no es tan fácil de explicar, y menos de justificar, es la esclavitud de hecho, brutal o solapada, a la que, a distintos niveles, enormes sectores de la humanidad se ve sometida. Esta incongruencia se hace más sospechosa y evidente en la actual civilización, precisamente porque ella es depositaria y poseedora de tantos bienes de orden —entiéndase bienes de la cultura— cimentados por medio de una poderosa estructura técnico-científica como jamás se pudo soñar en épocas no muy lejanas.

Si nos atenemos a algunas interpretaciones de los procesos sociales —entre las cuales, la de C. Lévi-Strauss— referidos a los distintos estadios históricos que cualifican a las civilizaciones, desde las primitivas hasta las tecnológicas modernas, se observará, al encararlas, una dialéctica bifurcación opuesta, sin síntesis de sentido o forma: por un lado, se habla de bienes de orden y organización como bienes de cultura; por otro lado, la sociedad como productora de desorden y desequilibrio. Ambos enfoques de un mismo cuerpo no dejan de mostrar una relación de complementariedad inquietante y por demás desconsoladora, pues, a un mayor desorden social corresponde una mayor producción de bienes de orden y cultura.

Esta paradójica dicotomía entre cultura y sociedad es, en realidad, desconcertante. Este desconcierto se vuelve en la actualidad más evi-

dente debido al avance tecnológico que, en pocas décadas, ha cambiado el mundo circundante y ha alterado el ambiente secular, acelerando procesos, entre ellos los sociales, con el consiguiente advenimiento de las masas al poder. Frente a este hecho incuestionable en una civilización tecnológica, el alto pensamiento investigador, científico, filosófico, antropológico y sociológico —que enfoca relaciones de hombre y mundo—, como así también el arte y la comunicación, entran a ser especulados, condicionados por decisivas realidades con sus nuevos valores y exigencias. Las funciones responden a otras premisas, creando así inéditas escalas portadoras de insospechadas relaciones.

El estado es crítico, apremiante y reflexivo. Los absolutos descienden de sus pedestales y son cuestionados en el campo de los supuestos. Las lógicas y la filosofía, de esencia semántica, se cubren de interrogantes. Las contradicciones son flagrantes, abiertas y, a su vez, publicitadas. Debido a esto, las conciencias individuales ven tambalear, no solamente los viejos esquemas acuñados en la tradición, sino, también, los más próximos, invalidados por la aceleración de los cambios.

En verdad, se puede aventurar, enfrentando la realidad actual —sin asomo de pesimismo, ya que posee alentadores signos promisorios— la siguiente hipótesis: el mundo que nos rodea, acuciante por sus incidencias, poblado de hechos por demás superpuestos, vertiginosos, cambiantes y contradictorios, no crea un ambiente propicio a las formas de cultura poseedoras de valores y determinantes semánticas lo suficientemente encarnadas como para estructurar, en el presente, la imagen compartida de un nuevo humanismo.

A propósito de cultura en cuanto saber encarnado, aún perdura la actualidad de Max Scheler: “Quien, extraño a las difíciles cuestiones de la filosofía y de la psicología, haya de precisar qué sea lo que distingue el “saber culto” de aquel otro saber que, a pesar de su valor, nada tiene que ver con la cultura, percibirá, sin duda, lo siguiente, dicho en términos populares: el saber que se ha convertido en cultura es un saber que se halla perfectamente digerido; es un saber del que no se sabe ya en absoluto cómo fue adquirido, de dónde fue tomado.”

En cambio, el hombre actual se encuentra enfrentado con un inmenso “collage” informativo cuyas yuxtaposiciones, sin nexos aleatorios, van disociando la posibilidad de percibir las relaciones necesarias entre

información y valor, entre características estructurales determinantes del hecho y las formas de sentido como su natural consecuencia.

Se puede afirmar que “este nuevo paisaje”, producto de una civilización altamente instrumentalizada, técnicamente poderosa, masivamente informativa y abiertamente competitiva, mira y apunta, sobre todo, al consumo de productos, entre ellos los culturales —por eso existe una industria cultural— sin que éstos lleguen a culminarse en formas de cultura pese a la copiosa capacidad del potencial informativo.

El profuso material informativo abierto al mundo de posibles consumidores —publicitado y contradictorio por sus formas y sentido, configura ese gran “museo imaginario” de lo que fue y está siendo, promovido por inmensos “pantallazos” que de continuo sacuden normas, gustos, actitudes y respuestas— es, pese a la información que entrega, masificante, ya que en una sociedad de consumo se tiende más al aliñamiento que a la meditación que ilumina, más a los apetitos estimulados que a las ideas comprometidas con la realidad exterior junto al fenómeno interior que las acoge y valora.

Quizá por eso aparezca, desde el fondo de la historia, el doble rostro de Jano, que, según Ovidio, en principio se llamaba Caos. Por las circunstancias anotadas ambos perfiles no son testigos de un mismo corazón, no se nutren de un mismo pensamiento seminal pese al ánimo común que los anima. De allí que el signo sea la contradicción, y la contradicción no estructurada es conflicto agudo, agitación, no ordenado movimiento. Contribuye a ésto el siguiente hecho: lo dispar y también el absurdo es abiertamente publicitado y arrojado sobre este nuevo Jano, el cual, integrando una textura masiva, aparece paradójicamente solo, solo de toda desolación.

Tampoco puede, este nuevo Jano, interconectar ese rostro testigo del adentro con el otro del afuera, sacudido e invadido de llamadas excitantes o consoladoras, infernales o paradisiacas. Quizá por ésto se haga presente aquello que decía Max Scheler: “Al cabo de unos diez mil años de “historia”, es nuestra época la *primera* en que el hombre se ha hecho plena, íntegramente “problemático”; “ya no sabe lo que es”; pero tiene —según un comentarista— como contraparte la gran ventaja de “saber que no lo sabe.”

Atentos al presente contexto dominante de una sociedad de masas, pensadores y ensayistas de toda índole, acumulan juicios y propagan aná-

lisis. Recordemos los ya clásicos y divulgados de Ortega: *La rebelión de las masas* y *La deshumanización del arte*, cuyos contenidos, de alguna manera, hacen referencia a un humanismo que fue y que lamentablemente hoy no es, y los de otros autores, los más optimistas, que, urgando en lo que es, apuntan a lo que podría ser, si es que ya no lo está siendo.

El “leit motiv” gira alrededor de la cultura —noción cuestionada en sus alcances y significados— ubicada y usada a distintos niveles: cultura alta, media o baja; cultura refinada, mediocre o brutal. Sobre este tema se discute, problematiza y reflexiona. Enfocada, desde la denominada alta cultura, se mira y analiza a la cultura media y de masas. Allí nos encontramos con los disconformes y los conformes, con los *apocalípticos* y los *integrados*, según calificación ya difundida, de feliz cuño, debida a Umberto Eco.

Comentando dicha polémica, dirá Valeriano Bozal, en *Industria de la cultura*, donde se compilan ensayos sobre el tema debidos a Daniel Bell, Dwight Macdonald, Edward Greenberg, Leo Lowntal, Paul F. Lazarsfeld y Robert K. Merton, que: “En unos y en otros hay el mismo ideal y semejante presupuesto teórico. El ideal es el hombre renacentista. El hombre del siglo XVI, el humanista, es el modelo al que miden al de hoy. Si nuestro contemporáneo se sumerge en el mundo del *comic*, de la televisión, se masifica culturalmente (también socialmente), está alejándose cada vez más del ideal, esa poderosa personalidad perfecta y coherente que es el humanista. La condena cae entonces sobre la cultura popular, pálido reflejo de la alta cultura que los intelectuales-humanistas profesan. Pero también es cierto que, como dicen los *integrados*, nunca han estado las masas tan cerca y en contacto con los productos que ese ideal elaboró, y que ello se debe, precisamente, a la industria de la cultura.”

Es que el material informativo, complejo y profuso, propuesto por la industria de la cultura, si bien entera, ilustra o entrega notas que “visiten” y adornan culturalmente, en esencia no es cultura, la esperada y a la altura de los tiempos. Y no lo es debido a que, en la mayoría, el contenido del material cultural no mira directamente al hombre en lo humano a fin de liberarlo e integrarlo, a su vez, socialmente. Basta recorrer, con mente clara y sentido humano, ese inmenso material dirigido a provocar el mayor consumo mediante el recurso de “golpes” excitantes y bajos.

Además, en la mayoría de los casos, los campos de la conciencia que promueven a esa industria cultural, explícita o implícitamente responden a estructuras de poderes que, dividida en sectores sociales, manipulan las secuencias entre dominantes y dominados. Si por una gracia especial, los esclavos del poder y los esclavizados por él tomasen conciencia de su situación esclavista, dejarían de ser esclavos, con lo cual se daría, por lo humano consciente y en proceso progresista, el gran paso decisivo hacia un nuevo humanismo. Sólo allí, el arte de argüir a espaldas del hombre y de lo humano se transmutaría en enfrentamiento decidido con dimensiones sociales; el mensaje dejaría de ser el “masaje” y el *yo* cantaría en la pluralidad del *ello*. Sólo así se rompería esa absurda dicotomía entre trabajo intelectual y trabajo físico. El hombre humanizado se abriría hacia una tarea comunitaria sin enajenar por ello su libertad creadora. Se comprenderá entonces, que no todo desarrollo es progreso. No toda riqueza asegura la conservación del árbol. Por eso mismo, cuando una civilización progresa, preferirá, para elevarse más, ahondar sus raíces en las piedras que yuxtaponer ramas sobre ramas.

Quizá se haga necesario aclarar más el sentido de los términos, dado que muchos, alucinados por el desarrollo en sí, se permiten emitir la aserción falsa y gratuita que repudia la tradición —que da sentido al alma de los pueblos y les configura su fisonomía propia— en aras del progreso. Ven en la tradición nada más que un escondrijo donde se ocultan agazapados, eruditos y perimidos y, lo que es peor, sentimentales cursis.

Para éstos la tradición es una momia, trasladada de su hipogeo al día que vivimos. De aquí su temor a la momia, que, interpuesta entre nosotros y el porvenir, nos impida el crecimiento y el adelanto. Pero la tradición es vida. Y la vida por sí sola se expande. En nuestro caso esa expansión llámase progreso. El progreso es avance en perfección, es crecimiento ordenado, connatural en el que crece. De otra manera sería anómalo, y, en grado extremo, monstruoso.

A nadie le será desconocido, si es que siente y encarna lo que late y vive en el alma de su pueblo, cómo, por intereses extraños al ser mismo que la conforma, es debilitada y desnaturalizada con la intrusión de adelantos y novedades. Ello sea dicho mirando, sobre todo, a los contenidos de las formas expresivas.

Se hace notar también que, pese a la larga experiencia humano-

histórica del pensamiento con los bienes actuales de esta civilización técnico-científica —llámese atómica o cibernética—, y que ha transformado el ámbito exterior del hombre, es impotente, en cambio, para transformar el interior humano, que es precisamente el creador de los bienes de la ciencia y de la técnica. Por medio de ella puede cambiar, y cambia, en poco tiempo, regiones inhóspitas en un mundo habitable, quizá confortable, poblado de carreteras y pistas, hospitales y clínicas, lugares de recreo y salas de espectáculos. Junto a éstos se desarrollan las más poderosas máquinas de la agresión, conocidas algunas, desconocidas otras, empleadas, en empleo y por emplearse.

Con ello deducimos que la civilización en sí no implica necesariamente honda cultura humana. Los siglos que han acumulado tantos conocimientos son aún impotentes para transformar al hombre en humano, pues, si así lo fuese, con tantos poderes, éste los dirigiría contra el hambre y la miseria, contra la competencia torpe, que, oculta o manifiesta, organiza poderosos instrumentos de opresión. Sobre todo, dirigiría sus esfuerzos contra las guerras de todo orden. En cambio, administraría, compartiría y gozaría de incontables bienes, de esos bienes que son, indudablemente, los de la cultura.

En síntesis, hay motivos para dudar que la copiosa información e instrucción, tan favorecidas por los medios actuales de divulgación, tengan mucho que ver con la cultura, con esa cultura que posee la capacidad de transformar al hombre en humano, en ese hombre nuevo —del deseado humanismo— que no persiga privilegios ni dominaciones, sino bienes para compartir en cuanto valores de servicio, de los cuales se beneficia a su vez como tesoro social. “Cultura, dirá A. N. Whitehead, es actividad del pensamiento, y receptividad a la belleza y sentimientos humanos. Los fragmentos de información no tienen nada que ver con ella. Un hombre simplemente bien informado es lo más fastidioso e inútil que hay sobre la tierra. Lo que debemos tratar de producir es hombres que posean al mismo tiempo cultura y un conocimiento experto en determinada especialidad. Sus conocimientos especializados les servirán de punto de partida, y la cultura les hará profundizar con la filosofía y elevarse con el arte”.

EL ARTE COMO CULTURA ES HUMANISMO

El arte, en sus distintas manifestaciones —plásticas, literarias, musicales, etc.— si se lo considera como un factor que contribuye al

progreso humano y, al mismo tiempo, una alta determinante del humanismo, debería ser reflexionado como un hecho eminentemente cultural y de incuestionable función social.

La verdad es que, lamentablemente, para muchas personas de gran ilustración y prolijos conocimientos tecnológicos especializados, el arte —esa profunda manifestación del espíritu humano que abre al ser desde lo sensible— es una especie de adorno cultural, una forma de cubrir los huecos ociosos de la vida y, lo que es peor, una especie de lujo superfluo. En cambio, la realidad es muy otra ya que el arte, lo mismo que la ciencia y la filosofía, hace a la cultura misma por su singular dimensión de apertura al mundo, por su sentido integrador y por su proyección vital y social.

Por eso dirá Pierre Francastel en *La realidad figurativa* que: “La estética penetra en cada uno de nuestros pensamientos y de nuestras acciones. Un lazo estrecho existe entre las especulaciones más libres y en apariencia más gratuitas de los artistas y la disposición representativa del universo que nos rodea. Jamás, en época alguna, la técnica sola ha determinado la forma de nuestras acciones; ella provee siempre los medios, pero no es más que una virtualidad o un proceso de aplicación; al igual que el arte, la técnica oscila entre la distinción fundamental de la serie y del prototipo; pero cuando el técnico superior crea no sólo un objeto sino una forma, actúa como artista, es decir como creador, no sólo de conceptos u objetos, sino de esquemas del pensamiento. En una palabra, existe un pensamiento plástico como existe un pensamiento matemático o un pensamiento político y es esta forma de pensamiento la que hasta ahora ha sido mal comprendida. Que al escribir un libro sobre la epistemología genética y al analizar sucesivamente las diversas formas de la acción de su época, un hombre como M. Jean Piaget haya podido ignorar pura y simplemente el problema planteado por la existencia del arte, constituye un escándalo intelectual que mide la necesidad de una reflexión sobre estos problemas. Y salta a la vista que es imposible confrontar entre sí disciplinas como la historia, la sociología y la historia del arte reducida a una especie de herbario, si no se ha llegado de antemano a dilucidar la naturaleza del hecho artístico en sus relaciones con la sociedad.”

Por eso mismo resulta inadecuado, cuando no absurdo, concebir a la conciencia individual creadora en un vacío social. La conciencia personal implica, no sólo interioridad sino también inherencia histó-

rica e inserción en el mundo, en su mundo actual en cuanto ámbito y circunstancia. No se deja por ello de valorar las grandes personalidades como capaces de elaborar, proponer y proyectar una síntesis ejemplar, medular y prototípica de cualquier humanismo. La historia de las ciencias y las artes nos muestran magníficos arquetipos. Con todo, en la mayoría de los casos, no fueron ellos sus usufructuarios. Entregaron el oro de sus experiencias a sus epígonos y a la sociedad con un hondo sentido humanista y de progreso humano. Las creaciones del hombre, por avanzadas que sean, tienen un depositario y un impulsor a la vez: el hombre mismo, con sus pruebas y errores y dialécticos claroscuros frente al misterio que lo trasciende, su eterna meta acuciante.

El arte, el arte auténtico, por calar en origen y en presencias que abrevan en lo profundo del ser, plasma imágenes que exceden a lo circunstancial configurado por gustos, maneras o esquemas a la moda. Por eso mismo su gran disponibilidad actual a través de los tiempos. Lo que puede ser perimido son las formas exteriores de manifestarse, cambiadas por nuevos sistemas de equivalencias expresivas que en nada invalidan a su génesis original como productos estéticos de la "artisticidad" inherente a la especie humana. Desde el arte primitivo hasta el actual cantan en presente, están a la espera de ser descubiertos para iluminarnos con sus presencias en la medida que nos dejemos acontecer sintiendo, en libertad y apertura. Por lo mismo, cuando sus creadores o consumidores no se han cristalizado o amanerado, por influencias extra-estéticas, el arte es un hecho de cultura premonitor y de constante progreso humano.

Si se desecha lo que se acaba de afirmar —lo cual puede observarse en altos sectores propagadores y depositarios de la cultura— resulta imposible percibir la capacidad del arte para configurar el plano de lo cultural y comprender la naturaleza del hecho artístico. Por eso mismo, los creadores del arte se ven invadidos y constreñidos por exigencias que no tienen en cuenta la libertad creadora, madre del arte. Intereses de todo orden, ideológicos, de gustos, de clases y de prestigios, con sus moralinas incluidas, arremeten contra el arte y sus creadores. Invaden también los derechos propios de la creación artística muchos "protectores" y comentaristas que, desde fuera del arte mismo, digitan vidas y muertes, formas y procesos. Unamos a éstos, a los que en nombre de cualquier mecenazgo, como dijo Francastel, utilizan y mantienen al arte aunque no son, precisamente, quienes lo engendran.

Por esto, y por obvias razones de cultura, urge valorar la significación del arte y el artista, tan empañada por argumentos extra-estéticos. Es esta una necesidad, ya que la propagación del arte, abierto a todos por los medios audio-visuales, llega masivamente, sea por la publicidad que de él se hace, sea por la industria de la cultura.

Por lo dicho, concebir al arte como un hecho más, e incluso prescindible, es ignorarlo. No considerarlo en el plano de las grandes realizaciones que propugnan al desarrollo humano es una forma de incultura que “constituye un escándalo intelectual que mide la necesidad de una reflexión de estos problemas”. Esto sea dicho, como se podrá entender, no apuntando a la cultura media o baja, sino precisamente allí donde están ubicados hombres y estructuras educacionales representantes de la alta cultura especulativa y práctica, y aún, por extraña paradoja, en muchas escuelas de arte.

Recalco otro hecho que pretende convertir al arte creador en un ilustrador cuando no en un panfleto más con los “slogans” de turno. En nombre de problemas sociales, políticos-económicos, con sus grandes ideas y, también, ideologías —sin negarle un ápice sus urgencias— se pretende condicionar a los artistas no sólo en sus temas, sino (lo que es peor) en las formas y los contenidos de sus creaciones. Así, en nombre de responsabilidades sociales —que nadie niega y menos los artistas, que la asumen por medio de sus productos artísticos en cuanto arte y creación— se imponen formas y actitudes ajenas al arte mismo. Se ignora o parece ignorarse que quien está comprometido con el arte lo está con el hombre.

Implícita o explícitamente todo auténtico creador excede, por penetración y presencia, por contacto y ubicación trascendente, a sus propios sentimientos, por muy privados o subjetivos que sean. Por eso mismo, a la ansiedad creativa, a la entrega instauradora de mundos que el artista acoge, sólo le interesan aquellos sentimientos, aquellas presencias que lo integran en la humanidad del hombre al cual asume y re-presenta. De aquí su enorme dimensión humanística y cultural del mensaje estético, que abre siempre horizontes al avance humano.

Si sólo pensáramos o nos diéramos cuenta de que, como hecho de elevación humana el arte articula el sentimiento a fin de que el hombre no se abandone y se pierda en la emoción amorfa, calaríamos en

el sentido íntimo y propio del arte y, a la vez, en su valor, fuerza proyectiva y de apertura promovida en el hombre, su destinatario.

Por lo que se acaba de afirmar, muchos creadores, sin duda implicados en la actual e inquietante situación social, no dejan por ello de defender la libertad de expresión y responsabilidad creadora. Recordemos, entre otros, a Julio Cortázar, quien manifiesta, contestando a interlocutores que exigen del escritor una actitud ajena a su responsabilidad imperiosa y conscientemente asumida: "Ahora bien, esa obra —y aquí está lo esencial del malentendido al nivel de muchos lectores y políticos revolucionarios— si verdaderamente merece el nombre de creación, si agrega nuevas conquistas mentales o sensibles al patrimonio que queremos legar al hombre nuevo, se sitúa casi siempre en desajuste con su tiempo, ese desajuste en el que vivió Van Gogh, a quien nadie le compró jamás uno de sus cuadros, que hoy valen millones, ese desajuste en que vivieron un Schonberg, un James Joyce o un Maiakovsky. Cuando más revolucionaria es una obra, más se adelanta a su tiempo. Sé que eso es obvio y conocido, pero también sé que en América latina hay demasiados compañeros que lo ignoran o, lo que es peor, que fingen ignorarlo. Y entonces sucede que se acusa al creador de caer en el bizantinismo o en la 'chinoiserie' (¡en sentido estético, entiéndase bien!) e incluso de querer 'épater le révolutionnaire' como antaño se trataba de 'épater le bourgeois'."

Ese hombre nuevo, el esperado del nuevo humanismo, sabrá que la cultura no es un privilegio ni un disfrute de grupos, sino un bien que, pese a los distintos niveles de advenimiento a ella, es entregado limpio y sin los recodos oscuros del uso y el dominio. De lo contrario la cultura misma se hace vil y mezquina, sin amor y sin humanidad y, por lo tanto, degradante.

Es de esperar, sin concepciones utópicas o mesiánicas, dadas las condiciones que la actual civilización tecnológica y científica ofrece en todos los campos de la investigación, entre ellos los humanísticos y sociales, se avanzará y será superado el anterior humanismo, por el cual, ansiosamente, muchas mentes ilustradas se lamentan y padecen. No se desconoce, sería absurdo no apreciarlo, la riqueza en hallazgos culturales de la cual somos deudores al humanismo renacentista. No olvidemos, sin embargo, que en su base está la dura lucha de poderes marcada por la declinación del feudalismo enfrentado a la burguesía floreciente.

El *nuevo humanismo*, es de esperar, superará las ideologías burguesas y las que hoy inspiran el ascenso masivo de las muchedumbres aburguesadas, las cuales apetecen los mismos poderes que intentan abolir. El nuevo humanismo, si lo signa la estrella del auténtico progreso, transmutará la oscura condición masiva en pueblos mancomunados por ideales humanos, respetados y defendidos en justicia y libertad porque ellos mismos serán sus gestores.

La cultura del hombre, enfocada desde lo humano y por la humanidad rescatada, adquirirá y dará también un nuevo valor a la vida y a la historia y conjuntamente a la cultura y el arte. En cuanto a las artes plásticas como potencias desencadenantes del nuevo humanismo, anotemos lo que anunciara S. I. Hayakawa —sin olvidar, por otra parte, que el gran arte siempre lo propuso, ya que ha propiciado un despertar de la percepción desde el mundo imaginante—: “La reorganización de nuestros hábitos visuales de modo que no percibamos ya ‘cosas’ aisladas en el ‘espacio’ sino la estructura, el orden y la conexión de los acontecimientos en el espacio-tiempo constituye quizás la más profunda revolución posible; y se trata de una revolución que no sólo el arte espera desde hace mucho sino también toda nuestra experiencia”.

De llegar a ser posible que el nuevo hombre —el hombre esperado— configure y culmine el real nuevo humanismo, con su enorme sentido social y humano, valorará aún más el legado cultural de los grandes pioneros y de su entrega propiciatoria en pro de los bienes humanos, y en una visión histórica retrospectiva nos verá como si no hubiésemos siquiera superado el estado de barbarie.

LA MUSICA DEL SIGLO XX Y UNA NUEVA ACTITUD HUMANA

ENRIQUE GERARDI

NACIDO EN LA PLATA en 1926. Realizó estudios en la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente enseña fundamentos auditivos en el curso superior de música en la Escuela Superior de Bellas Artes de La Plata y ejerce la vicedirección del Conservatorio Provincial "Gilaro Gilardi". En 1966 realizó un curso de composición y experimentación en medios electroacústicos en la Radio-Televisión Francesa bajo la dirección de Pierre Schaeffer. Volvió a viajar a París con fines de estudio en 1970. Este año participó en el Primer Festival Internacional de Música Contemporánea llevado a cabo en Buenos Aires, en el que dirigió obras suyas ("El tercer canto") y de otros compositores. PRINCIPALES OBRAS: 5 piezas para clarinete y piano; 3 canciones; Passacaglia; Cuartetos I y II; Movimiento sinfónico; Cantata; Figura y fondo; Sobre texturas y gesto; El tercer canto; y, además, músicas para films y obras de teatro.

CUANDO el hombre culto contemporáneo quiere aproximarse, honesta y desprejuiciadamente, al conocimiento de la música de nuestro siglo cobra conciencia de lo difícil de su empeño. En particular, si compara sus posibilidades con las que le ofrecen las aperturas de las otras artes. Por ejemplo, puede leer las obras literarias más importantes de la producción contemporánea. O en el mundo de la plástica tiene a su disposición excelentes libros con reproducciones aún más excelentes. Pero si quiere informarse sobre música descubre que el material es muy escaso. Aún suponiendo que sea capaz de leer una partitura, tanto la música impresa nueva como los libros sobre esa nueva música son raros. En verdad, la información sobre música no se obtiene leyendo libros o partituras, sino oyendo música. Pero entonces, qué posibilidades tiene el oyente medio para frecuentar la música contemporánea. Realmente, muy pocas. Esa música nueva no aparece en el repertorio corriente de los conciertos. Si recorremos el catálogo de discos difícilmente

encontramos grabaciones de la nueva producción. En el campo de la enseñanza, un dominio profesional donde el estudio y la investigación deberían comprender todos los estilos de todas las épocas, los programas se integran y se reducen a obras de los siglos XVIII y XIX. De esta manera el círculo se cierra: los intérpretes sólo tocan la música que conocen y los oyentes sólo aceptan y piden, también, la música que conocen. En descargo del oyente podemos señalar que es la única música que tiene a su disposición. Como primera conclusión parecería que la curiosidad y el espíritu de aventura que caracterizan al hombre del siglo XX están ausentes del universo musical. El intérprete y el oyente tradicionales parecen haber dado la espalda al mundo sonoro actual y dan la sensación de vivir sordos al canto de sus contemporáneos.

A pesar de esta indiferencia los creadores musicales participan y viven en ese estado de ebullición y búsqueda que es el signo de nuestro mundo intelectual. Y producen y están produciendo obras que por su misma fuerza, por su mismo carácter testimonial poco a poco desbordan los ámbitos de las élites y comienzan a llegar a las nuevas generaciones, no prejuiciadas y hambrientas de un canto nuevo.

La música del siglo XX se ha desarrollado en tres estratos o capas simultáneas: tradicionalista, de renovación del lenguaje y de renovación del material sonoro.

El estrato *tradicionalista* comprende a las obras y autores que por su forma de expresión y por las técnicas empleadas pueden entroncarse con el pasado.

El estrato de *renovación del lenguaje* comprende principalmente a los músicos de la escuela de Viena: Schoenberg, Berg y Webern y sus seguidores. Se habla de una renovación del lenguaje porque la organización sonora se amplía a nuevos parámetros. Es como si del viejo universo euclidiano de tres dimensiones hubiéramos pasado a los mundos de Hilbert de seis, siete o más dimensiones. El compositor ya no trabaja con una línea melódica o con armonías de dos dimensiones. En su lugar organiza estructuras, confeccionadas a priori con la técnica serial; de un mundo chato ha pasado a un complejo espacio-tiempo.

Finalmente, en el estrato de *renovación del material sonoro* van incluidos los compositores para quienes ya no son suficientes las 120 notas de la música tradicional. Estos músicos necesitan utilizar todos los

sonidos audibles, esa cantidad infinita de complejos tímbricos comprendida entre el umbral y la cima de las sensaciones de intensidad y altura.

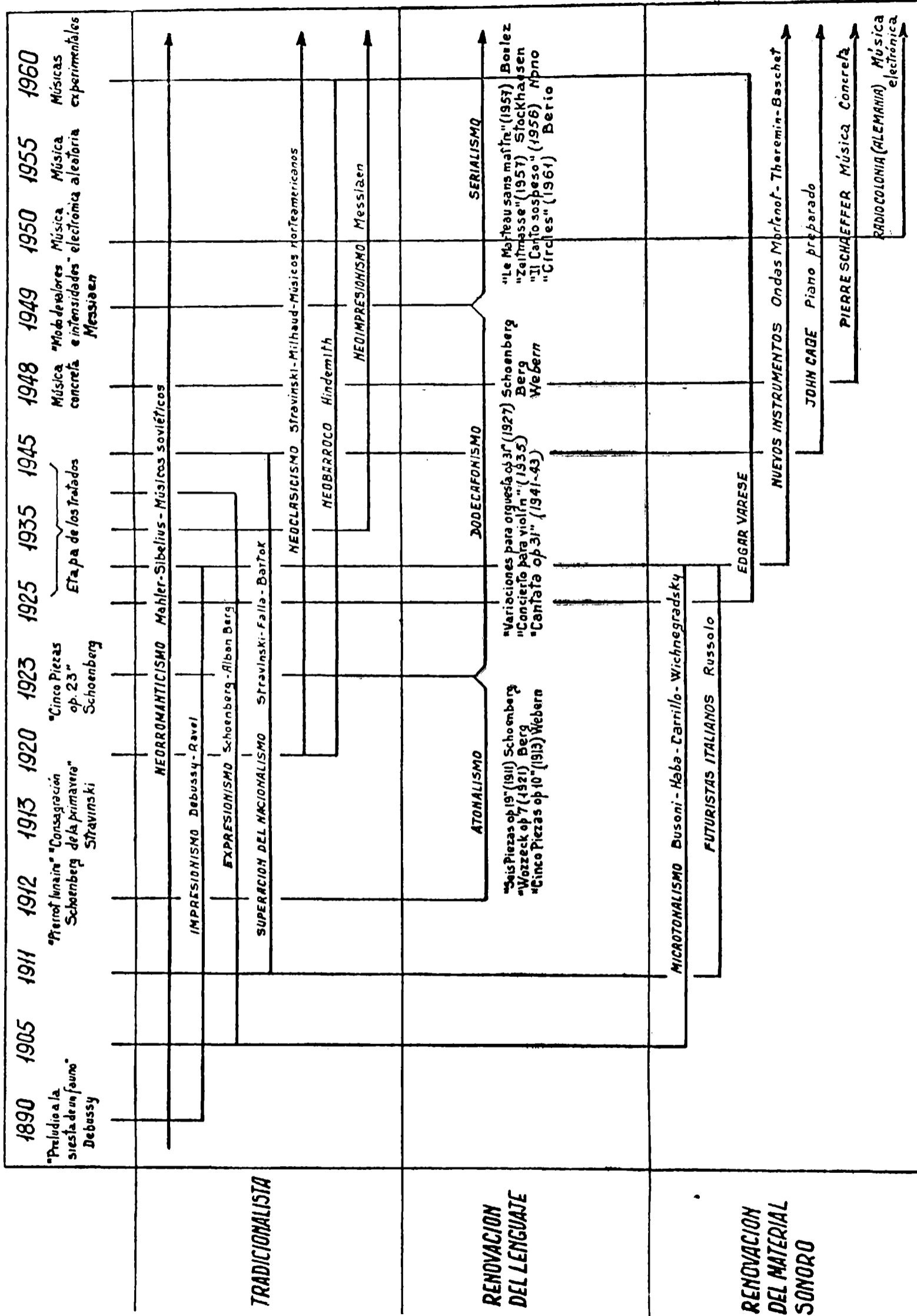
A partir de este breve esbozo podemos empezar a comprender por qué nuestra época es una de las etapas más ricas de toda la historia de la música. Nunca, hasta nuestro siglo, esa expresión del mundo sensible que llamamos música había tenido tantos medios a su disposición. Esos medios, esas nuevas posibilidades de realización son ofertadas tanto por la nueva tecnología como por *una nueva actitud humana* requerida por las necesidades expresivas del compositor.

El siglo XX musical no comienza con el siglo cronológico sino más tarde. Es alrededor de 1912-1913, precisamente. En esos años se estrenan dos obras claves que prácticamente inauguran nuestro tiempo musical. "Pierrot lunaire" de Arnold Schoenberg y "La consagración de la primavera" de Igor Stravinski son obras de equivalente importancia, tanto por su calidad como por la profunda influencia que ejercen en obras posteriores. El espíritu de libertad con que Schoenberg y Stravinski enfrentaron su tarea creadora es la consecuencia del nuevo espíritu musical aportado por Claudio Debussy. Es Debussy precisamente quien libera la música tanto del sentimentalismo barato en que había degenerado el romanticismo como del envaramiento académico elucubrado por franceses y alemanes a fines del siglo XIX. Por eso la figura de Debussy llena toda esa etapa de transición que comprende desde 1890, fecha de estreno de "La siesta de un fauno", hasta los años claves 1912-13. Tanto Debussy como Beethoven parten de un mundo viejo y abren las puertas de un mundo nuevo. Y ambos poseen como rasgo común, como actitud poderosa, un mismo estado de libertad.

EL ESTRATO TRADICIONALISTA

El estrato tradicionalista comprende diferentes ramas y movimientos cuyo factor común es crear en el siglo XX, pero con la mirada puesta en el pasado. El peso de la tradición es tan grande que en ciertos aspectos, como el de la forma por ejemplo, las obras del estrato tradicionalista no alcanzan a innovar las obras de un Mozart o un Beethoven. Tenemos movimientos que son simplemente sobrevivencias como el *neorromanticismo* que llega hasta nuestros días: Mahler, Sibelius, Rachmaninoff, los músicos soviéticos, las músicas "nacionalistas" (o nacionalizantes)

LA MUSICA DEL SIGLO XX



de nuestra América latina, pueden ser citados como ejemplos. Otras corrientes también heredadas del romanticismo son el *impresionismo* en los países latinos y el *expresionismo*, que es su contraparte, en los países de habla germana. La primera se inicia con Debussy y es agotada prácticamente por Mauricio Ravel, a pesar de sus imitadores italianos (Cassella, Respighi) o latinoamericanos. El expresionismo queda confinado a compositores centroeuropeos y su obra maestra es el "Pierrot lunaire", ya citada. Una corriente muy importante, por la difusión alcanzada por sus obras, es *la superación del nacionalismo*. El nacionalismo musical de la segunda mitad del siglo XIX es uno de los aspectos del romanticismo donde el compositor incorpora a obras cultas o con formas elaboradas, materiales rítmicos y melódicos de origen popular comúnmente llamados folklóricos. En la etapa de superación del nacionalismo el compositor se halla ya tan enraizado con su medio que todo lo que compone, aunque original y personal, siempre suena a popular. Citemos la anécdota de Villalobos que, cuando le pidieron que definiera el folklore brasileño, contestó "el folklore soy yo". De la misma manera la música de Bela Bartok y la de Manuel de Falla, aún en sus momentos más abstractos, siempre suena a música húngara o a música española. Y lo mismo pasa con la música del período ruso de Stravinski o con la música del mexicano Carlos Chávez o con la del argentino Alberto Ginastera.

Alrededor de 1920 aparecen en música los "retorno a...", es decir, las nostálgicas vueltas a estilos y técnicas del pasado con su delgado barniz modernista, suficiente para encubrir cualquier acusación de plagio. Todavía la estética y la sociología de la música están por estudiar las razones de la curiosa y contradictoria actitud que adoptaron los principales compositores en la década 1920-30. En un momento en que surgía el surrealismo en pintura y literatura y la tecnología aportaba los primeros logros en electrónica, muchos músicos y muy importantes prefirieron mirar hacia el pasado en lugar de proyectarse hacia el futuro. El *neoclasicismo*, encabezado por Stravinski y tal vez resumido por su "Octeto" de 1923, dio origen a una serie de obras en las que se copiaban las formas de Mozart y Haydn y, muy tímidamente, se ensayaban nuevas formaciones melódicas y armónicas. La actuación personal de Stravinski, Milhaud, Hindemith y otros dio origen a un fuerte movimiento neoclásico en los Estados Unidos, que ha terminado por convertirse en un nuevo academicismo o "música-compuesta-por-compositores-formados-en-la-universidad". El fervor de Hindemith por los barrocos alemanes y en

especial por Bach, dio origen a la corriente *neobarroca* que inundó de concertos, fugas y passacaglias los años que van de 1920 a 1950. También dentro del estrato tradicionalista debemos incluir el *neoimpresionismo*, surgido dentro del seno de la Joven Francia, grupo creado alrededor de 1935 por los compositores Olivier Messiaen, André Jolivet, Ives Baudrier y Daniel Lesur. Del grupo sólo sobrevive como figura expectable y fecundante, Olivier Messiaen; mientras su mundo expresivo se mueve en un sentimentalismo muy particular, sus búsquedas técnicas han tenido la virtud de abrir los ojos (y en especial los oídos) de multitud de jóvenes compositores. Así ha familiarizado a Occidente con las músicas exóticas, ha propuesto nuevos modos de organización de las alturas y de los ritmos y ha contribuido, desde su curso de Morfología en el Conservatorio de París, para que los nuevos compositores puedan encontrar su propio camino, al margen de toda imposición o academismo trasnochado.

RENOVACIÓN DEL LENGUAJE MUSICAL

El estrato de *renovación del lenguaje* contiene verdaderamente el primer aporte original de la música del siglo XX a la historia de la música. Comprende tres etapas, bien definidas estilística y cronológicamente: atonalismo, dodecafonismo y serialismo.

La etapa *atonal* comprende, aproximadamente, desde 1905 hasta 1923 e incluye obras elaboradas en base al principio de la microestructura. O sea, el punto de partida es una pequeña célula (fragmento melódico, rítmico o armónico) que da origen a los elementos simples restantes. Los resultados, naturalmente, son obras breves, altamente concentradas y difíciles de apreciar en una primera audición. Pero una vez que se ha aprendido a gustar de la impecable poesía de un Anton Webern, en sus breves pero intensísimas obras líricas, gran parte de la producción musical parece inútilmente verborrágica o aburridoramente repetitiva. En 1923 Schoenberg escribe su primera obra dodecafónica: se trata de la última de las "Cinco piezas para piano op 23", donde la microestructura es reemplazada por una macroestructura de 12 sonidos. Posteriormente Ernst Krenek y Herbert Eimert legislan la nueva manera de componer y el *dodecafonismo* se convierte en un procedimiento de composición sin antecedentes en la historia de la música. La escuela de Viena, integrada por Schoenberg, Berg y Webern, produce una

serie de obras maestras: "Variaciones op 31" y "Un sobreviviente de Varsovia" op 46 de Schoenberg, "Wozzeck op 7" y "Suite lírica" de Berg y "Sinfonía de cámara op 21", "Concierto op 24" y las "Cantatas op 29 y op 31" de Webern. En 1949 el dodecafonismo se desprende de su concepción de pura ordenación de alturas y la idea de serie cobra una nueva dimensión. Precisamente ese año Olivier Messiaen escribe sus "Cuatro estudios de ritmo" para piano. Uno de ellos, titulado "Modo de valores e intensidades", es el origen de la llamada música *serial*. Hasta entonces, con Schoenberg y sus seguidores, el punto de partida de una obra eran series de 12 nombres de notas en tanto que los restantes parámetros musicales eran manejados de manera intuitiva. En "Modo de valores e intensidades" Messiaen utiliza serie de sonidos y además elabora series de duraciones, de matices y de modos de ataque o maneras de pulsar la tecla. Messiaen no hizo más experiencias en esta dirección pero un grupo de jóvenes compositores avizoró rápidamente las fecundas posibilidades de la técnica serial. En particular, tomaron conciencia del control absoluto que permitía sobre todos los elementos del discurso musical. Las "Structures" (1955) para dos pianos de Pierre Boulez (1925) y "Kontrapunkte" (1953) para diez instrumentos de Karlheinz Stockhausen (1928) son dos claves para la comprensión y conocimiento del serialismo riguroso. Pero al mismo tiempo ponen de relieve su principal peligro. Estas obras, tan escrupulosamente anotadas que dejaban muy poco a la iniciativa del intérprete, provocaban un resultado musical de extremada rigidez.

La reacción al austero intelectualismo de la técnica serial provocó, a partir de 1955, numerosos movimientos cuyo rasgo común es un gran desenfado y comodidad en el manejo del material sonoro. Así resurge un antiguo mecanismo: la improvisación, casi abandonada desde mediados del barroco. Esta actitud se llamó música *aleatoria*, es decir, una música que admite la introducción del azar durante la interpretación. Tal azar se hace presente desde una extrema libertad en que la obra prácticamente no existe como estímulo previo (todo es dejado en manos del ejecutante) hasta casos de azar dirigido, dentro de vías o canales direccionales. Así la música aleatoria oscila de meros signos visuales, no necesariamente musicales, hasta estructuras bien delimitadas que pueden organizarse de diferentes maneras.

La técnica serial estricta condujo a la creación de obras cerradas o rigurosas en tanto que la introducción del azar permite la creación de obras abiertas o libres. Esa libertad ha continuado invadiendo otros as-

pectos de la música. Los últimos años han visto surgir la “música gestual” o “teatro musical” donde la acción escénica es tan importante como lo que ejecutan los intérpretes-actores. Por otro lado los “grupos de improvisación” permiten la creación de obras colectivas: son conjuntos de compositores que manejan instrumentos tradicionales y no tradicionales y cuya técnica de ejecución tradicional no conocen. Es decir, retoman los instrumentos musicales con su intención primigenia: aparatos o fuentes para producir sonido, usados con una intención musical y sin tener en cuenta la artesanía de producción elaborada y estereotipada a lo largo de muchos siglos. El resultado es una sonoridad extraña, pero muy vital. Los Grupos de Improvisación encierran un cambio mucho más profundo. Son el primer signo de la desaparición del artista-creador-individuo para dar lugar a una tarea de creación de equipo.

RENOVACIÓN DEL MATERIAL SONORO

El material sonoro, es decir, los sonidos que utiliza la música fueron desde siempre un punto de especulación y preocupaciones para los músicos. Es oportuno señalar que todo el material musical es absolutamente artificial, es decir, no existe en la naturaleza y por lo tanto es un *producto puramente humano culturizado*. La banda de frecuencias que abarca la percepción humana comprende unos 1200 sonidos diferentes. Sin embargo, el hombre siempre seleccionó un número mucho menor, desde los veintitantos sonidos usados en la Edad Media hasta los 120 sonidos que tiene a su disposición una orquesta sinfónica contemporánea. A fines del Renacimiento el material sonoro había quedado bastante bien definido y durante los siglos XVII, XVIII y XIX el temperamento igual normalizó la música europea occidental. Pero a comienzos del siglo XX la cuestión volvió a agitarse. Se planteó así el comienzo de una *renovación del material sonoro*. La escuela *microtonalista* propuso duplicar el número de sonidos con la adopción del cuarto de tono; eso significaba dividir en dos cada tecla negra del piano e intercalar una teclita blanca entre los semitonos MI-FA y SI-DO. Otros propusieron dividir el tono en tercios o en sextos u octavos de tono. Podemos citar a Julián Carrillo, Alois Haba, Ivan Wichnegradsky y Ferruccio Busoni como los pioneros que hasta 1920 ensayaron de ampliar nuestro material sonoro. Pero más revolucionarios fueron los *futuristas* que con Marinetti a la cabeza y Luigi Russolo con la voz cantante declararon el derrumbe definitivo de la

La música del siglo XX

música tradicional y proclamaron la irrupción de los ruidos de la era industrial; incluso inventaron nuevos productores de sonido como los “intonatori” con los cuáles brindaron conciertos de “ruidismo” ya en 1911. La década del 20 y el fascismo italiano dirigieron al ruidismo, del cual no quedó más recuerdo hasta el surgimiento de la música concreta en el París de 1948. Pero esa década del 20 vio surgir a *Edgar Varese* que produjo obras como “Ionisation” (1931), “Octandre” (1924) e “Integrale” (1926). En esas obras junto a un número insólito de instrumentos de percusión los restantes instrumentos eran usados de una manera nada tradicional y profundamente original. Al mismo tiempo surgían *nuevos instrumentos* como las Ondas Martenot y el Theremin (que aprovechaban la válvula electrónica) y los instrumentos Baschet, basados en nuevos principios sonoros. Finalmente, a partir de 1940, el norteamericano *John Cage* (1912), tal vez uno de los músicos más geniales de nuestro siglo, inventa el “piano preparado” que es un simple piano de cola pero cuya sonoridad es modificada con el agregado de distintos materiales, en los martillos, en los apagadores, entre las cuerdas, etc. La búsqueda de nuevos materiales sonoros obtiene un impulso decisivo con la divulgación del grabador de cinta magnética. En Francia surge la *música concreta*, inventada por Pierre Schaeffer en los laboratorios de la Radiodifusión-Televisión Francesa, alrededor de 1948. En Alemania Occidental, en los laboratorios de la Radio de Colonia en 1950, se hacen los primeros ensayos de *música electrónica* en el seno de un grupo de compositores encabezado por Herbert Eimert. Tanto la música electrónica como la concreta tienen muchos puntos en común: son el producto de montajes sonoros, prescinden del intérprete porque sólo existen en forma de grabaciones y, por primera vez en la historia de la música, permiten que el compositor maneje el material sonoro como si fuese un objeto. Se diferencian en un punto fundamental: la fuente sonora u origen del sonido. Mientras que la música electrónica tiene como punto de partida los sonidos producidos por un generador de audiofrecuencia, que produce sonidos puros o senoidales, la música concreta utiliza los sonidos de nuestra realidad cotidiana, los ruidos de una habitación, la caída del agua, el canto de un pájaro, los ruidos de una estación de ferrocarril. Desde 1960 estas diferencias han terminado por diluirse. La adopción de conocimientos aportados por la acústica, la psicología de la audición, la lingüística y las teorías de la comunicación han ampliado el dominio de estas músicas y actualmente se engloban bajo el título genérico de *músicas experimentales*.

MÚSICA EN ESTADO DE LIBERTAD

Cualquier reflexión sobre el papel o tarea que incumbe al arte en nuestro mundo tecnificado nos remite a una visión nada optimista: vivimos en un medio que trata de condicionarnos de todas las maneras posibles. Así la televisión y el cine nos incitan para que nos comportemos de tal o cual manera, para que adoptemos tal o cual actitud e incluso tratan de persuadirnos de que otros pueden pensar por nosotros mismos. Es decir, el mundo contemporáneo ha ido reduciendo nuestras posibilidades de elegir, quitándonos la libertad de trazar nuestro propio camino. En contraposición, el arte contemporáneo flamea como una de las escasas posibilidades de opción que todavía subsisten. Ante la obra de arte el espectador, el lector, el oyente, pueden en principio aceptarla o rechazarla. Luego, si se establece el diálogo, puede surgir una relación amistosa o una polémica agria. Finalmente, y si la obra de arte ha cumplido su misión, podemos sentir que después de esa experiencia el mundo ha cambiado y que nosotros mismos nos hemos transformado. Porque, permanentemente, la experiencia artística nos conserva la conciencia de nuestra libertad, la conciencia de haberla ejercido en ese preciso momento. No sólo nos permite despojarnos de esa mísera tarea de engranaje a que nos somete el mundo contemporáneo sino que la experiencia artística *nos hace sentirnos plenamente humanos*.

Debussy marcó el camino de la música del siglo XX designándola como una música en estado de libertad. Esa libertad es el rasgo predominante de todos los compositores de la vanguardia: la fantasía más desencadenada, el libre juego de todas las posibilidades sensibles e intelectuales. Estos compositores, estos creadores, nuestros contemporáneos, están lanzados a un mundo de aventura en el universo de lo sensible. Y es a través de sus obras que nos invitan a compartir su estado de libertad y nos tienden su mano.

LA MEDICINA EN EL HUMANISMO DE NUESTRO TIEMPO

JOSE A. MAINETTI

NACIDO EN LA PLATA en 1938. Se graduó de médico (1961) y de profesor de filosofía (1962) en la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente es profesor del Seminario II de filosofía en la Facultad de Humanidades de dicha universidad y becario interno (perfeccionamiento) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Ha realizado en Francia, con Georges Canguilhem, estudios de filosofía médica, disciplina a la que desde entonces ha consagrado la mayor parte de sus estudios e investigaciones. Desarrolla una activa labor docente en cursos de filosofía médica para graduados en las facultades de medicina de La Plata y Bs. Aires. PUBLICACIONES: Pragma, pathos y ethos de la teoría; La filosofía del cuerpo humano en la cirugía actual. El médico frente al derecho del hombre sobre su cuerpo, La estructura antropológica de la salud, Temas actuales de la filosofía médica, etcétera.

CUAL puede ser hoy el *estilo* de la medicina en el *discurso* sobre el humanismo, discurso a la vez retórico y axiomático, en la tensión de un *mythos* y un *logos*, debate entre viejos y nuevos humanismos (y antihumanismos), entre clásicas y modernas humanidades (y anticulturas) que se reparten el hombre? Todo humanismo es un proyecto para restaurar el orden humano del mundo, e implica una conciencia crítica —entre nostálgica y esperanzada— de la situación del hombre en su propio tiempo. La crisis de la modernidad, con su amenaza de “deshumanización” y su nuevo proyecto humanista, encuentra en la medicina un testimonio lúcido a la vez que históricamente comprometido con el humanismo clásico (la “paideia” griega, la “humanitas” latina), que desde el Renacimiento ha servido de base a la cultura occidental moderna. Desde la perspectiva de la medicina, y a la luz del pensamiento contemporáneo en busca de los lineamientos de un humanismo renovado, intentaremos formular, bajo tres principales aspectos —el

“institucional”, el “profesional” y el “educacional”— la posición de la medicina en el humanismo de nuestro tiempo.

LA MEDICINA ES UN HUMANISMO

Un viejo humanismo, tan antiguo como la humanidad de los hombres, se ha encarnado en la medicina. El encumbramiento del hombre, el reconocimiento de su valor y dignidad, el culto de la *humanitas*, ¿no es acaso, originalmente, una cualidad implícita en el arte de curar?

La medicina es “filotecnia” que reposa en la “filantropía”: “donde hay amor al hombre (*philanthröpië*), hay amor al arte (*philoteknië*)”, reza un sublime precepto hipocrático. “El amor preside la medicina... Al amor debe Apolo su invención... Es por haber sabido poner el amor y la concordia entre los elementos que nuestro padre Asklepios fundó nuestro arte” —dice el médico Erixímaco en el *Banquete* platónico (*Banquete*, 186 d-e). Y en este mismo discurso por el cual el amor instituye la medicina, formula Platón, mitológicamente, su teoría del *Eros*, que alude a nuestra originaria condición. *Eros* —el amor— es el hombre; no es un dios, sino un demonio, un ser híbrido, intermediario, incompleto. Como hijo de *Penia*, es un ente precario, deficiente, pobre. Pero como hijo de *Poros*, es también rico en recursos para perfeccionar y completar su ser. Esta imagen “erótica” del hombre (*homo eroticus*) es el fundamento de la “institución” médica: el hombre es un ser enfermo (*homo infirme*), pero dispone de la capacidad para remediar (*homo medens*), su constitutiva invalidez.

La medicina (de *mederi* = “curar”, que en el sentido latino del vocablo quiere decir “cuidar”) es un cuidado que concierne al hombre en su esencia: “*finis vero medicinae est conservare hominem in suo esse*”.¹ El “arte de curar” se proyecta en las formas concretas de la existencia humana que son (positivamente) la salud y la vida, y (negativamente) la enfermedad y la muerte. Polaridad axiológica fundamental, que hace del hombre “la medida de todas las cosas”, (antropocentrismo), para la

¹ GIOVANNI D'AREZZO: *De medicinae et legum prestantia*, en *La disputa delle arti nel quattrocento*, a cura di Eugenio Garin, Vallecchi Editore, Firenze 1947 (p. 111). Recuérdese la significación humanista del “cuidado” (Sorge) en la filosofía de Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* (texte allemand traduit et présenté par Roger Munier) Aubier 1957, p. 41: “¿cuál es la orientación del “cuidado”, sino la de restaurar el hombre en su esencia...?”

Medicina y humanismo

medicina. ¿No es, acaso, la premisa normativa de las ciencias médicas cuidar la salud y curar la enfermedad, prolongar o favorecer la vida y evitar la muerte? Si este no fuera el caso, aquellas no tendrían razón de ser.

La salud y la vida son bienes esenciales del hombre, y su defensa uno de los fines culturales más notables. En la historia de la humanidad como advenimiento del *regnum hominis*, ningún arte podría medirse con la medicina en eficacia empírica para remediar la indigencia del hombre. Sin embargo, es justo prevenirse contra un fácil optimismo progresista, contra una imagen mitológica o prometeica del “ministerio” (servicio) de la medicina, la utopía de una humanidad gozosa, liberada de la enfermedad y la muerte. La “humanidad” de la medicina reside, por el contrario, en su radical fracaso, en su imposibilidad de satisfacer técnicamente la secreta vocación del hombre por la salud y la vida. La condición humana aparece en la medicina como una base y un límite, de lo que ella puede y de lo que no puede hacer.

Pero una crisis “institucional” —en sus contenidos pragmáticos, no ya metafísicos— se agudiza en la medicina de nuestros días. Muchos de nuestros contemporáneos no están hoy muy seguros de que el arte de curar —en veinticinco siglos y particularmente en los últimos cien años— haya recorrido un camino inmenso. Sirviéndose de todas las ciencias —desde la biología general a la bioquímica molecular— la medicina ha hecho progresos incontestables que se traducen en algunas estadísticas de las sociedades avanzadas (mortalidad infantil prácticamente desaparecida, más largos y llevaderos los días de la vejez), mientras que en otras, que reflejan un nuevo parámetro ecológico sociocultural de la enfermedad (neoplasias, afecciones cardiovasculares, neurosis y enfermedades psicomáticas...) el panorama de la morbimortalidad en el mundo actual se presenta mucho menos alentador (enfermedades de la “civilización” y enfermedades “terapéuticas” o iatrogénicas). Por otro lado, la medicina ha entrado en una “tercera edad terapéutica” (Brisset), caracterizada por la dominación de las técnicas, cada día más poderosas y audaces, del control de la vida y la manipulación del hombre por el hombre: prevención de los nacimientos, eugenismo, prolongación de la vida por medios artificiales (y su supresión según criterio médico), trasplantes de órganos, drogas y otros medios de acción sobre la conducta, etc. La medicina refleja críticamente la admiración y la angustia del hombre contemporáneo por los progresos científicos-técnicos que hacen al ser humano dueño de

su suerte, de su capital genético, intelectual, moral etc... y plantean arduos problemas éticos y conflictos de conciencia.

La medicina es un humanismo cuando aspira a ser algo más que una técnica para el tratamiento de las enfermedades, y tiende a dar al hombre el sentido de su dignidad y libertad: “arte de curar” en el sentido propio, “arte de vivir” (como la *diáita* hipocrática), que se reclama de una sabiduría, de una ética, para asumir en todas sus dimensiones el cuidado de la existencia humana. Si la filosofía, como decían los antiguos, es “aprender a morir” —una cura metafísica del hombre— la medicina es “aprender a vivir” —una cura concreta y material, para la cual la salud es virtud, es decir justicia, belleza y verdad.

En la cultura moderna, “la salud reemplaza a la salvación” (soterië) y el médico al sacerdote. Pero esto sería un hecho positivo (y no retórico “positivista”) si la salud misma es entendida como un concepto normativo universal (un “sagrado terrenal”) y una realidad explícita en la ciencia y la conciencia médicas.² La medicina no debe caer en “el olvido del ser” (como diría Heidegger), en la indiferente experiencia de la ausencia y las negatividades. De lo contrario ¿habrá de prestarse el flanco (el izquierdo, sobretudo) a las críticas de la sociedad de consumo, cuando interpretan que los médicos no se ocupan del hombre sano porque *viven* del hombre enfermo, o que la medicina se procura enfermedades para poderlas curar? Y como expresión de deseo, ¿será factible que la sociedad *tecnocrática* en la que vivimos con tantos males, evolucione hacia una sociedad *iatrocrática*, donde la medicina pueda realmente “ayudar a vivir”? Sin incurrir en una exagerada “medicalización” de la cultura, en una utópica función política de la medicina ¿no llamaban los griegos al político, “el médico de la polis”?

LA MEDICINA HUMANISTA

Dos grandes concepciones antropofilosóficas —tradicionalmente opuestas— se disputan el hombre en la estructura del saber y quehacer médicos:

² Cfr. la profecía de BERNARD SHAW en *The doctor's dilemma*, Penguin Books, 1965, p. 25: “En la próxima edad de la medicina, en vez de ser pensada simplemente como la ausencia de la enfermedad, la salud será perseguida como una cosa positiva”.

Medicina y humanismo

1. *Naturalismo o materialismo.* El hombre es un ser natural, enraizado en la naturaleza, en el universo físico y biológico que lo produce y por lo tanto lo explica. Estudiar y comprender al hombre significa emplear el método científiconatural; las categorías de la ciencia natural (necesidad, causalidad = determinismo mecanicista) son suficientes y adecuadas para interpretar la totalidad de la experiencia humana. El hombre es un objeto más en el mundo.

2. *Idealismo o humanismo.* Sin negar la condición natural del hombre (y por lo tanto de la factibilidad de un conocimiento objetivo del mismo) se afirma la prioridad y dignidad del espíritu (categorías de valor y finalidad), la irreductibilidad de la conciencia o sujeto a la realidad natural. El hombre se autodetermina por la subjetividad, la conciencia de sí, una cualidad única, fuera de serie, que cambia radicalmente el esquema naturalista de inserción del hombre en el mundo.

Esta diversidad en la imagen del hombre se traduce en dos fundamentales “filosofías médicas”, en dos orientaciones básicas del pensamiento antropológico en la medicina, de singular gravitación sobre el estilo de la clínica, es decir, del arte de curar en su ejercicio “profesional”:

a) *La medicina positivista* (materialista o naturalista), que según la imagen del mundo o el modelo de las ciencias naturales tiende a edificar una teoría de la enfermedad como “objeto natural”, y consecuentemente —tanto desde el punto de vista de la patología como de la terapéutica— a desconsiderar al enfermo en su realidad propiamente “humana” (su intimidad, subjetividad, espiritualidad, historicidad, libertad... en una palabra, la “persona”).

b) *La medicina humanista* (holista o psicosomática), que tiende a edificar una teoría de la enfermedad como realidad esencialmente humana o modo de ser del hombre (teoría del hombre enfermo → antropología médica), y por lo tanto a privilegiar la mirada clínica sobre el enfermo comprendido como sujeto, antes bien que simplemente explicado como objeto.

Ambas tendencias configuran una estructura interaccional y una historia pendular del pensamiento médico. En el escenario de nuestros días asistimos —como reacción a la filosofía médica materialista y positivista del siglo pasado— a una rehabilitación y fundamentación más cien-

tífica de la *corriente humanista* (medicina psicosomática o antropológica). La filosofía contemporánea —particularmente en su dirección fenomenológico-existencial— ha influido profundamente en la nueva comprensión médica del hombre, en la imagen del hombre que ha venido tomando cuerpo en la estructura del saber médico. Algunos de los temas fundamentales de la fenomenología y la filosofía de la existencia (el “ser-en-el-mundo”, la angustia, la corporalidad, la comunicación, etc...) han tenido aplicación inmediata y fecunda en la clínica, especialmente psiquiátrica.³

La “introducción del sujeto en la medicina” (V. Weiszäcker) —quizá el rasgo más sobresaliente del pensamiento médico contemporáneo— sirvió eficazmente para revitalizar una antigua clínica humanista —que se reclama de la tradición hipocrática— y que pone el acento en el carácter intersubjetivo o interpersonal de la relación terapéutica (medicina “dialógica”, “biográfica”, “coloquio singular”, etc...).

En buena hora vienen estos reclamos de la pareja que forman médico y paciente, porque la crisis “profesional” en la medicina de nuestros días pone entre ellos una distancia difícil de salvar. Nos referimos al proceso de “deshumanización” favorecido por las nuevas condiciones sociales del ejercicio profesional: socialización, tecnificación y automatización de la asistencia médica. Los pilares del humanismo médico liberal (secreto profesional, libre elección del médico, honorarios directos, libertad de prescripción, etc...) han cedido a la presión de la medicina socializada (o estatizada) y ya no pueden mantenerse en su integridad. Pero no es exacto adscribir la causa esencial de la deshumanización a la desaparición del liberalismo, reemplazado por la socialización (un fenómeno que, dentro de ciertos límites, es justo y progresista). La reconciliación del hombre colectivo o socializado con el hombre individual, con la persona, es posible (e inexcusable) dentro de nuevas y distintas formas del ejercicio de la medicina, aplicando remedios adecuados (conservar el médico generalista, humanización de los hospitales, educación médica y pública, etc...). Por otra parte, conviene prevenirse contra cierta politización ideológica del problema, que conduce a perder de vista la especificidad y calidad humana del acto médico, falseando los términos

³ “¿O es que la enfermedad y la muerte se deben considerar primariamente —incluso desde el punto de vista médico— como fenómenos de la existencia?”. Heidegger, S. Z., cit. por E. W. STRAUS en *Psychiatry and Philosophy*. Springer Verlag, 1969. Cfr. nuestro trabajo *De la concepción ontológica a la concepción antropológica de la enfermedad y la muerte*. “Quirón”. Vol. 1, N° 3, agosto-diciembre 1970.

Medicina y humanismo

de la relación terapéutica. Sartre mismo (C.R.D.) ha denunciado la incompreensión de las críticas marxistas a la actitud humanista (personalista o existencialista, como se quiera) que insiste en la libre relación médico-paciente. Más allá de todo condicionamiento socio-económico, la medicina se apoya en una relación humanizante, compleja y global, de conocimiento y amor, "entre una conciencia y una confianza" (Portès). Es peligroso identificar lo social y la medicina institucionalizándola demasiado, pues ella es algo más que un "servicio público" (empresa de curar al encuentro del derecho a la salud). Curar las enfermedades no significa renunciar a tratar los enfermos, romper con la visión personalista del hombre.

Preservar la medicina humanista es hoy una responsabilidad ineludible, que exige respetar los valores humanos de la clínica (el humanismo encarnado en la clínica): la preeminencia del sujeto en una *ciencia* del hombre total, en un *arte* de la comunicación interpersonal y en una *ética* de la dignidad humana.

EL HUMANISMO MÉDICO

Como estudio del hombre en estado de salud y enfermedad (antropología médica), la medicina presenta una compleja estructura interdisciplinaria, cuyo origen no es sólo metodológico sino también ontológico, porque implica una comprensión filosófica del ser del hombre en cuanto objeto del saber y quehacer médicos:

a) "Ciencias de la naturaleza", "físicas" o "naturales" (Física, Química, Biología, etc...).

b) "Ciencias del espíritu", "culturales" o "humanas" (Psicología, Sociología, Historia, etc...).

c) Por último, una disciplina filosófica del pensamiento médico o comprensión precientífica del hombre implícita en la confrontación empírica con las "situaciones límites" o problemas últimos de la existencia (la enfermedad, la muerte...) y los principios éticos del ejercicio profesional.

De aquí se desprende el privilegio de la medicina como acceso global al conocimiento de la realidad humana. La medicina es una llave maestra para penetrar en la esencia profunda del hombre, en el reino

de la naturaleza tanto como en el del espíritu. El humanismo médico se distingue por su definido propósito de que nada del hombre sea finalmente ajeno a la medicina.

La frágil distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu tiende a borrarse programáticamente en la medicina, porque en esa clasificación tradicional de las ciencias subyace originalmente el dualismo cartesiano de las sustancias. Este dualismo es una aporía inicial del pensamiento médico —cuyo horizonte conceptual es justamente la línea imaginaria que une o separa el cuerpo y el alma— y la medicina se esfuerza pragmáticamente por superarlo, como prejuicio que conspira contra la comprensión de la unidad profunda del hombre, tanto en la vida normal como en la patológica.

Se advierte por esto la proyección “cultural” de la medicina, su tendencia a armonizar o equilibrar en un “humanismo integral”, dos culturas tradicionalmente opuestas: la científica y la humanística, la educación técnica y la liberal, las artes serviles o mecánicas con las artes liberales... y, en un sentido más general, el “saber de dominio” con el “saber culto” (Max Scheler), las ciencias con las humanidades. De aquí también el estatuto existencial del humanismo médico, su proyección en las formas concretas de la vida humana: a) rehabilitación del cuerpo propio, del bienestar, el placer (Freud o Epicuro) frente al ascetismo de un humanismo desencarnado, (como el del “curriculum” medieval de los estudios); b) culto del individuo, de la subjetividad concreta y personal.⁴

La dignidad profesional y el prestigio social del médico reposan en ser éste el representante de un tipo ideal —aristocrático— de cultura. Si la imagen del médico sufre distorsiones en nuestros días, e incluso podríamos hablar de una “crisis de la personalidad médica”, esa distorsión o esa crisis son de origen educacional, responden a una deficiente formación del médico. El deterioro del prestigio del médico en nuestra cultura tiene por supuesto otras causas (entre ellas, como precedentemente indicáramos, la asimilación cada vez mayor del acto médico a lo social), pero en lo esencial se trataría de una “reducción del doctor”. Por un lado, un “especialismo” que parcela los estudios y la práctica médica; por el otro un “profesionalismo” que limita el horizonte espiritual del médico, desequilibrando su personalidad.

⁴ Recuérdese la posición privilegiada que, por estos motivos, ocupara la medicina en la constitución del humanismo grecolatino, tanto en la *paideia* griega (cfr. W. JAEGER: *Paideia*, F.C.E. México - Buenos Aires 1957) como en la *humanitas* del renacimiento (Cfr. *La disputa delle arti nel quattrocento*, op. cit.).

Medicina y humanismo

Como remedio “pedagógico” a esta situación, se impone una nueva formación o educación humanística del médico, la cual no puede basarse exclusivamente en las humanidades clásicas, en los *studio humanitatis* del humanismo tradicional, aunque la medicina continúe cuidando doctoralmente su lenguaje en griego y en latín (baluarte de la docta medicina), y el consejo de Sydenham de “leer el Quijote” no pierda menos actualidad que el de Proust, previendo para el médico “la lectura de Shakespeare”.⁵

En el curriculum de la medicina han ingresado clamorosamente las ciencias del hombre, las cuales mantienen, por lo demás, una deuda hereditaria con aquella (recuérdese el psicoanálisis, verbigracia).⁶ Las ciencias humanas han abierto un panorama insospechado en el conocimiento del hombre como objeto del saber positivo. Constituidas en disciplinas sistemáticas provistas de una metodología y hermenéutica propias, tienden a unificar la *episteme* asimilándose —al menos formalmente— a las ciencias naturales. Sin embargo, para nuestro propósito (y sin descartar una opinión personal al respecto), surge el interrogante de si estas “modernas humanidades” son tales como suficiente base pedagógica de un nuevo humanismo.⁷ El más reciente estatuto filosófico de las ciencias

⁵ Respecto a uno de sus personajes, el médico “inculto” Cottard, escribe Proust que él “ha previsto la dificultad de digerir las salsas y las molestias gástricas, pero no ha previsto la lectura de Shakespeare” - (Marcel Proust *A la sombra de las muchachas en flor*, 2, Alianza Editora, Madrid 1966, P. 167).

⁶ Cfr. MICHEL FOUCAULT: *El nacimiento de las clínicas*, trad. esp., México 1966: “Si las ciencias del hombre han aparecido en el prolongamiento natural de las ciencias de la vida, no es porque ellas estaban biológicamente subtensas, sino *médicamente*... De ahí el lugar fundamental de la medicina en la arquitectura de conjunto de las ciencias del hombre; más que otra, está ella cerca de la estructura antropológica que sostiene a todas... La importancia de Bichat, de Jackson, de Freud en la cultura europea no prueba que ellos eran tan filósofos como médicos, sino que, en esa cultura, el pensamiento médico está comprometido, por derecho propio, en el estatuto filosófico del hombre” (p. 277-8).

⁷ Cfr. P. H. SIMON: *Questions aux savants*, éditions du Seuil, París, 1969: “La cuestión más importante no es saber si, en los tipos de nueva pedagogía, los jóvenes espíritus recibirán la iniciación a la cultura por la familiaridad con los Griegos y los Latinos... La verdadera alternativa está entre dos tipos de formación de la conciencia moral o, más precisamente, entre dos vías abiertas a los jóvenes de hoy para acceder a la más alta idea de su especie. La primera, revolucionaria y positiva, pasa por las ciencias descriptivas y analíticas que le enseñan cómo los hombres piensan, actúan y hablan según los lugares y las épocas, en los mecanismos políticos y económicos que entretejen su ser social, en los condicionamientos de herencia y de cultura que forman su ser individual. La otra, tradicional y que es necesario llamar humanista, consiste en privilegiar el contacto con los grandes textos de las literaturas y las filosofías, donde la conciencia humana, liberada de sus trabas por el vuelo del genio, expresa en la luz de la razón y la libertad... aquello que traduce más intensamente lo más íntimo de su naturaleza: el rechazo del absurdo, la necesidad de un sentido, un impulso hacia un orden de valores que trasciende el orden de los hechos”. (p.p. 158-159).

del hombre (el estructuralismo) parece más bien favorable a un antihumanismo radical. Si las ciencias de la naturaleza se han, en alguna medida, “desnaturalizado” (revisión de sus presupuestos materialistas y positivistas), las ciencias del hombre, por su parte, se han “deshumanizado”, y un neopositivismo viene ganando terreno en la actual concepción filosófica del hombre y el mundo.

El carácter nihilista y antihumanista de la nueva tendencia se expresa en sus proclamas de “la muerte” o “la nada” del hombre, de la desaparición o “el rechazo del sujeto”. En dos postulados se concretaría esta inquietante perspectiva: a) concepción de la ciencia como saber absoluto y ajeno a la sabiduría, desmitificación del ideal humanitarista del viejo positivismo, según el cual la ciencia trabajaría por el bienestar y la felicidad del hombre; b) reducción del sujeto concreto y personal a la estructura abstracta e impersonal de la *episteme*, denuncia de la ilusión moderna (cartesiana) de la realidad y prioridad del *cogito*.

Aplicado a la medicina, este programa significaría la desaparición de todo humanismo médico, tanto en el aspecto que hemos llamado “institucional” como en el “profesional”: ¿qué sería la medicina sin una praxis de proyección ética (“ciencia con conciencia”), sino acaso la piedra libre para una nueva aventura de la “medicina sin humanidad”, tristemente famosa? ¿qué sería de la clínica que a la “introducción del sujeto” opusiera el “rechazo del sujeto”, sino el motivo para una nueva “rebelión del sujeto contra la medicina despersonalizada?”⁸

Viejos o nuevos los humanismos, clásicas o modernas las humanidades, sólo una filosofía humanista conviene a la medicina, como *institución del cuidado, profesión del sujeto y cultura de la humanidad*.

⁸ Cfr. MARCEL ECK: *La médecine et le structuralisme*. Press. Med. 75, Nº 27, 13 de junio 1967. A propósito del psicoanálisis estructuralista de Lacan, el autor hace una crítica concienzuda de las implicancias del “rechazo del sujeto” en la clínica, sea psiquiátrica o general: “El clínico se dirige a un sujeto que puede tener una o varias estructuras, pero no se dirige a una estructura llevada por un sujeto... Rechazando el sujeto, una clínica estructuralista sería pura e impensable abstracción... Es necesario ver el posible peligro del estructuralismo aplicado a la clínica: escamotear la prevalencia de la persona en beneficio de estructuras abstractas...”. La misma apreciación —*mutatis mutandis*— aventuramos nosotros respecto a algunas formulaciones de Foucault, exageradamente reivindicatorias de la medicina positivista: “Lo que hace que el enfermo tenga un cuerpo espeso, consistente, espacioso, un cuerpo ancho y pesado, no es que haya un enfermo, es que hay un médico. Lo patológico, no forma un cuerpo con el cuerpo mismo sino por la fuerza, especializante, de esta mirada profunda” (Michel Foucault, op. cit., p. 62). El método anatomoclínico —lo aceptamos—, puede haber descubierto el “individuo”, superando la concepción “ontológica” de la enfermedad, pero no creemos que haya descubierto el “sujeto”, la “persona”, alcanzando una concepción “antropológica” de la misma,

DERECHO Y HUMANISMO

ERNESTO EDUARDO BORGA

NACIDO EN LA PLATA en 1913. Graduado de doctor en ciencias jurídicas y sociales en la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente es profesor titular de filosofía del derecho y director del Instituto de Filosofía del Derecho de la Universidad Nacional de La Plata. Fue decano de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de La Plata y miembro del Consejo Superior de la Universidad de La Plata. Fue juez en lo Civil y Comercial del Departamento Judicial de La Plata y actualmente es ministro y presidente de la Suprema Corte de Justicia de la provincia de Buenos Aires. Miembro del Instituto Internacional de Sociología, de cuyo Bureau fue elegido consejero en 1969 (Roma), y de la Sociedad Argentina de Sociología. LIBROS: Ciencia jurídica o jurisprudencia técnica; Principales materiales del conocimiento jurídico; El contrato de cuenta corriente, entre otros varios.

EL título, sin introducción ni prolegómenos, cala con hondura, como el escalpelo, en el abismo visceral del Hombre y su Mundo. Debo anunciarlo así, de comienzo, al lector que atraído por uno u otro término de esta relación —que es en verdad una correlación— transita por concepciones filosóficas o, con frecuencia lógica, profesionalmente, por el camino del Derecho “positivo”, como conjunto éste de normas vigentes, cuya eficacia, mucho más que el arraigo que tiene en la vida humana regulada, se muestra en las prácticas del Foro en identidad con las formas del tráfico jurisdiccional. Familiarizados con este mundo profesional, o dejándonos llevar por la razón en su afán sistemático, perdemos muchas veces contacto con la auténtica realidad que es el Derecho y su correlativo insoslayable, el Humanismo, como existencia, y caemos —a veces sin querer— en declinantes actitudes gnoseológicas y jurisdicimos. Son reminiscencias del racionalismo o del empirismo, empeñados, este último en sumirnos en la superficial observación de una abrumadora casuística,

con el deprimente escepticismo de no encontrar nada constante en la mutación de los fenómenos particularmente jurídicos; y el primero en estudiar el mapa en lugar del terreno, en vez de los objetos sus símbolos, perdida la intuición inmediata y plena de las cosas.

LA RELACIÓN COMO CORRELACIÓN

Nuestro apego a la realidad viene postulado mucho más que por una preocupación teórica, por la necesidad de superar una problemática situación que brota de la existencia humana misma, vista desde su caracterizada determinación concreta, no sólo como vida biológica sino también como vida biográfica, es decir en "su hacerse" por el transcurso inexorable e irreversible del tiempo, substancia que le es propia y concreta al ser de cada uno, de cada pueblo, de cada época, en acciones humanas, cuya presencia exhibe en su determinación, y también en sus omisiones a aquellas equiparables e incorporadas a la existencia.

A la existencia humana no es dable sustituirla, por lo que Bradley calificó de "danza létea de categorías sin sangre", ni tampoco concebir al hombre, según lo denunció Dilthey, como a un sujeto por cuyas arterias no corre verdadera sangre sino el humor enrarecido de la razón.

"El humanismo parece implicar por lo menos dos ideas relacionadas: respeto hacia los valores humanos, particularmente los que se refieren a la dignidad y la individualidad, y preocupación por el aspecto estético de la vida, según se refleja en la literatura y en el arte. En ambos sentidos el Derecho es profundamente humanista. Pues los jueces Holmes y Hans fueron héroes de la cultura, señalando el primero que el Derecho es una ventana tan buena como cualquier otra para contemplar la vida", dicen Harry Kalven y Hans Zeisel en su trabajo sobre "Derecho, Ciencia y Humanismo", incluido en el volumen *El humanismo en el arte y en la ciencia* (Ed. Hormé, Buenos Aires, 1969).

En la formación jurídica siempre concurren valores apoyados en la humanidad, porque el Derecho es sensible a la historia, toda vez que en definitiva no es sino traducir en normas los valores de la sociedad, como una forma normativa de vida. Las leyes en general implican la resolución de cuestiones políticas, que en sistemas como el de los Estados Unidos de Norteamérica o como en el nuestro denotan la presencia de la Cons-

Derecho y humanismo

titución, en razón de la visión judicial a que están sometidas y mediante dicha vía que se expresen por los jueces las grandes cuestiones sociales y políticas.

En otros países, donde no hay tal revisión judicial, sin embargo ocurre que el debate se suscita entre los juristas en el Parlamento, como ocurre en Inglaterra, donde el juez de la Corte es muchas veces también miembro del Senado.

El drama y la intensidad de la conciencia individual, en oposición al absolutismo de la autoridad, es una cuestión permanente en una sociedad libre, que el Derecho articula con la debida protección, tal cual resulta de la forma cómo encaró la Suprema Corte, en diversas oportunidades, el problema del saludo a la bandera, el uso de uniforme, etc., a que se negaban en los Estados Unidos los miembros de la secta Testigos de Jehová, liberándolos en definitiva de tal obligación. Se revela, pues, cómo el choque de las posiciones antagónicas da lugar a la reformulación de ciertos valores básicos en función de la libertad, en la que Hegel veía su reino realizado a través del Derecho.

Es verdad que en lo que se ha llamado el reconocimiento de los propios límites de la ley se ve la autorrestricción judicial, particularmente en polémicas sobre cuestiones fundamentales en las que la mayoría de la sociedad está embarcada en una actividad imbuida de pasión, ya que el juez poco puede hacer para contenerla, pero si las más bellas formas libertarias de la sociedad exceden intrínsecamente el poder de aplicación de la ley, no por ello dejan, en cuanto expresión de la humanidad, de ser también la voz del Derecho.

El deseo de ser claro —como lo intento— me ha obligado a esta advertencia, porque si se quiere precisar concretamente la índole, forma e importancia de la correlación entre Derecho y Humanismo hay que ir hasta la raíz que le es propia, porque tiene la pureza donde anida la permanencia del hombre.

DERECHO Y HUMANISMO: EL HOMBRE EN SU EXISTENCIA BIOGRÁFICA.

Al tratar la relación entre Derecho y Humanismo, me propongo mucho más ceñirme a la fenomenología de su raíz originaria y no a las

teorías y concepciones, que estimo, en el mejor de los supuestos, exhiben aspectos parciales de su desenvolvimiento.

Es que este trabajo intenta hacer visible, no tanto aquel empeñoso magisterio, teñido de un nostálgico regreso al pasado de una clásica antigüedad, a la precipitada búsqueda tras la remisión inmediata o a la trascendencia que encuentra en Dios natural refugio, sino de todo ello la participación creadora y responsable que al hombre le ha sido impuesta sin transferencia posible, y cuya autoría del Derecho y del Mundo, como de todo hacer que le es propio, exhibe así como sus aciertos, el lastre de su viviente insuficiencia, en su biográfica articulación.

Lo señalaba Vico¹ en 1725 al decir que este mundo civil está hecho ciertamente por los hombres y en él debemos encontrar los motivos de su explicación. Lo remarcaba Savigny² en 1814 sobre el Derecho, en cuanto lo ve nacer en el espíritu del pueblo, y, en nuestro tiempo, Del Vecchio (*Filosofía del Derecho*), que lo destaca como acciones humanas intra-subjetivas coordinadas éticamente en la libertad y como una gradación de valores.

En la búsqueda que nos hemos propuesto no cabe sino transitar, partiendo del hombre, de abajo hacia arriba y apelar de los hechos, a su hacerse, sin caer en afirmaciones de ese dilatado horizonte sobre el que se aventura la celeste luz de los místicos, ni adoptar la desoladora actitud de los agnósticos que lo abandonan todo a la austera ignorancia.

No se trata de hacer una revista de viejos y nuevos humanismos, lo cual no tendría importancia sino para la erudición. Se trata de llegar a la raíz originaria de la relación Derecho y Humanismo y captar de los hechos, en cuanto dados en su interrogación, algo más de lo que aún resta de desconocido. Es que la elevación de lo sensible particular a lo inteligible universal que Sócrates señala con inigualado acento para la ciencia, es consigna para el Derecho y el Humanismo, compañeros inseparables de ruta en las realizaciones sobresalientes y auténticas del humano existir.

¹ JUAN BAUTISTA VICO (1668-1744): *De universalis juris uno principio et fine uno* (1720) y *Principi di una scienza nuova en torno alle comune nature delle nazione* (1725).

² FEDERICO CARLOS SAVIGNY (1799-1861): *De la vocación de nuestro tiempo para la legislación y la jurisprudencia* (1814).

EL HUMANISMO: SU CONCRETA REALIZACIÓN HISTÓRICA.

Cuando aflora, el humanismo asienta la primacía del valor autónomo y la dignidad del espíritu humano. Se lo liga al Renacimiento en una significación que comprende el culto y el amor por la antigüedad clásica.

En la línea ininterrumpida que va de Grecia hasta nuestros días, cada época ha creído —y con razón— representar al humanismo, porque su realización en valores y formas encausó una modalización de la vida humana, que se concretó en normas jurídicas y morales. Sobre negaciones, como lo describió Hegel en forma deslumbrante³ pudo hacerse y se hará otra y otra, y cada una en su historicidad no es ni será sino una faceta que de ella alcanza en su desarrollo, a través de momentos más ricos de significado lógico y más profundos de comprensión existencial. En los sucesivos tramos del tiempo concreto que representa, cada cual encierra necesariamente reminiscencias del momento que le precede y anticipa la temporalización del que ha de venir, encerrándose en su propia determinación, con las limitaciones inherentes que crea y las perspectivas que abre al porvenir.

Para el humanismo que verificamos en las jornadas de sus realizaciones efectivas, el hombre es un áureo vaso poliforme que atesora “la espiritualidad superada, como la huella del azoe la fosforencia que en la oscuridad revela el pasaje de la luz ausente”.⁴

Tratemos de ver siquiera sea sintéticamente al Hombre que realizó cada época en relación con el tema en desarrollo. Su prototipo encarnó del mundo que aquella caracterizaba lo que promovía como Humanismo, no sólo en su hacer socialmente considerado, sino que plasmaba en las formas jurídicas adecuadas como cauce de acciones que lo articularon biográficamente.

a) Grecia.

Grecia define un significativo período de la vida humana en su desarrollo del hombre apolíneo. Conjúganse elementos diversos para concre-

³ GUILLERMO FEDERICO HEGEL (1770-1831): *Filosofía del Espíritu y Enciclopedia Filosófica*.

⁴ BUENAVENTURA PESSOLANO: *El hegelismo en Marx*. (Anuario I del Instituto de Filosofía del Derecho y Sociología de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de La Plata).

tarlo, pero el griego se caracteriza, fundamentalmente por la plasticidad del espíritu que cultiva.

Preocúpale por igual el conocimiento y la regulación normativa del Estado al concebirlos y traslada la plasticidad de las formas estatutarias a este humanismo jurídico que imagina, racionaliza y concreta en la comunidad política que sus filósofos la explican en la República, y en ella la democracia directa que practica con intensidad.

Hay una preocupación desde los inicios de la filosofía en la Escuela Jónica a través de Tales, Anaximandro, Anaximenes, Heráclito; en la Escuela Eléata con Jenofantes, Parménides, pero principalmente para nuestro tema la Escuela Pitagórica, que elabora la justicia como una ecuación de igualdad, en la que están complicadas las ideas de retribución, contracambio y la correspondencia entre el hecho y el tratamiento de que ésta ha de ser objeto. Estoicos y epicúreos suman su concepto de *ley natural* —el ciudadano y el Estado— para una humana realización. Los sofistas, en particular Protágoras, contribuyen como una levadura que suscita la filosofía de Sócrates, Platón y Aristóteles.

No concibe el griego escisión alguna capaz de separar del Hombre la humanidad que le es inherente, al realizarse concretamente en comunidad. Por ello la justicia es una virtud y de las virtudes aquellas que armoniza a todas, como culminación de un maravilloso ensamble de proyecciones estéticas y éticas del Hombre, que ha iluminado así la esfera oscuramente conciente de su indeterminada realidad por la razón y la forma de un desenvolvimiento funcional, con hondo arraigo en el asentimiento de su conciencia como el cumplimiento de un deber existencial. Arte, razón y práctica de una regulación estatal con armonía en su dimensión, signan la estrecha interconexión de Humanismo y Derecho, a través de una determinación existencial que deja perdurables resultados humanos para el Derecho, la idea de la República y la Justicia.

b) Roma

Roma está exigida por la urgencia de la acción. Absorbe su menester vital la permanente extensión de las fronteras imperiales. La presencia de guerreros vigorosos y decididos es alentada en la competitiva elección del centurión, que surge del espectacular combate en el Coliseo. Además de dura prueba de crueldad inhumana, es consagración del mejor

Derecho y humanismo

para conducir los ejércitos a la victoria y apuntalar las aspiraciones de dirigir el Imperio, cuya subsistencia reclama una permanente expansión. Se nuclean bajo la férula del Emperador múltiples comunidades con regulaciones jurídicas diversas. El desenvolvimiento cotidiano del humano existir no tiene posibilidad de implantarse en el orden jurídico de Roma. Ha de concebirse, ante la heterogeneidad existente, y la necesaria interrelación que ello establece entre comunidades diversas, un derecho distinto del que se aplica en Roma a los romanos no esclavos (*jus civile*) y otro para los pueblos, denominado "de gentes", con la clara significación de que regula las relaciones recíprocas de todos los pueblos entre los cuales el nexo jurídico debe establecerse. Porque la unión que la conquista establece reclama en la regulación jurídica una nueva modalidad del humano existir, que antes no fue concebida. Pero su imperfección estimula un derecho que alienta el Humanismo, en el Derecho natural inmutable, y necesario porque de él da testimonio la conciencia misma del hombre, según Cicerón y Ulpiano.

Como síntesis de aquel extenso y profícuo desenvolvimiento, en orden al tema que nos ocupa dos figuras concentran la relación entre Derecho y Humanismo; es la inspiración de los grandes juristas: el Pretor y el Sabio prudens. Modelan y morigeran la urgida y feroz acción del guerrero, y por obra de una admirable taumaturgia convierten las conquistas a formas normativas reguladoras de cauces mejores para la humanidad. Por fin Roma será la sede de una insospechada superación que llega a ella de tierras extrañas, en forma tal que ha de cambiar hasta el modo de contar el transcurso del tiempo, que desde entonces señalará sus tramos con una línea divisoria aceptada unánimemente: antes y después de Cristo. El advenimiento de una nueva era acentúa el cambio que opera bajo la consigna de una nueva fe humanista.

c) Edad Media

En la patrística cabe recordar a Tertuliano, San Clemente de Alejandría, Lactancio, San Ambrosio y fundamentalmente San Agustín (354-430) que en su *De civitate Dei* señala que los fieles están predestinados a reinar eternamente con Dios. En ella desenvuelve su teoría del Estado y el Derecho.

En la escolástica, Santo Tomás es el maestro y la cabeza doctrinal del catolicismo medioeval, que une lo divino y lo humano en la justicia a través de la *lex aeterna*, la *lex naturalis* y la *lex humana*.

La Edad Media está signada por una concepción dominante, aquella que revela que en orden a la creación, el Creador da al hombre una participación. Ha recibido el mensaje de Dios. Lo percibió la humanidad mientras coexistió el Hijo entre los vivientes, transmitiendo en hechos y de viva voz un llamado salvador; misión suya propia y exclusiva, que en lo demás, así se los hizo saber a todos, no obstante lo cual es sometido por una deshumanizada incomprensión a cruel martirio. Ello así que exalta la esencia y poderes del elegido, muestra la precaria articulación del ordenamiento jurídico positivo y la manifiesta insuficiencia para alcanzar, como razón única y fundamental de su realización: la Justicia. Se hace patente del hombre una insuficiencia que define su vida en Derecho y la necesidad de un inexorable empeño por superarla. Hay por sobre todo una conciencia de que tiene propuestas jornadas generacionales hasta el infinito en la demanda y por así saberlo, no debe terciar ni la temeridad ni la desesperanza, porque encontrará en la concepción religiosa de su tiempo el modo de una relación de lealtad debida que le proporcionará aliento para el desarrollo que le es menester. Lo define así el hombre religioso que rinde culto a su creencia, a la lealtad y la fe, como expresión de todo dominio. La idea abrirá camino a la especulación de conquistadores, políticos y juristas que desarrollan por la fuerza de una enmarcación histórica insoslayable, el institucionalismo feudal, con unión al culto religioso a cuyo servicio la acción combativa, impuesta por una exigencia ocupacional, en la que subyacen los motivos confesados, la inspiran y culmina en las Cruzadas.

La Edad Media produce una relación entre Derecho y Humanismo que se muestra en la presencia de un tipo de hombre bien definido a través de las virtudes que cultiva: la fe en su creencia y la lealtad al depositario de lo que se adora: es el sacerdote. Ajeno al convulsionado mundo que se desarrolla extramuros del monasterio que habita, introduce en la protección que presta, con el Humanismo que inspira su mediata conciencia de la relativa significación de la lucha y un Derecho —precario en la protección del hombre en su libertad—, el de Asilo, porque el guerrero, en definitiva es también él, desde que quien se desplaza en la acción como ex claustrado Caballero, es el señor de la Guerra Santa. Todo ello en términos absolutos porque es de Dios una imagen de su omnipotente voluntad.

La oposición de Dante, Guillermo de Occam y Marsilio de Padua, formulada en pro del Estado, no resta vigencia a la tónica predominante.

Derecho y humanismo

El institucionalismo feudal, modaliza, independientemente de estas consignas ideológicamente puestas al servicio de intereses, también una forma de absolutismo. Viene impuesta por la concentración ineludible del poder temporal a través de una dinámica centrípeta que conduce, con el largo transcurso del tiempo, por compra, sumisión o matrimonio, a la propiedad de la tierra y el poder de los señores feudales en un solo titular: el monarca, como ocurre en Francia con Luis XIV, propietario y señor único de todo su territorio. Puede por ello exclamar, con entera legitimidad, "el Estado soy yo". Maquiavelo y Bodin son los teóricos que anticipan estos resultados.

En esta organización agónica del feudalismo surge un tipo de hombre, como determinante de la humana condición: la del cortesano, forma decaída del convivir y barrera para exclusiones, que termina por corroer el sistema bajo la presión de la Humanidad que transita y alienta, la superación de las cada vez más estrechas estructuras que deshumanizan al hombre y la sociedad ya al término de la Edad Media.

d) Edad Moderna

La Edad Moderna establece por el Hombre, para la formación del mundo que intenta construir —en circunstancias en que se derrumba el mundo feudal, con su coronación en el poder absoluto de la monarquía—, a la razón como premisa y cúpula de su articulación. Telesio, Bruno y Campanella son conspicuos representantes del Renacimiento. Descartes y Bacon —los fundadores de la filosofía idealista y racional; en el primero de profunda meditación; de observación inductiva en el segundo.

En este nuevo mundo, Derecho y Humanismo por obra del Renacimiento estrechan su relación como en otras oportunidades, aunque el primero, en alguna de sus formas estratificadas, dilate distancias, en la ruta común, en puntos muy determinados y etapas simultáneas del paralelo recorrido. Grocio, Hobbes, Spinoza, Puffendorf, Locke, Milton Sidney, Leibnitz, Tomasio, Wolff, Montesquieu, Rousseau y Kant desarrollan las ideas que han de conformar la culminación de la declinación de la Edad Media y sus instituciones.

La preeminencia de articulaciones jurídicas, como reminiscencias del mundo feudal declinan en paulatino y progresivo desplazamiento. Las monarquías, desde entonces transidas del germen de su decadencia, en su

mayoría serán aniquiladas tan pronto el proceso iniciado alcance su madurez 200 años después. Si subsisten habrán perdido significación en la formulación jurídica del Estado, como poder absoluto, porque éste se adecuará en su ejercicio al que exhibirá la República, cuya ordenación coincidirá con una etapa de acercamiento del Derecho al Humanismo, al consagrar al hombre como ciudadano, sin diferencias, en la estricta igualdad (que los estamentos excluían) y afirmará la garantía de aquella dignidad y autonomía que el Humanismo exalta como una constante suya.

e) Edad Contemporánea: las premisas filosóficas, científicas y técnicas.

La Edad Contemporánea es tributaria y directa heredera, sin beneficio de inventario, de aquella premisa sobre la que se asienta el mundo que articula el advenimiento de la Edad Moderna, en confuso caos en su comienzo. En esta última es más utópica que ideal aquel primado de la razón, pero cierto, real y dominante cuando adviene la Edad Contemporánea.

Dos son los acontecimientos que crearán, al propio tiempo que la culminación del proceso, las limitaciones propias de toda realización humana; distanciándose después el Derecho del Humanismo, porque el individualismo sobre el cual se articula un Derecho, que el mundo actual contempla atónito en su perdurabilidad, ante la preeminente convicción que muestra del hombre su índole social, no ya sólo en la prédica que de ella se hace desde Aristóteles, sino en sus realizaciones efectivas y en sus fermentos revolucionarios, provoca por el desencuentro, el desentendimiento ante la confusión que surge por novedad de un Mundo y un Hombre nuevos, que nadie alcanza a definir y esclarecer, con el sentido que cobra toda realización al término del proceso que agota su cometido.

Aquellos acontecimientos aludidos son la Revolución francesa, que hará del hombre, cualquiera que fuere, un ciudadano. Lo proclama libre e independiente y preconiza una fraternidad que a la postre ha de traicionar la afirmación liminar, premisa del mundo que instaura sobre el egoísmo, como impulso motor de un hacer particularmente en economía, que no atiende al hombre que proclama, pues con escasa visión del porvenir más próximo recalca la utilidad marginal, que incita a éste a lograrla bajo las formas más despiadadas del lucro.

Retomo aquí los hilos del inicio. El obrar napoleónico eliminará las estructuras jurídicas proclives a toda forma cortesana. Destruirá las

Derecho y humanismo

monarquías y asentará la República sobre la base de un Derecho que se corresponda con la nueva fórmula, porque es entonces alta expresión del Humanismo. El ciudadano es igual, libre e independiente. Se lo desliga de todo compromiso social, inclusive hasta de la familia y entrega toda la iniciativa del desenvolvimiento del nuevo sistema, dedicado a su personalidad y su esfuerzo, el libre operar de las transacciones entre pares, que en cuanto las establecen, las quieren, y como las quieren es realización de justicia. Esta coincidencia de la justicia con una forma jurídica que se interpreta como la mejor para la realización del Hombre, es la suprema vinculación que encuentra esta etapa entre Derecho y Humanismo.

Este fermento revolucionario tiene su respaldo filosófico más profundo donde ni siquiera podía sospecharlo. La coronación del sistema jurídico-político sobrevendrá en el plano del conocimiento por obra de la "Crítica de la razón pura"; de Manuel Kant, quien pone al edificio armoniosa cúpula por que proclama al hombre legislador de la naturaleza, con la limitación de que definirá al tipo de Hombre de la época en el intelectual, el erudito, y su versión en el Herr Professeur que es la encarnación del Yo puro trascendental.

La revolución, que recogerá un Derecho para hacerla perdurable, tiene respaldo en dos premisas incuestionadas. Primera: el hombre como ciudadano, en la democracia que proclama la República y la Declaración de los Derechos del Hombre y del ciudadano, y segunda: la filosofía crítica de Manuel Kant que lo convierte además en legislador de la Naturaleza.

He dado las razones de la primera, debo ser más explícito con la segunda. El célebre filósofo de Koenisberg ha desposeído a las categorías aristotélicas del carácter de propiedades o modos *del ser* y sin restarle aquella jerarquía, las exhibe como conceptos fundamentales muy generales de nuestro entendimiento, desde que son condición de la objetividad de los objetos que conocemos.

Ambas premisas son las síntesis de la afirmación inicial con que adviene la Edad Moderna, bajo el primado de la razón y totalizan, por decirlo así, el autodespliegue del Hombre y del Mundo que sobre estos pilares ha construído y que llegan casi indemnes hasta 1900. El análisis posterior mostrará que sus propias limitaciones desarrollan un liberalismo y un cientificismo, que habrá de distanciar el Derecho (cris-

talizado) del Humanismo, que se muestra apegado a la constante ratificación de la dignidad y autonomía del Hombre, que se empeña en eliminar siempre toda forma agobiante de alienación.

La razón, por excelsa que ella resulte para el hacer del hombre, no deja de tener sino un carácter instrumental para realizar su existencia, en el trato pensante con las cosas, y no es dable reducir a solo razón toda la realidad del humano existir. Por ello recordamos al comienzo que Dilthey se resiste a ver el hombre como aquel sujeto por cuyas arterias no corre verdadera sangre, sino el humor enrarecido de la razón; y Bradley a substituir la existencia humana por una “danza létea de categorías sin sangre”. Esto así, en orden a una filosofía que informa la estructura sintética de un Mundo y un tipo de Hombre que tiene vigencia a lo largo de más de 150 años. En orden al Derecho, es el que se articula bajo el primado de Napoleón con el Código Civil. Entendido éste “como el código” y receptáculo del ideario político y humanista de la época. Es el valladar opuesto a la acción restauradora del antiguo régimen, pero al propio tiempo el obstáculo para el desarrollo de todo otro derecho que no fuera el constitucional y el procesal. Ripert, en nuestro tiempo, titula una de sus obras: *Le declin du Droit*, donde el epígrafe tiene una significación que no coincide con el contenido, puesto que el primero no es una verdad.

El Derecho, que “in genere” es coordinación objetiva de las acciones humanas posibles entre varios sujetos según un principio ético que las determina con exclusión de todo impedimento, de acuerdo con la insuperada caracterización del mismo por Del Vecchio, no declina nunca, tal como decía éste; los que declinan son los derechos positivos, como declinan las lenguas que de vivas pasan a ser muertas, pero nunca declina la lengua o el idioma porque como el Derecho, son inherentes a la existencia humana en la intersujektividad —aún anónima como vínculo primordial— porque su raíz está dada por la comunicación en la intersujektividad originaria, que es específicamente humana y no meramente psicológica, afectiva, social, filosófica o cultural, como nos enseña Hesnard, en su obra *Psicoanálisis del vínculo interhumano*.

Para comprender la situación social de nuestro momento, llegado a este punto es preciso tender la mirada sobre la sociedad en que aquel Derecho imbuido de tales premisas mantiene sus pretensiones de vigencia, para que la reorientación que es menester produzca el cambio que las limitaciones señalan como ineludibles.

Derecho y humanismo

La sociedad conformada por aquellas premisas se mantiene en lineamientos generales más o menos apegada al ritmo de las profundas y audaces investigaciones positivas que dan pie a concepciones filosóficas que le comunican solemnidad y grandeza a toda construcción científica, en términos tales que el pensamiento del hombre cobra en aquel momento una certera y orgullosa seguridad.

La relación de seguridad establecida en los tramos precientíficos de la humanidad, y en particular del medioevo, se rompe, porque en esta presuntuosa actitud científica, ningún enigma, por indescifrable que sea, puede subyugar espiritualmente al hombre, como tampoco conmoverle los problemas del horizonte escatológico (o de ultimidades) porque su intelecto ha despojado toda preocupación espiritual, metafísica o religiosa, al crear una cultura científicista y en cuanto al Derecho, un derecho positivo como único Derecho, susceptible de comprender la totalidad de la vida, y alcanzar la perfección en la seguridad y certidumbre de la ley, cuyas significaciones también únicas ha puesto al legislador en un aparato, el Código, que imagina, además, como mecanismo de precisión.

Todo el esplendor del Renacimiento y el fulgor del Humanismo que lo inspira empalidecen, porque el hombre a través de este recorrido debilita tensiones espirituales que aquel ideal tan caro a la Humanidad provoca.

Sobreviene una profunda crisis en la cultura porque el hombre se autodivinizaba, empeñado en la tarea profana de conquistar y dominar técnicamente al mundo, sin advertir que en tanto se convierte en un "gigante atómico", permanecerá humanamente en la situación tribal a nivel de un pigmeo moral.

Es que poseído de un conocimiento lógico de sí mismo cree haber alcanzado la aspiración socrática, desde que conoce sus recursos mentales y a través de la ciencia ha de nutrir de poder cada vez mayor —como ocurre— a la técnica y con ello resolver todos los problemas que le aquejan, ilusión que señala una nueva relación entre él y el universo.

En el mundo puro de la ciencia, que la investigación positiva verifica y confirma en la real y repetida manifestación de los fenómenos, el Universo queda postrado a sus pies y en ello como prueba cabal, funda la más grande apología de las potencias cognoscitivas del hombre, de

sus instintos prácticos y en la ilusión que esta hazaña alienta, la proclama más grande de la historia.

Embriagado por el éxito, adecua el universo a su panorama mental. Determina y condiciona su contorno sin advertir que autolimita sus posibilidades cognoscitivas, al dar por definitivos "sub specie æternitatis", presupuestos de los que parte y que pronto quedarán al descubierto en el retaceo que hacen del hombre.

Es que el universo que ha tendido frente a su mirada, fiel a sí mismo, lo exhibe como regular y uniforme en su movimiento y por ello se muestra obediente a los imperativos lógicos de nuestro espíritu. El hombre debe seguir el camino de las grandes perspectivas científicas y técnicas porque históricamente desde las postrimerías del siglo XVII el mundo moderno reclama que así se desarrolle el Hombre. Se siente el gran dominador de la naturaleza y a través de la técnica se hace aventurero traficante de los mares, explorador del espacio, viajero interplanetario.

Ello lo llena de inusitado fervor porque le disipa el enigma de los dogmas, desde que corre presuroso tras las verdades conceptuales sin darse cuenta de la distorsión que opera al identificar la realidad y su propia existencia con la razón y la razón con la realidad de Hegel; que su altivez llega al paroxismo en Fichte; y llega a proclamar la existencia dionisiaca y solitaria del hombre-dios cuyo romanticismo proclama Schelling en el vértigo sin freno de sus esperanzas; pero para Dostoiewsky la belleza que "salva al mundo" es algo "terrible y temible". Los resultados sociales provocan profunda insatisfacción, el Derecho forjado declina con manifiesta insuficiencia como regulación normativa de la existencia⁵. Preocupado y autorreflexivo se vuelve entonces sombrío y dolorido en Schopenhauer, con Nietzsche enfermo y neurótico y a través de Unamuno el hombre de carne y hueso recobra el "sentimiento trágico de la vida".

Es que lo enajenan encontrados y viles intereses; egoísmos y ambiciones cuya duradera mezquindad y efímera significación lo ha sumido en el más profundo caos en el que queda sumergido, perdido como tiene su centro de gravedad. Advierte que se deshumaniza irremediabilmente, porque a través de la técnica y la enajenación que por ella se filtra, se

⁵ GIORGIO DEL VECCHIO: *El "homo juridicus" y la insuficiencia del derecho como norma de vida.*

Derecho y humanismo

desarrolla un tipo de hombre totalmente desespiritualizado y entregado sólo en sus instintos al manejo del poderío que aquélla le confía y que desarrolla ufano, sumiéndolo en bélicos acontecimientos mundiales y nacionales —fechas definatorias: 1914 y 1939— lo que hace que Keyeering, en el *Mundo que nace*, señale al Hombre de esas décadas —producto de tal situación— como el prototipo del bárbaro, aunque mucho más peligroso que el de la antigüedad, porque éste es el bárbaro tecnificado.

En simultaneidad ha operado el mito de la riqueza, a través de una concepción que tiene su raíz en aquella epopeya. Crudamente utilitarista, el esquema conceptual extraído del aparato lógico de los clásicos de la economía, no ha sido difundido como tal, sino como la verdadera realidad económica y la auténtica Ciencia de la Economía, con evidente divorcio de la realidad y la función que corresponde a la teoría. Hay un alejamiento indudable de todo Humanismo y el Derecho, que regulaba por dicho cauce las acciones humanas ha debido rectificarse en aquella pretendida paridad de las partes, y hubo necesidad de humanizar el trabajo en la relación contractual que une al trabajador con su empleador. Tomemos breve noción de las rectificaciones para captar el hilo conductor de las transformaciones preconizadas a través de ciertos mitos. En economía; por ejemplo, a un mito ha sucedido otro, a saber: el de la riqueza tal cual lo concibe Adam Smith, sigue el del “progreso” idealista e indefinido: transcurre a lo largo del siglo XIX. A éste lo sustituye el de la “valorización”, entendido por la necesidad de poner en valor recursos naturales, de infraestructura y de mano de obra; luego aparece el de “crecimiento” en sentido keynesiano. El incremento de la productividad se transforma en una necesidad absoluta para el bienestar; hay que aumentar el producto nacional o la renta nacional.

Con una elevada tónica emocional se elabora la idea de “expansión” bajo la consigna de los espacios vitales para los productos de las industrias que reclaman más y más mercados, lo que además asegurarán campos favorables para la penetración de la cultura de un país en expansión.

Como términos e ideas fuerzas se crea la teoría de la maximización y de optimización, para hacer rendir al máximo todo recurso físico, monetario y humano.

En la década de 1940 a 1950 surge la idea fuerza del “desarrollo económico” cuya significación monopoliza inicialmente, para admitir por último, al definirla, que no es ni novedosa ni exclusiva, sino un aspecto

del desarrollo humano que precisamente el hombre tiene propuesto de siempre y que el Humanismo señala desde antes como una constante, insoslayable que torna instrumental todo cuanto en economía puede hacerse en condiciones de humanidad.

No puede concebirse al hombre sólo como poseedor de estómago y el supremo imperativo de realizarse como una lucha por el mejor pesebre; donde la consigna abandona el ser, al que sustituye por el tener más, y cuyo concepto queda ligado a la idea de solo desarrollo económico, en tanto se manifieste como una teorización unilateral y lacerante de la integral humanización a cuyo servicio deben y quedan siempre la riqueza y el progreso tecnológico.

HUMANISMO: VIGENCIAS SOCIALES Y NORMAS JURÍDICAS.

Son, como dijimos, múltiples y variadas las significaciones del humanismo, desde que ligado al del Renacimiento, a la antigüedad clásica, adviene después el humanismo integral, el humanismo socialista; el neo-humanismo liberal, el humanismo existencialista y otros tantos que en definitiva no preconizan sino aquella prioridad de su raíz originaria, que implica la dignidad y autonomía del Hombre. En perspectivas del desarrollo de su personalidad, en la plenitud de sus virtualidades, el Derecho se empeña en resguardarla como ética intersubjetiva.

Así creo haberlo hecho explícito en la reseña que antecede y quiero agregar, a modo de conclusión, el nexo que existe con la situación actual.

Ligado el Derecho a la vida, las instituciones carecen de significación por sí mismas, si no se corresponden con la vida humana a la que sirven, pues de ellas no son sino su expresión normativa.

La sociedad de nuestro tiempo padece una aguda crisis de su regulación jurídica en este aspecto, porque como acontecer, en su enmarcación histórica, está transida de urgencias, necesidades y riesgos inherentes a las características de su esencia en su índole humana: una existencia siempre insuficiente que, en constante realización creadora, se hace y se deshace para reconstruirse.

La sociedad de nuestro tiempo, para decirlo de una sola vez brevemente, es constitutivamente móvil, de equilibrio inestable y expuesta

permanentemente al colapso, porque es sociedad conflictual, en tensión constante en guerra fría, en transición y crisis.

Todos estamos embargados de un sentimiento de mutabilidad y evanescencia en las cosas, los hombres y las instituciones. Nadie es extraño a este acontecer, por cuanto está presente en el afán de cada día: variabilidad de valores espirituales y materiales, mutaciones monetarias, alza vertiginosa de los precios, etcétera. Vivimos visceralmente sometidos al cambio y la transmutación, un mundo tenso, en el que cada vez más distantes de la paciencia y el equilibrio, perdemos la serenidad en el enfrentamiento de las cosas más heterogéneas, porque al decir del sociólogo brasileño Aleu Amoroso Lima “los puritanos sociales forman minorías radicalmente revolucionarias o radicalmente reaccionarias, introduciendo un estado de choque virtual, de peligrosa tensión que amenaza de flagrar a cada momento conflictos internos y externos”.

Un elemento contradictorio exhibe un hibridismo inexplicable aparentemente: una sociedad en disociación que por sorprendente paradoja acusa una aguda tónica grupal.

Uno de los mayores tratadistas de la ciencia política contemporánea, Georges Burdeau, observa que hoy la autonomía individual ocupa un sitio distinto a la noción del hombre de 1789, por su dimensión entonces desconocida; porque se define según coordenadas sociales. El grupo se ha sobrepuesto al individuo como sostén de tendencias y opiniones, a través de “l’homme situé”, lo que denota el mayor acento concreto del hombre, entidad social, como exigencia insoslayable del hombre de nuestro tiempo.

Esta transformación pone de relieve las dificultades y la incómoda e insatisfactoria situación de este hombre concreto, “nuevo”, por que está signada por la fragilidad de la crisis del cambio, distante de una estable reciedumbre. Es que pareciera no haber nada fijo ni definitivo. Tampoco una mentalidad fundada en sólidas permanencias, porque todo oscila en la transformación. La alternativa se enmarca entre un Estado de Derecho —formal, abstracto— y un dificultoso y cuestionable Estado de justicia, como recorrido necesario para estrechar distancias surgidas entre un Derecho positivo y el auténtico Humanismo.

Todo ello ha provocado un sacudimiento que urge el restablecimiento de las bases y estructuras resquebrajadas que amenazan derrumbarse

y levantar otras allí donde el derrumbe se ha operado, en función de las nuevas instancias sociales, reclamaciones incontenibles y descubrimientos científicos, que al propio tiempo que iluminan el defecto o la caducidad de formas y contenidos —incluso normativos en el plano no sólo del Derecho sino también de la moral— concurren con formas y materiales actuales para construir con ellos —y el de derribo aprovechable— un mundo nuevo que al hombre le es menester para su articulación biográfica, y restablecer así la unidad de Derecho y Humanismo en una realización auténtica de la vida humana.

Si nos referimos sólo al ámbito del Derecho, el panorama es similar. Para ser breve debo valerme de una expresión de Carnelutti en su obra *Morale e diritto*: “La crisis del Derecho, de la cual nunca en el mundo podría haberse imaginado algo igual, ya que todas sus instituciones, desde la ley hasta el contrato, desde el proceso hasta el delito, desde el poder hasta el deber, están alteradas, tumbadas, no podrá ser nada más que un aspecto del trágico epílogo de un desvío de la humanidad...”

La crisis no es sino el distanciamiento entre las instituciones y aquella constante que el Humanismo es en su entraña más profunda y esencial. Ha de mostrarse como una crisis de crecimiento, en la que el Derecho será expresión renovada de un perdurable futuro a realizar.

Todos estamos convocados auténticamente porque se trata de una nueva época del hacer y del pensar humano y en esa “evolución aún en marcha —como dice Huston Schmit— los representantes de esta generación estamos desempeñando un papel cardinal aunque no todos seamos conscientes de ello”. Es que como alguien lo expresara con toda justeza, de nuestra época podrá decirse cualquier cosa menos que no sea una época heroica.

EL "NUEVO HUMANISMO" DE LA ANTROPOLOGIA ESTRUCTURAL

JOSE SAZBON

CRÍTICA DEL ETNOCENTRISMO

NACIDO EN BS. AIRES en 1937. Se graduó de profesor de filosofía en esta Universidad en 1965. Ha sido becario de la Comisión de Investigación Científica de la UNLP y es actualmente profesor adjunto de sociología en la Facultad de Humanidades de La Plata e investigador científico de la carrera respectiva del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Publicó, entre otros, los siguientes trabajos: Sartre y la razón estructuralista, A partir de Saussure, Historia y sistemas en Claude Lévi-Strauss, Estructura y existencia en Jacques Lacan, El modelo semiológico y la reflexión filosófica. Colaboró, además, en esta misma revista, en el n° 20-21, dedicado a "El proceso de modernización de la Argentina (1880-1930)", redactando el capítulo dedicado a La sociología. Ha traducido varios libros y artículos sobre asuntos relativos a las ciencias humanas.

SI reconocemos dos variantes bien diferenciadas del humanismo: el "histórico", asociado al Renacimiento y su retorno a las fuentes griegas, y el "filosófico", vinculado a la problemática de la libertad¹, podemos encontrar en la obra de Lévi-Strauss una crítica a ambas versiones. En el primer caso, contra Roger Caillois²; en el segundo, contra Jean-Paul Sartre³. Ciertamente, a propósito de Caillois, la cuestión no se restringe al Renacimiento o la helenística: lo que está en juego es la presunta superioridad del hombre blanco, civilizado, occidental; su pretensión de extrapolar los criterios técnicos, morales, institucionales de su sociedad a todo el planeta, para comprobar luego, sin asombro, que la periferia está poblada por salvajes, pueblos infantiles, sociedades prelógicas. Tanto en esta polémica como en *Raza e historia*, en la conferencia sobre Rousseau o en otros tantos pasajes de sus obras (*Tristes trópicos*, la "Clase inaugural", etc.), el juicio de Lévi-Strauss sobre este humanismo eurocéntrico es severo y sin atenuantes. Argu-

mentos lógicos, antropológicos, filosóficos y políticos son movilizados para demostrar la falacia de la universalidad atribuida al concepto del hombre entronizado por el Occidente cristiano.

El punto central de la impugnación es al mismo tiempo una de las tesis básicas de la antropología estructural: si “la verdad del hombre reside en el sistema de sus diferencias y de sus propiedades comunes”, sólo una actitud ingenua y egocéntrica puede suponer “que el hombre está, por entero, refugiado en uno solo de los modos históricos o geográficos de su ser”.⁴ Sin embargo, esa actitud es la más difundida; irónicamente, es posible ver que la comparten los griegos civilizados y los “primitivos” incultos. Para estos últimos, “la humanidad termina en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico, hasta de la aldea”⁵; y en cuanto a los griegos, si aceptamos que “el bárbaro es ante todo el hombre que cree en la barbarie”⁶, debemos reconocer que ellos “poseían al menos un atributo de la barbarie, a saber, el negar la cualidad humana a los pueblos que ocupaban sus fronteras”⁷.

Para Lévi-Strauss, ni siquiera los grandes sistemas filosóficos y religiosos de la humanidad fueron capaces de combatir eficazmente esta aberración. La razón de esa insuficiencia, señalada por L.-S., es otra vez significativa de sus postulados estructuralistas. A fuerza de proclamar la igualdad natural entre todos los hombres, más allá de las diferencias

¹ MARTÍN HEIDEGGER: “Carta sobre el humanismo”, en: Jean-Paul Sartre y Martín Heidegger: *Existencialismo y humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1963, p. 73. Cf. los comentarios críticos sobre esta distinción formulados por Eugenio Garin: “Quel ‘humanisme’?”, *Revue internationale de philosophie*, Bruselas, año 22, fascículo 3-4, n° 85-86, 1968, pp. 263-275.

² CLAUDE LÉVI-STRAUSS: “Diogène couché”, *Les Temps Modernes, Paris*, n° 110, marzo 1955, pp. 1187-1220.

³ CLAUDE LÉVI-STRAUSS: *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, cap. IX.

Si uso los nombres de Caillois y Sartre es sólo para ejemplificar, con dos figuras conocidas, algunas de las pocas oportunidades en que las críticas lévi-straussianas al humanismo adoptaron la forma de un enfrentamiento personal. Por lo demás, ambas polémicas no se sitúan en el mismo nivel. La concerniente a Caillois es apenas episódica y fue iniciada por este autor con un ataque a las tesis de *Raza e historia*; la referida a Sartre, en cambio, ocupa un lugar decisivo en la argumentación de *El pensamiento salvaje* y fue iniciada por Lévi-Strauss después de una atenta y repetida lectura (cf. p. 10) de la *Crítica de la razón dialéctica* para “aclarar algunas cosas” —como diría años después— cuando Sartre, “saliendo de su dominio, se atrevió a revelar a los etnólogos la naturaleza profunda de su investigación” (cf. C. Lévi-Strauss: “La historia de los etnólogos”, en *Sartre y el estructuralismo*, Quintaria, Buenos Aires, 1968, p. 60).

⁴ *El pensamiento salvaje*, cit., pp. 360-361.

⁵ CLAUDE LÉVI-STRAUSS: “Race et histoire”, en *Le racisme devant la science*, Unesco, París, 1960, p. 247.

⁶ *Ibid.*

⁷ “Diogène couché”, cit., p. 1205.

raciales o culturales, esas doctrinas descuidaban precisamente la *diversidad* de hecho de las culturas. Pero tal diversidad no puede ser suprimida sin suprimir al mismo tiempo la idea misma de humanidad. De allí la pertinencia de la lección de Rousseau: "cuando se quiere estudiar a los hombres hay que mirar cerca de sí; pero para estudiar al hombre, hay que aprender a dirigir la vista a lo lejos; primero hay que observar las diferencias, para descubrir las propiedades"⁸. Este programa, al que Lévi-Strauss alude en más de una oportunidad⁹, no es sólo una prefiguración de la antropología estructural, sino también el correlato indispensable del nuevo humanismo que Lévi-Strauss se siente inclinado a defender. Tal programa consiste, ni más ni menos, en un reconocimiento de las alteridades como premisa de cualquier postulación sobre la unidad del género humano: "La revolución rousseauiana, preformando y atrayendo la revolución etnológica, consiste en negar las identificaciones forzadas... de una cultura a *esta* cultura"¹⁰.

Como se habrá comprendido, es la etnología la disciplina que permite la posibilidad de erigir un nuevo humanismo, exento de las limitaciones, las contradicciones y la mala conciencia del humanismo tradicional. Pero ¿qué puede significar esto cuando sabemos, por otro lado, hasta qué punto está enlazado el destino de la antropología con la historia del colonialismo, es decir con la aniquilación de culturas, la exterminación de razas, la esclavitud, la *barbarie*? Lévi-Strauss es perfectamente lúcido sobre esta paradoja, y la enuncia más de una vez¹¹, pero cree que la madurez de esa

⁸ JEAN-JACQUES ROUSSEAU: *Essai sur l'origine des langues*. Reprod. facsimilar de la ed. Belin de 1817, p. 516. (Bibliothèque du Graphe, París, 1969).

⁹ Por ejemplo, en *El pensamiento salvaje*, cit., p. 357.

¹⁰ CLAUDE LÉVI-STRAUSS: "Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo", en el volumen del mismo autor *Razza e storia e altri studi di antropologia*. A cura di Paolo Caruso. Einaudi, Turín, 1967, p. 92.

¹¹ "Una justa apreciación de las inmensas conquistas de Occidente no me impide percibir la extraña paradoja que le ha hecho crear a los etnógrafos en el mismo momento en que emprendía la destrucción del objeto de estudios que les reconocía; ni tomar conciencia del papel de coartada que estamos obligados a desempeñar" ("Diogène couché", cit., p. 1214).

"Ella [la Antropología] ha sido producto de un proceso histórico, el mismo que ha hecho que la mayor parte de la humanidad esté subordinada a la otra, y durante el cual, millones de seres humanos inocentes han sido despojados de sus recursos, en tanto que sus instituciones y creencias han sido destruidas; muchos de ellos muertos despiadadamente, otros sometidos a esclavitud o contaminados por enfermedades que les era imposible resistir. La Antropología es hija de esa era de violencia: su capacidad para evaluar más objetivamente los hechos que pertenecen a la condición humana refleja, en el nivel epistemológico, un estado de cosas en que una parte de la humanidad trataba a la otra como objeto". (Cf. "La antropología: su obra y su futuro", conferencia pronunciada en la Smithsonian Institution, Washington, el 17 de setiembre de 1965 y reproducida en: Claude Lévi-Strauss: *Los alcances de la antropología*. Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca n° 14. Ministerio de Educación, Guatemala, 1966, pp. 57-58).

ciencia consiste en una toma de conciencia del hombre occidental: el saber que su comprensión de sí mismo estará postergada “mientras sobre la superficie de la Tierra una sola raza o un solo pueblo fuera tratado por él como un objeto”¹². De allí su caracterización de la función expiatoria de la antropología: “si el Occidente ha producido etnógrafos, es porque un muy poderoso remordimiento debía atormentarlo, obligándolo a confrontar su imagen con la de sociedades diferentes, con la esperanza de que reflejaran las mismas taras o de que la ayudaran a explicar cómo las suyas se desarrollaron en su seno”¹³.

Este esfuerzo tiene un sentido: al cuestionar al hombre de otra cultura en la medida misma en que cuestiona su propia identidad cultural, al mostrar que el hombre no reside por entero en ninguna de sus particularidades, sino en el sistema de sus distanciamientos recíprocos y en el conjunto de sus variantes contradictorias, el etnógrafo realiza un esfuerzo “por extender el humanismo a la medida de la humanidad”¹⁴. El nuevo humanismo aspira a “llegar al hombre total, mediante la totalidad de sus experiencias sociales”¹⁵; al estar, así, abierto a toda la complejidad de las culturas, mantiene su fidelidad a la inspiración fundamental de la antropología¹⁶.

CRÍTICA DEL HISTORICISMO

No obstante, el humanismo que propone el enfoque antropológico disloca la perspectiva histórica, habitualmente asociada con aquél. Esto, por lo demás, aparece con particular claridad en los ataques a Sartre y, por extensión, al humanismo historicista. La historia, nos dice el antropólogo, no ofrece ningún tipo de conocimiento privilegiado, ningún acceso directo a la realidad social. Es, como cualquier disciplina, apenas un mé-

¹² CLAUDE LÉVI-STRAUSS: “Clase inaugural” (dictada en la cátedra de Antropología Social del Colegio de Francia, París, el 5 de enero de 1960). Reprod. como Introducción a la *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968, p. XLVIII.

¹³ CLAUDE LÉVI-STRAUSS: *Tristes trópicos*, Eudeba, Buenos Aires, 1970, p. 391.

¹⁴ “Clase inaugural” *cit.*, p. XLVIII.

¹⁵ CLAUDE LÉVI-STRAUSS: “Panorama de la etnología en 1950-1951”, *Diógenes*, Unesco, Sudamericana, Buenos Aires, I, 2, enero 1953, p. 86.

¹⁶ “Lo típico de la antropología ha sido siempre, desde que existe, el reintegrar a la racionalidad... determinados gestos o actos humanos que parecían incomprensibles”. Cf. Claude Lévi-Strauss: “¿La antropología en peligro de muerte?”, *El Correo*, Unesco, ed. española, París, XIV, 11, noviembre 1961, p. 17.

todo¹⁷, un conjunto de procedimientos de selección, clasificación y análisis. Por consiguiente, es absurda la pretensión de hacer de ella el término final de una laboriosa búsqueda de la inteligibilidad. Lo cierto es más bien lo contrario: la historia es un territorio de pasaje, del cual hay que salir cuanto antes¹⁸ si queremos arribar a una inteligibilidad abarcadora. Lo característico es que esa comprensión última se alcanza cuando, absorbida la información histórica y recompuestos sus datos de acuerdo con modelos no históricos, estamos en condiciones de circunscribir las invariantes estructurales.

La historia es tolerada, pues, siempre que no se tome atribuciones excesivas. No le está permitido suponer que ciertas síntesis que elabora, ricas en significación para el hombre contemporáneo —es decir, para el agente histórico—, poseen al mismo tiempo una validez absoluta: “la Revolución Francesa, tal como se la conoce, no ha existido”¹⁹. El “hecho” histórico no es evidente por sí mismo; sólo una concepción acrítica de la actividad del historiador puede ignorar que tal hecho podría descomponerse, si quisiéramos, en una multitud de movimientos psíquicos e individuales, cada uno de los cuales, a su vez, nos remitiría a la vida inconsciente, a los fenómenos cerebrales, etc.²⁰. Por lo tanto, si hablamos de “hecho” hablamos de una constitución selectiva, de una delimitación, de una elección, operaciones que realizan en igual medida el que escribe la historia y el que la hace. En estas condiciones, “es vano indagar el sentido más verdadero buscándolo en la conciencia histórica”²¹; lo que esta vive con tanta intensidad es un mito²², necesario para los imperativos prácticos de la acción, pero nocivo para la conceptualización científica.

Lévi-Strauss acepta, pues, la historia, pero rechaza la *historicidad*, consecuente con sus postulados estructuralistas (“la verdad del hombre reside en el sistema de sus diferencias”). En efecto, ¿por qué suponer que la humanidad del hombre está alojada por entero en un tipo de cultura que valoriza la dimensión histórica? La evidencia etnográfica demuestra que, si bien la historia penetra en todas las sociedades, unas la aceptan

¹⁷ *El pensamiento salvaje*, cit., p. 380.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Op. cit.*, p. 374.

²⁰ *Op. cit.*, p. 372.

²¹ *Op. cit.*, p. 367.

²² *Op. cit.*, p. 370.

y otras la resisten²³; unas la interiorizan y otras se preservan de su dinámica, se esfuerzan por “domar” la diacronía²⁴, se niegan a ser agentes históricos²⁵. Es preciso, entonces, “recusar la equivalencia entre la noción de historia y la de humanidad, que se nos pretende imponer con el fin inconfesado de hacer de la historicidad el último refugio de un humanismo trascendental”²⁶.

No menos severa es la crítica de la conciencia, sea en la forma de un *Cogito* “sociologizado” —como el que adjudica a Sartre²⁷— que permite que el grupo y la época de cada sujeto hagan las veces de conciencia intemporal (autorizándose así a juzgar a las otras sociedades y las otras épocas con criterios falsamente universales), o como conciencia espontánea, inmanente al objeto de la observación en el caso de las ciencias humanas²⁸. Para éstas, la conciencia es la “enemiga secreta” que perturba el distanciamiento indispensable entre el observador y su objeto, dualismo siempre amenazado pues “la desgracia de las ciencias humanas consiste en que el hombre no podría dejar de interesarse por sí mismo²⁹. Y el problema, quizás, no reside en la persistencia de tal interés, sino en la dirección que adopta. Pues bastaría abolir la ilusión de la interioridad y aceptar que “las verdades captadas a través del hombre son ‘del mundo’ y son importantes por eso mismo”³⁰, para que el conocimiento de lo humano encuentre su justo lugar en el conocimiento del universo: de este modo se reintegraría a la cultura en la naturaleza y, por último, a la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas³¹. Es en este terreno donde se apoya, en última instancia, la noción clave de la etnología y del humanismo lévi-straussianos: el inconsciente³².

²³ “Clase inaugural”, *cit.*, pp. XLIV-XLV.

²⁴ *El pensamiento salvaje*, *cit.*, p. 343.

²⁵ “La historia de los etnólogos”, *cit.*, p. 58.

²⁶ *El pensamiento salvaje*, *cit.*, p. 380.

²⁷ *Op. cit.*, p. 361.

²⁸ CLAUDE LÉVI-STRAUSS: “Criterios científicos en las disciplinas sociales y humanas” en *Aproximación al estructuralismo*, Galerna, Buenos Aires, 2a. ed. 1969, p. 61.

²⁹ *Op. cit.*, p. 60.

³⁰ *El pensamiento salvaje*, *cit.*, p. 359.

³¹ *Op. cit.*, p. 358.

³² La organización del inconsciente expresaría en la vida mental “determinados aspectos de la estructura de la corteza cerebral y de su modo de funcionamiento... su último fundamento sería anatómico y fisiológico”. Cf. E [liseo] V [erón]: “La antropología, hoy. Una entrevista a Claude Lévi-Strauss”, *Cuestiones de filosofía*, I, 2-3, 2º/3er. trimestre 1962, Buenos Aires, p. 161.

INCONSCIENTE Y ALTERIDAD

Cuando Lévi-Strauss utiliza la noción de inconsciente no lo hace exactamente en la línea del psicoanálisis. Inconsciente es para él ese “conjunto de imposiciones (*contraintes*) de naturaleza psicológica y lógica que dan forma a nuestro pensamiento y que se encuentran, sustancialmente idénticas, en todo espíritu humano, occidental o exótico, cercano o lejano, primitivo o civilizado”³³. Esta noción difícil es el hilo conductor de los trabajos de L.-S., cuyos temas mayores —el paso de la naturaleza a la cultura, las formas y fines de la comunicación social, la función del intercambio y la reciprocidad, la articulación de los sistemas de clasificación, la presencia de formas estructuradas en los diversos planos de la vida social (desde el parentesco hasta el mito) y la posibilidad de establecer correspondencias entre ellas— remiten, como a su fuente, a la postulada unidad del espíritu humano, cuyas leyes de funcionamiento deben buscarse en un nivel inconsciente.

No se trata, sin embargo, de una búsqueda de “arquetipos” preexistentes a la sociedad misma y a las operaciones de organización que en ella se manifiestan: el inconsciente es siempre vacío, su función se limita a *imponer leyes estructurales*³⁴ a elementos que de otro modo se mostrarían desarticulados. La actividad inconsciente del espíritu humano se agota en imponer formas a un contenido; el postulado de la antropología estructural sugiere que esas formas son “fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados”, de manera que la tarea antropológica consistiría en diseñar un “inventario de posibilidades inconscientes, cuyo número no es ilimitado”³⁵. De este modo, el inconsciente nos revelaría la existencia de un orden tras las apariencias de arbitrariedad, nos mostraría una necesidad tras las ilusiones de la libertad³⁶.

El sujeto como fuente de sentido resulta, así, descalificado, pero esto sólo es una consecuencia de la adopción de la perspectiva lingüística: “la lengua es un objeto que tiene sus leyes, que el hombre mismo ignora,

³³ *Ibid.*

³⁴ *Antropología estructural*, cit., p. 184.

³⁵ *Op. cit.*, pp. 21-22 y 24.

³⁶ CLAUDE LÉVI-STRAUSS: *Mitológicas, I. Lo crudo y lo cocido*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968, p. 19.

pero que determinan rigurosamente su modo de comunicación con los demás y por lo tanto su manera de pensar”³⁷. Esta lógica interna de los sistemas de comunicación, a la que el hombre debe someterse apenas esboza una intención de significar, ha sido para Lévi-Strauss, ya desde su obra clásica sobre las estructuras de parentesco³⁸, el objeto de investigación propiamente antropológico. Aun las creaciones más libres del espíritu suponen una estructura inconsciente que ofrece a la invención un repertorio limitado de posibilidades: el pensamiento mítico mostraría esa diversidad ordenada, hasta el punto de que se podría suponer la existencia de leyes que en un nivel profundo muestran al “espíritu frente a frente con él mismo, y escapando de la obligación de transar con objetos”³⁹.

Pero —una vez más— tal autonomía no implica la existencia de determinadas formas simbólicas que precederían a su encarnación social: el espíritu inconsciente es una pura posibilidad de orden, una exigencia de organización que requiere, en cada caso, la puesta en claro de una “socio-lógica”⁴⁰. Esta es precisamente la misión de la etnología, aquello que la distingue de la historia, pues si ésta “organiza sus datos en relación con las expresiones conscientes de la vida social”, la etnología, en cambio, lo hace “en relación con las condiciones inconscientes”⁴¹. En este contexto aparece con claridad el significado de la etnología como “inspiradora de un nuevo humanismo”⁴². El trayecto que nos lleva de la conciencia al inconsciente es el mismo que va del yo al otro, de mi cultura a *la* cultura. O también: de la historia a la etnología, y, en definitiva, del humanismo etnocéntrico al nuevo humanismo.

Hay, en efecto, en todas estas perspectivas sobre las ciencias sociales, sus opciones diferenciales y la problemática del humanismo, una coherencia estricta. Por un juego de simetrías que la frecuentación de la obra de Lévi-Strauss permite detectar, podemos partir de un ángulo cualquiera

³⁷ PAOLO CARUSO: “Tres conversaciones con Claude Lévi-Strauss”, en el volumen del mismo autor *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Anagrama, Barcelona, 1969, p. 39.

³⁸ CLAUDE LÉVI-STRAUSS: *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton & Co., La Haya, 1967 (1a. ed.: 1949), pp. 564 ss.

³⁹ *Lo crudo y lo cocido*, cit., p. 20.

⁴⁰ Lévi-Strauss retoma esta idea de Durkheim. Cf. *El pensamiento salvaje*, cit., p. 116.

⁴¹ *Antropología estructural*, cit., p. 19.

⁴² CLAUDE LÉVI-STRAUSS: “Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss”, en: Marcel Mauss: *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, 3a. ed. aumentada, París, 1966, p. XXIX.

con la seguridad de que encontraremos, al final del recorrido, los mismos temas y las mismas oposiciones. Si el historicismo humanista es criticado con tal severidad, es porque concede un valor indebido al conocimiento histórico, que, por definición (en la concepción lévistraussiana) sólo se ocupa de los fenómenos conscientes y está, por lo tanto, viciado en su base por un punto de vista interior a una determinada cultura. Recíprocamente, si existen condiciones para imaginar un nuevo humanismo es porque la antropología estructural nos ha hecho entrever ese inmenso territorio de lo inconsciente, cuyas leyes de organización son, en principio, válidas para todas las culturas, para todos los hombres; en una palabra: para todo "estado de sociedad".

Cada sociedad se ve a sí misma a través de sus instituciones, sus creencias, sus normas; se identifica con ellas y disimula la naturaleza profunda de sus operaciones, de sus categorías mentales. El antropólogo estructuralista se enfrenta así con una tarea de desciframiento, más ardua en la medida en que más elaboradas sean esas representaciones conscientes, es decir particularistas: "cuanto más nítida es la estructura manifiesta, tanto más difícil se vuelve aprehender la estructura profunda, a causa de los modelos conscientes y deformados que se interponen como obstáculos entre el observador y su objeto"⁴³. Esto significa que la conciencia social siempre está fuera de la verdad: el saber consciente "nunca es el bueno: las superestructuras son actos fallidos que han 'tenido éxito' socialmente"⁴⁴; sólo desmontando sus mecanismos es posible reconstituir la verdad del hombre, y es en el trayecto que va de la descomposición a la recomposición donde se pone a prueba el talento del estructuralista. La afirmación polémica de que el fin de las ciencias humanas no es "constituir al hombre, sino disolverlo"⁴⁵ fue considerada por muchos como una manifestación del antihumanismo de Lévi-Strauss. Pero así se olvidaba que los fragmentos de esa descomposición se recomponían en otro nivel, más profundo, más universal: la reducción etnográfica conduce a "la idea de una humanidad general"⁴⁶ y no a la anulación de lo humano del hombre.

Disolución, entonces, implica distanciamiento, crítica de la identificación, crítica del yo, crítica de la conciencia. En este sentido es nuevo el

⁴³ *Antropología estructural*, cit., pp. 253-254.

⁴⁴ *El pensamiento salvaje*, cit., p. 367.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 357.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 358.

humanismo propuesto: mientras los anteriores eran incapaces de conceder un status coherente a la alteridad y a la diversidad, proclamando una humanidad abstracta que suprimía e ignoraba la diferenciación efectiva de las culturas, el nuevo humanismo se establece a partir de este reconocimiento, de esta posición de principio, derivados de la actitud peculiar de la etnología. Pues si esta disciplina pretende estudiar al otro como objeto es sólo para permitirse luego una reconversión simétrica en la que la función de otro es ocupada por el etnólogo, por su sociedad, por su cultura. La etnología se define así por esa posibilidad permanente de una permutación de los puntos de vista; no hay un observador absoluto, sino, justamente, comunicación,⁴⁷ intercambio de perspectivas. Maurice Merleau-Ponty comprendió muy bien este aspecto de la experiencia etnológica cuando la describió como una “incesante puesta a prueba de uno mismo por el otro y del otro por uno mismo”.⁴⁸

El etnólogo no busca exclusivamente su objeto fuera de su propia sociedad. Lo que define a la etnología es, menos que la búsqueda de una alteridad alejada en el espacio o en el tiempo, su distanciamiento del objeto, cualquiera sea éste. No sólo “toda sociedad diferente de la nuestra es objeto”, sino también “todo grupo de nuestra propia sociedad, distinto de aquel al que pertenecemos... toda costumbre de ese mismo grupo, a la que no adherimos”.⁴⁹ Es, pues, una crítica de la identificación (con nuestros hábitos, nuestros pensamientos, nuestra lógica) lo que nos invita a efectuar la etnología. Para citar otra vez a Merleau-Ponty: “se trata de aprender a ver como extraño lo que es nuestro, y como nuestro lo que nos era extraño”.⁵⁰

Pero todos estos “objetos” descubiertos —señala Lévi-Strauss— proceden del sujeto y deben ser reintegrados a la subjetividad; y el riesgo que acecha al etnógrafo es que, al cabo de su esfuerzo, tropiece con el carácter incomparable e incommunicable de las subjetividades. La dificultad sería insoluble si ambos términos de la oposición —yo y el otro, lo subjetivo y lo objetivo— no contaran con un terreno común, pero éste existe: el lugar de encuentro, el término mediador entre yo y el otro

⁴⁷ “El problema etnológico es, en última instancia, un problema de comunicación”. Cf. “Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss”, *cit.*, p. XXXII.

⁴⁸ MAURICE MERLEAU-PONTY: “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”, en el volumen del mismo autor *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1964, p. 145.

⁴⁹ “Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss”, *cit.*, p. XXIX.

⁵⁰ M. Merleau-Ponty. *op. cit.*, p. 146.

es el inconsciente.⁵¹ Sin hacernos salir de nosotros mismos, el inconsciente nos permite “coincidir con formas de actividad que son a la vez *nuestras* y *otras*, condiciones de todas las vidas mentales de todos los hombres y de todos los tiempos”.⁵²

Identificándonos con la humanidad del otro, ponemos en duda la evidencia inmediata de nuestro yo, es decir, acabamos con un humanismo que se aseguraba una “trascendencia de repliegue”⁵³ al aceptar las certidumbres del *cogito*. El nuevo humanismo retoma la herencia de Rousseau, para quien la identidad personal era una noción ambigua, pues, antes que el yo, estaba el otro. Y así como la identificación con la propia cultura es pernicioso, la identificación con el otro permite recobrar una unidad más fundamental: el nosotros, que es la base del estado de sociedad. Pero esta recuperación aún sería incompleta si faltara otra, más abarcadora, cuya función es restablecer los puentes entre la humanidad y la animalidad, entre el ser social y el ser vivo, entre la cultura y la naturaleza. El abismo abierto entre esos términos ha permitido —cree Lévi-Strauss— todas las mutilaciones, todos los abusos, todas las opresiones: ha servido “para separar a unos hombres de otros y reivindicar, en beneficio de unas minorías cada vez más restringidas, el privilegio de un humanismo corrompido al nacer por haber hecho del amor propio su principio y su noción”⁵⁴.

DE MARX A ROUSSEAU

Ahora bien, el aspecto paradójico del nuevo humanismo que defiende Lévi-Strauss reside en que su promesa, sus componentes normativos, su programa práctico, están confinados a una esfera (actividad teórica del etnólogo: demarcación de su objeto; connotaciones éticas de su profesión: el etnólogo como “símbolo de la expiación”⁵⁵) de dudosa o escasa incidencia en las infraestructuras materiales de la sociedad, y por consiguiente no autorizan excesivas esperanzas en cuanto a las tareas mínimas

⁵¹ “Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss”, *cit.*, pp. XXX-XXXI.

⁵² *Op. cit.*, p. XXXI.

⁵³ “Jean-Jacques Rousseau...”, p. 90.

⁵⁴ *Op. cit.*, pp. 93-94.

⁵⁵ *Tristes trópicos*, *cit.*, p. 391.

de todo humanismo moderno: la transformación del mundo en un sentido compatible con el ideal universalista. Pues si el humanismo pretende sobrevivir a sus críticos, no será como una disciplina exclusivamente teórica, sino como un conocimiento volcado a la acción; no debe limitarse a proponer un ideal, sino también explorar las mediaciones concretas de su encarnación. ¿Qué nos dice Lévi-Strauss de estas mediaciones?

En cuanto a nuestras propias sociedades “civilizadas” (caracterizadas por conflictos sociales y políticos, por la dominación económica y la explotación), su programa se limita a sugerir una vaga “reforma de nuestras propias costumbres”⁵⁶ basada en aquellos principios de la vida social que hayamos podido desentrañar luego de un examen que, al considerar a todas las sociedades por igual, nos obligue a desprendernos de la identificación con la nuestra. En cuanto a las sociedades “otras”, las no civilizadas, el programa es más preciso aunque un poco limitado: consiste en salvar a las comunidades indígenas de su extinción inminente,⁵⁷ desaparición que entrañaría, para la antropología, una mutilación de su objeto específico. Por otra parte, Lévi-Strauss no ignora que la supervivencia de esas sociedades difícilmente se vea acompañada por la persistencia de sus culturas, dada la progresiva extensión de la “fórmula”⁵⁸ occidental a todos los rincones del planeta. Al tomar conciencia de este hecho, la antropología se ve obligada a cambiar de carácter, pues “es efectivamente imposible tanto en el orden lógico como en el orden moral, mantener como *objetos científicos* (cuya identidad el estudioso podría hasta desear que se conservara) sociedades que se afirman como *sujetos colectivos* y que, en nombre de ese título, reclaman el derecho a cambiar”.⁵⁹

Pero ¿qué piensa Lévi-Strauss del cambio mismo? Es aquí donde las resonancias rousseauianas de la antropología estructural manifiestan toda la ambivalencia política de su discurso y nos autorizan a tomar al pie de la letra esta declaración: “mi marxismo, a diferencia del de Marx, es un marxismo pesimista”.⁶⁰ Al frecuentar sociedades distintas de la nuestra aprendemos a despojarnos de nuestras convicciones etnocéntricas:

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 394.

⁵⁷ Lévi-Strauss ha reiterado este reclamo en muchas oportunidades. Cf., entre otros, su artículo “¿La antropología en peligro de muerte?” *cit.*

⁵⁸ P. CARUSO: *Conversaciones con Lévi-Strauss...* *cit.*, p. 45.

⁵⁹ “¿La antropología en peligro de muerte?”, *cit.*, p. 16.

⁶⁰ P. CARUSO: *Conversaciones con Lévi-Strauss...* *cit.*, p. 26.

advertimos que ninguna sociedad es perfecta, ninguna profundamente buena ni absolutamente mala. Impedido de conceder un valor más alto a una sociedad determinada, o de suponer que la perfección residiría en un estado natural anterior a las corrupciones adjudicadas al estado social, el etnólogo se convence de que la única respuesta válida es la esbozada por Rousseau: llegar a “conocer bien un estado que ya no existe, que quizás nunca haya existido, que probablemente no existirá jamás, y del cual, sin embargo, hay que tener nociones justas para juzgar bien nuestro estado presente”.⁶¹

La referencia a ese estado implica, entonces, la construcción de un modelo teórico de la sociedad humana, modelo que, en la concepción de Rousseau, “es eterno y universal”.⁶² Alejándonos así de la historia, nociones como la de progreso se relativizan. “Confieso que esta actitud no me inquieta”, dirá Lévi-Strauss,⁶³ y seguramente su fundamentada crítica del evolucionismo⁶⁴ puede acudir en su apoyo. Pero el problema subsiste. Si el humanismo es una tarea por cumplir, su contenido más preciso consiste en liberar a los hombres de la opresión particularista, y es inconcebible imaginar esa liberación sino como un proceso en el que la idea del hombre libre adquiere determinaciones sociales (económicas y políticas) cada vez más concretas, y formas institucionales que las incorporan.

Lévi-Strauss no negaría estas premisas, pero su actitud típica es situarse en una perspectiva tan abarcadora sobre la evolución social que desdibuja las líneas de fuerza de la historia contemporánea. Es curiosa, en efecto, su reserva cuando se lo interroga sobre las relaciones del marxismo con la antropología estructural. Lévi-Strauss —que se proclama marxista— restringe esa vinculación a unas pocas proposiciones: “el hombre está en el mundo, el hombre piensa en el mundo... el pensamiento humano no se manifiesta nunca en lo absoluto, sino siempre en relación con cierto número de constricciones que son en primer lugar constricciones externas”.⁶⁵ En esa medida Lévi-Strauss se considera un continuador de la obra de Marx: sus trabajos deberían ser vistos como “una contri-

⁶¹ *Tristes trópicos*, cit., p. 394.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Tristes trópicos*, cit., p. 395.

⁶⁴ “Race et histoire”, cit., pp. 248 ss.

⁶⁵ P. CARUSO: *Conversaciones con Lévi-Strauss...*, cit., p. 26.

bución a esa teoría de las superestructuras cuya necesidad ha demostrado Marx pero que éste, absorbido por otras tareas, apenas pudo bosquejar".⁶⁶ Estamos, pues, en el terreno de la teoría científica. Pero si nos interesamos por lo que puede decirnos la etnología de la postulación de una sociedad sin clases (¿acaso ésta no sería una "reforma de nuestras propias costumbres" que aceleraría la vigencia del nuevo humanismo en nuestra actitud hacia "otras" costumbres?), en ese caso nos desplazamos, al parecer, hacia preocupaciones del "moralista y el ciudadano".⁶⁷ La etnología, humanista o no, y seguramente a causa de su punto de vista "astronómico",⁶⁸ es incapaz de decirnos nada sobre una sociedad tal, ya que "la noción de clase tendrá sin duda muy poca significación para las sociedades que ocupen nuestro globo terrestre dentro de 5.000 ó 10.000 años".⁶⁹

DE LA ANTROPOLOGÍA A LA "ENTROPOLOGÍA"

Con esa óptica —y no empleo al azar esta palabra⁷⁰— las urgencias políticas (sobre las que normalmente toman posición los humanistas contemporáneos desde sus disciplinas) no inquietan su visión nostálgica de una humanidad que de todos modos no evoluciona "en el sentido de una liberación sino de una esclavitud progresiva y cada vez más completa del hombre hacia el gran determinismo natural", respecto del cual las sociedades primitivas conservan una mayor libertad pues "el hombre y las condiciones de su existencia están todavía esencialmente determinadas por sus sueños, por sus especulaciones... a causa del bajo nivel económico, el hombre goza con respecto a la naturaleza de una autonomía mucho más vasta que en el futuro".⁷¹

⁶⁶ E.V [erón]: "...Una entrevista a Claude Lévi-Strauss", *cit.*, p. 165; cf. también *Antropología estructural*, *cit.*, p. 300; *El pensamiento salvaje*, *cit.*, p. 193.

⁶⁷ E.V [erón]: "...Una entrevista a Claude Lévi-Strauss", *cit.*, p. 167.

⁶⁸ "La antropología está... en una situación bastante parecida a la de la astronomía... Esta, en efecto, se define como la ciencia que permite descubrir ciertas propiedades esenciales de objetos de los que estamos extremadamente alejados, y en la medida misma de ese alejamiento, ya que tales propiedades serían menos fácilmente perceptibles si miráramos las cosas desde más cerca". Claude Lévi-Strauss: "Un monde, des sociétés", *Way forum*, marzo 1958, p. 28 (Citado en Yvan Simonis: *Claude Lévi-Strauss ou la "passion de l'inceste"*, Aubier-Montaigne, París, 1968, p. 124).

⁶⁹ E.V [erón]: "...Una entrevista a Claude Lévi-Strauss", *cit.*, pp. 166-167.

⁷⁰ "Cuando se adopta una lente de gran aumento... la historia parece real. En cambio el etnólogo, que estudia un gran número de sociedades a la vez, o sociedades muy alejadas las unas de las otras, se vale de una lente de menor aumento, para la cual la historia desaparece. No se ve, se desvanece, no existe". P. Caruso: *Conversaciones con Lévi-Strauss*, *cit.*, p. 56.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 27.

Es cierto que Lévi-Strauss juzga a esta idea suya una “especulación”, pero ella demuestra al menos en qué sentido hay que interpretar su afán de erigir a la etnología en un nuevo humanismo. Digámoslo con una expresión que tal vez Lévi-Strauss acepte (ya que pertenece al tipo de imágenes del que habitualmente se sirve): el suyo es un humanismo de gran escala; no a la medida de nuestro apremio por transformar las condiciones sociales que permiten la explotación del hombre por el hombre, sino a la medida del universo, y de las relaciones —milenarias— del hombre con él. En definitiva, “el respeto por el orden natural debe tener primacía sobre las pretensiones del humanismo” y es absurdo que el hombre siga “pensando que su esencia es superior a la del resto de la creación”.⁷²

La inspiración del nuevo humanismo que ofrecería la etnología es, en suma, la promesa de una superación de la soberbia racionalista, culpable de haber escindido una supuesta unidad en la que no se oponen “el yo y el otro, mi sociedad y las otras sociedades, la naturaleza y la cultura, lo sensible y lo racional, la humanidad y la vida”.⁷³ Su mensaje indica un camino teórico de retorno a un “nosotros” primordial, en el que la diversidad se funde en la unidad y la alteridad en la libre identificación. Pero este carácter profundo de la vida social sólo puede aparecer y encarnarse en una experiencia (prefigurada por la del etnólogo) que recupere la incitación perdida de la vida natural: el hombre debe buscar “la sociedad de la naturaleza para meditar en ella sobre la naturaleza de la sociedad”.⁷⁴ Aunque si lo hace, quizás no encuentre muchos motivos de consolación: desde que el hombre existe en el universo (y hombre y sociedad son sinónimos) no ha hecho más que contribuir a la disgregación de un orden original; en su conjunto, la civilización es un “mecanismo prodigiosamente complejo” cuya función es “la de fabricar lo que los físicos llaman entropía, es decir, inercia”.⁷⁵ Tal humanismo es, pues, una empresa heroica que se niega toda ilusión sobre lo que suele llamarse el patrimonio cultural de la humanidad, base de todos los humanismos. Ahora bien, en la medida en que Lévi-Strauss confiesa su vocación de teólogo,⁷⁶ nadie podrá impugnar su derecho a construir una escatología negativa.

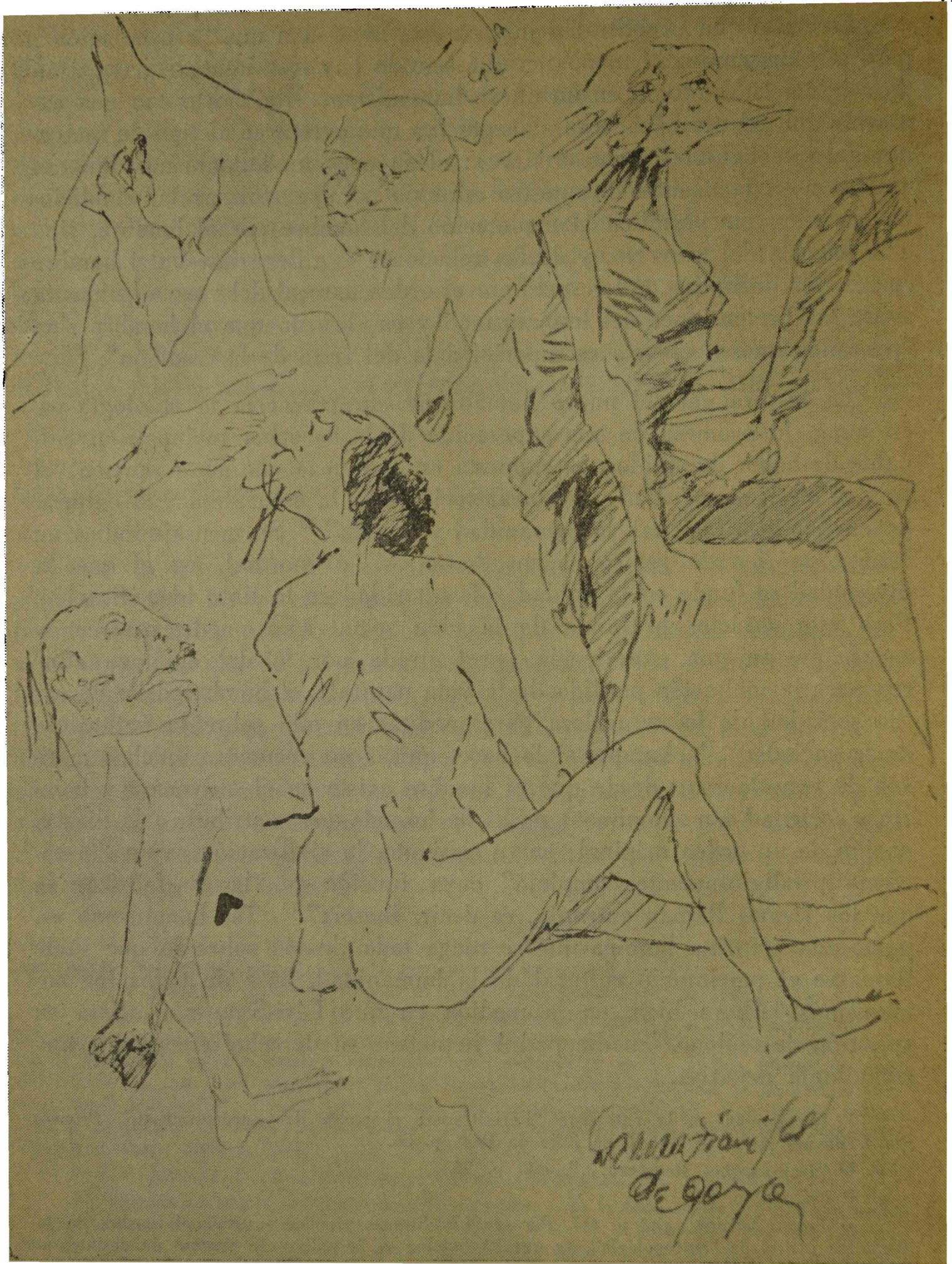
⁷² Declaración en la entrevista “Lévi-Strauss: el padre del estructuralismo”, *Primera Plana*, Buenos Aires, nº 341, 8 de julio de 1969, p. 66.

⁷³ “Jean-Jacques Rousseau...”, *cit.*, p. 96.

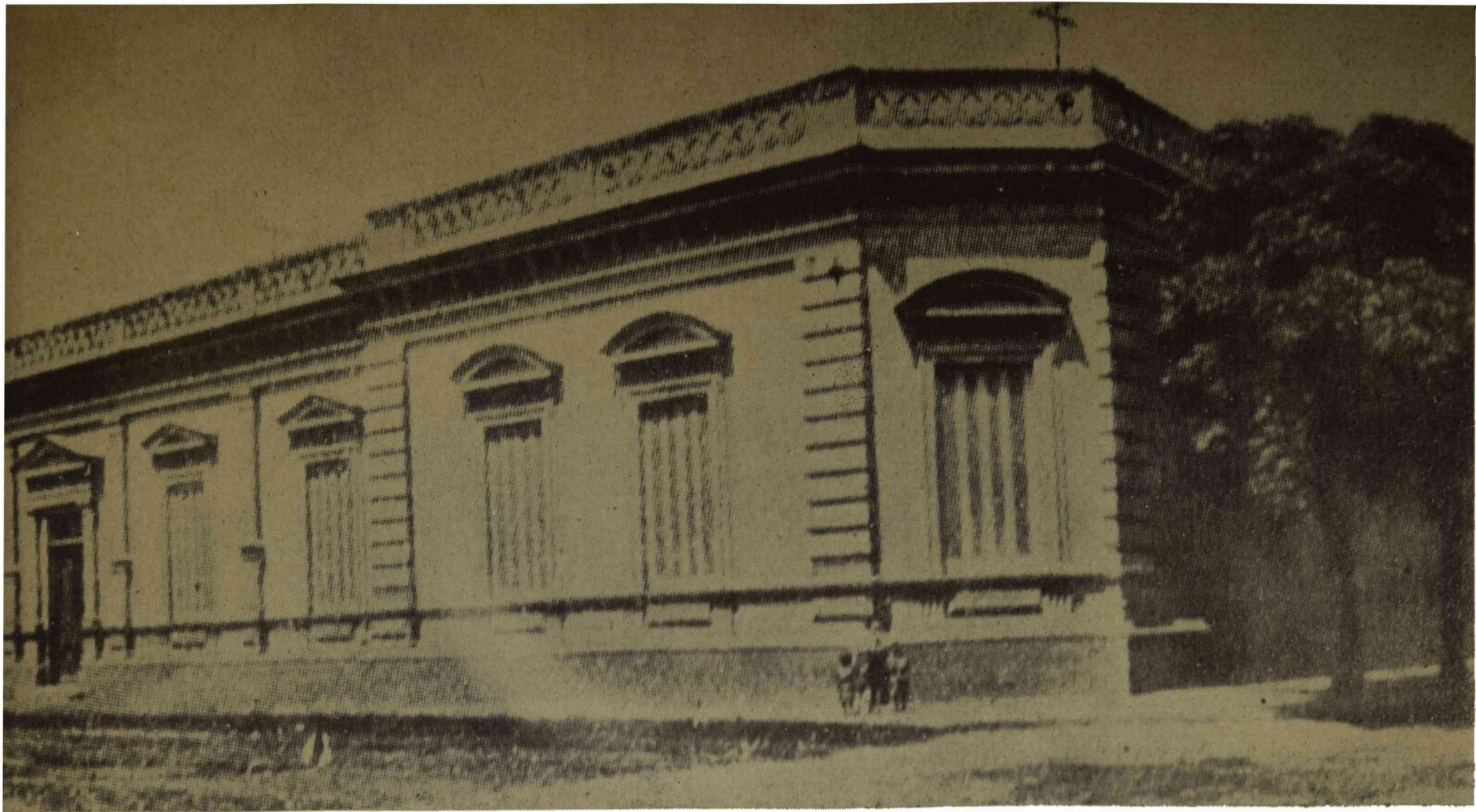
⁷⁴ *Op. cit.*, p. 92.

⁷⁵ *Tristes trópicos*, *cit.*, p. 417. Por eso Lévi-Strauss propone sustituir el nombre de su disciplina por el de “entropología”, ya que su función es “estudiar ese proceso de desintegración en sus manifestaciones más elevadas” (p. 418).

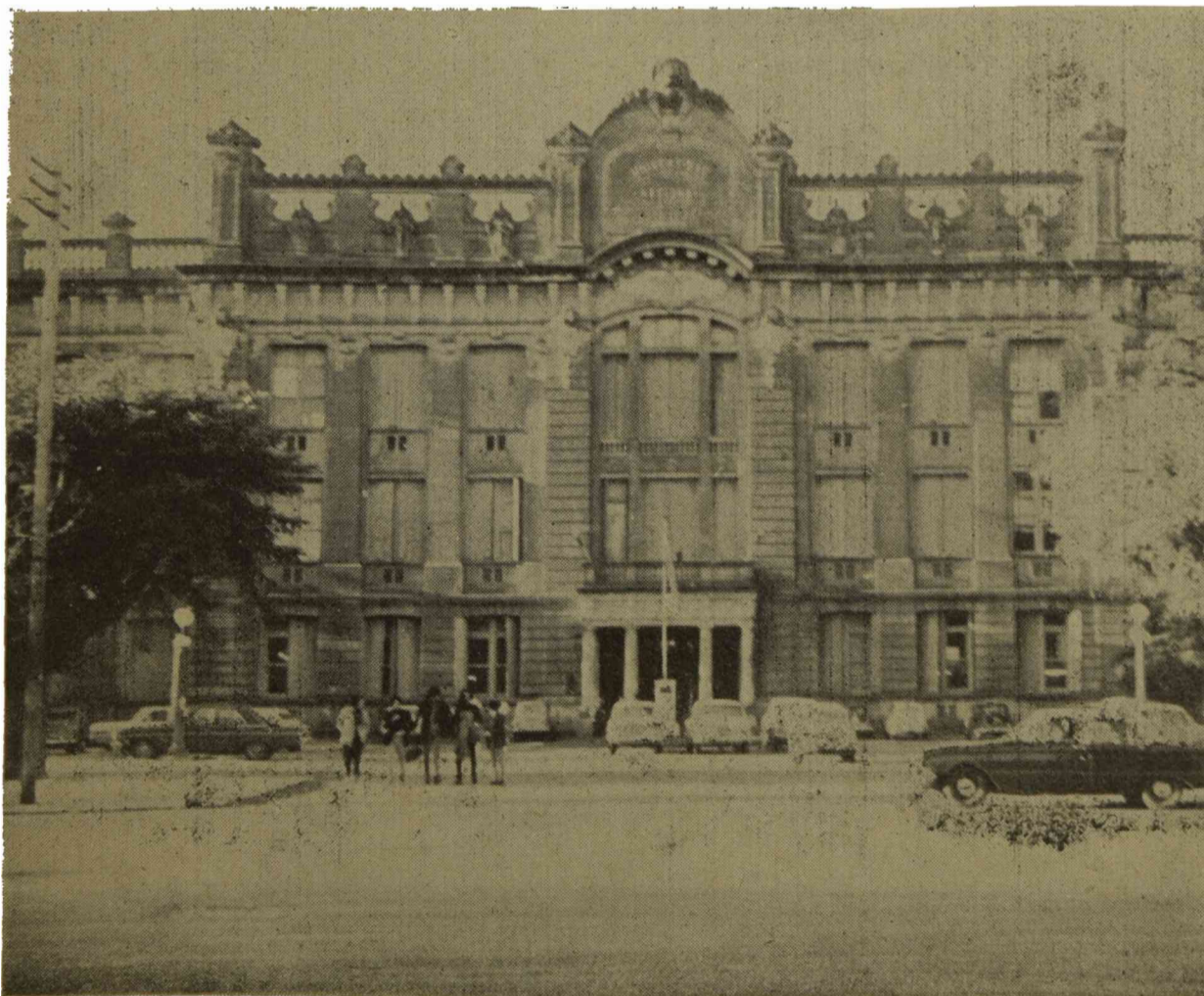
⁷⁶ P. CARUSO: *Conversaciones con Lévi-Strauss...*, *cit.*, p. 28.



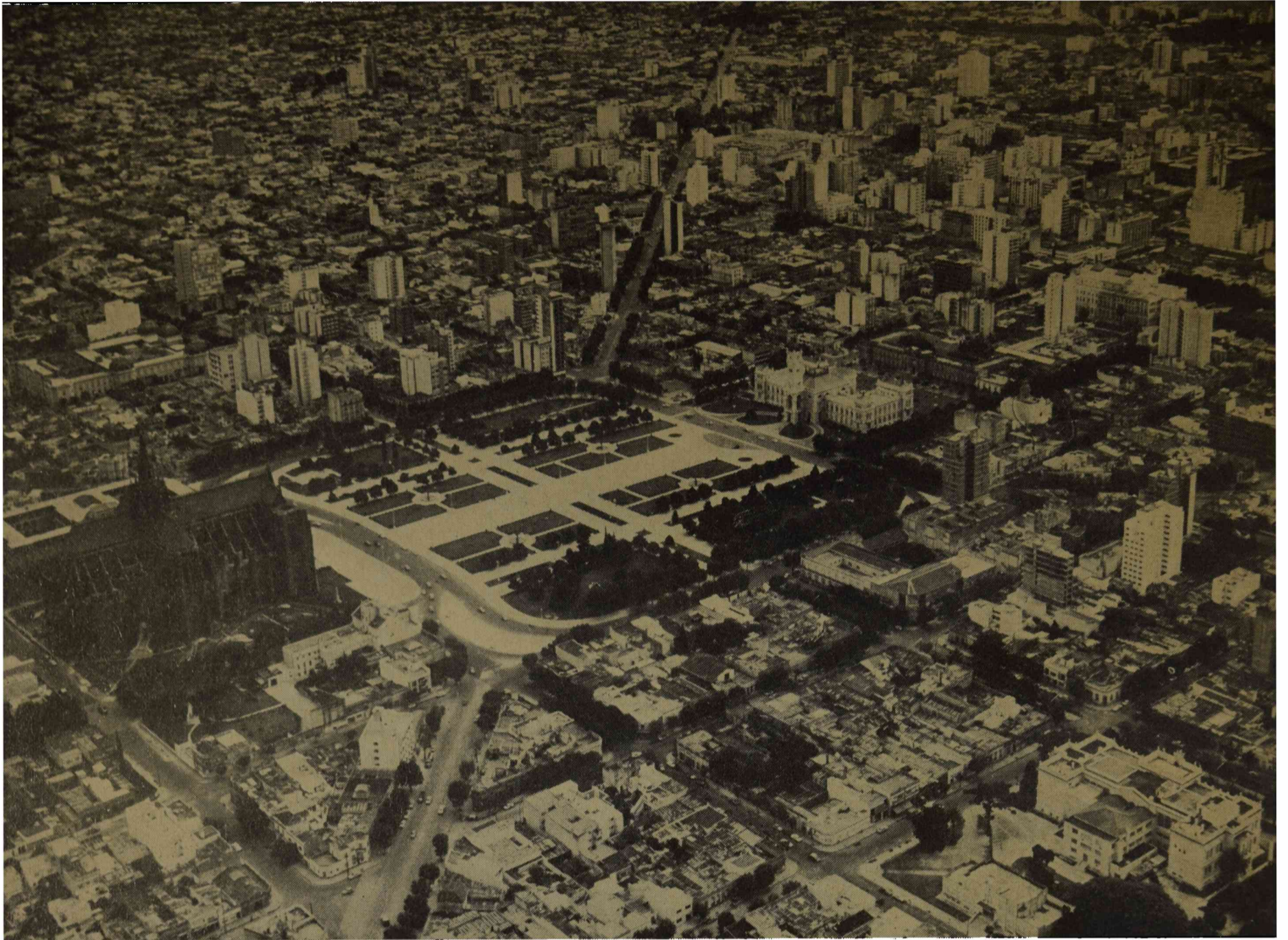
Goyescas (Dibujo, 1968) por HUGO DE MARZIANI



Edificio en el que funcionó desde 1886 el Colegio Provincial de Instrucción Secundaria, calles 51 y 17, de La Plata, antecesor del Colegio Nacional dependiente de la Universidad. La casa se conserva aún, siendo sede —con modificaciones— del Ministerio de Bienestar Social, pero será demolida al construirse el nuevo edificio para esa repartición pública. (Fotografía de la época)



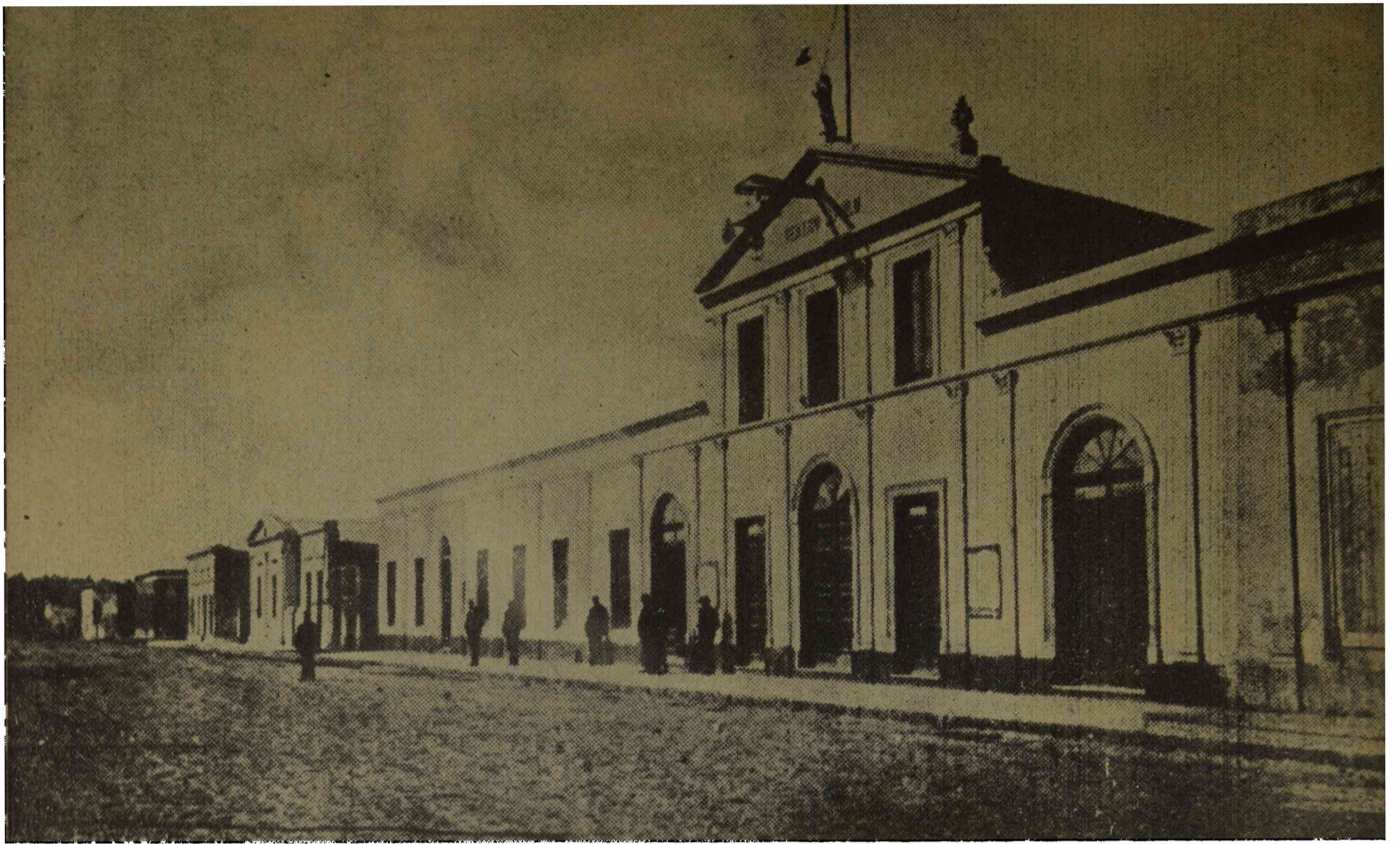
Actual edificio del Colegio Nacional, inaugurado en 1910. Se trata de un colegio mixto de enseñanza media, continuador de la tradición del Colegio Provincial que muestra la fotografía superior.



Vista aérea de La Plata, fundada el 19 de noviembre de 1882. En primer término la plaza Moreno —centro geográfico de la ciudad—, destacándose a la izquierda la catedral y en frente la Municipalidad. La Plata tiene en la actualidad 400.000 habitantes y con las vecinas ciudades de Berisso y Ensenada —hasta hace pocos años dos secciones de La Plata— el complejo urbano supera el medio millón.

Un sector del coro de la Escuela Superior de Bellas Artes de la Universidad Nacional de La Plata durante un ensayo. Sesenta son los integrantes de este conjunto —formado en 1963—, cuya dirección ejerce el maestro JORGE ARMESTO. En la actualidad lleva realizadas más de noventa presentaciones en instituciones culturales de nuestro país y del extranjero.





El teatro Apolo —calle 54 entre 4 y 5—, inaugurado el 15 de marzo de 1885, fue el primer teatro orgánico que tuvo la ciudad de La Plata a poco más de dos años de fundada. En él se presentó SARAH BERNHARDT la noche del 27 de agosto de 1886 con *La dama de las camelias*, de ALEJANDRO DUMAS (h). El local sufrió sucesivas modificaciones y otros destinos, hasta que finalmente fue demolido en febrero de 1944. (Véase el testimonio “... pero Sarah ha visto La Plata”, pág. 244 de este volumen)

Teatro Argentino: el más importante de la ciudad de La Plata y uno de los mayores y más prestigiosos del país y de América Latina. De estilo renacimiento italiano, fue inaugurado el 19 de noviembre de 1890.



ANTROPOLOGIA SOCIAL Y CIENCIAS SOCIALES

MARIO MARGULIS

I

NACIDO EN BS. AIRES en 1932. Se graduó en la Facultad de Filosofía y Letras (Departamento de Sociología) y en la Facultad de Ciencias Económicas, ambas de la Universidad de Buenos Aires. Se desempeñó como docente en el Departamento de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es profesor titular de antropología cultural en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata y profesor titular de antropología social en la Facultad de Ciencias Naturales de la misma universidad. Ha efectuado varias investigaciones en el campo sociológico. PUBLICACIONES: Cambio social y conflicto entre generaciones (1966); Movimientos migratorios estudiados en su comunidad de origen (1966); Demografía y subdesarrollo ("Revue General Belge", Bruselas 1967); Contacto rural y crisis en una comunidad rural (1968); Sociedad, ideología y salud mental (1968), etcétera.

EXPLICAR porqué este artículo no comienza, como su título parecería prometer, con una definición de la Antropología Social, seguida de un examen de los problemas planteados por la relación, vecindades y colaboración con las otras disciplinas sociales, nos introduce en una problemática mucho más compleja. La Antropología Social, al igual que la Sociología, la Psicología Social o las otras disciplinas sociales no puede ser definida con facilidad. Un examen de las definiciones, a las que no siempre se arriesgan sus representantes más ilustres, exhibe un cuadro de contradicciones, vaguedades y redundancias. No es mi preocupación establecer límites pulcros entre las presuntas disciplinas sociales; alambradas académicas que impidan el paso a intrusos. Tampoco creo deseable salir del paso con trivialidades tautológicas al estilo de: "antropología es lo que hacen los antropólogos". Sostengo que no es posible definir las disciplinas sociales en su estado actual porque son productos de una fragmentación irracional e ideológica del estudio de

la realidad social. Nuestra problemática no puede ser correctamente encarada si se trata a la ciencia como un elemento autónomo. Es necesario considerar a la ciencia como una práctica ejercida en una sociedad dada, condicionada por su estructura productiva, infiltrada por la ideología respectiva, gratificada o reprimida por los intereses económicos y políticos dominantes. Las dificultades para la definición y establecimiento de su objeto, en las diversas disciplinas sociales, provienen, a mi juicio, de elementos ideológicos reaccionarios que saturan esta área, e impiden plantear con claridad el problema.

Las ciencias sociales se debaten en la contradicción entre el ideal científico de "verdad" y la constricción político-ideológica de ocultar la verdad. Esta contradicción, en nuestro sistema político-económico, se elude mediante una estrategia básica: la fragmentación. Es este el mecanismo por excelencia de la ideología conservadora del sistema: 1) Fragmentación del discurso científico sobre los fenómenos sociales en numerosos discursos especializados, cada uno con un pseudo objeto aparente, con su aparato académico y burocrático, con su lenguaje propio; 2) Fragmentación en cada disciplina particular del universo de su discurso. Análisis de fenómenos sociales llevados a cabo, no a partir de las exigencias lógicas que emanan del estudio de su objeto, sino a partir de las falsas exigencias planteadas por las técnicas del investigador, los presuntos límites o intereses de su disciplina o por el aparato conceptual y teórico de que dispone, definido "a priori" e incapaz muchas veces de dar cuenta de aquello que contraría seriamente al sistema dominante.

Una vez operada la fragmentación, una vez organizado un aparato académico, teórico y conceptual, cuyo crecimiento hace progresivamente más difícil la comunicación entre las disciplinas sociales y la totalización de conocimientos pertinentes a un mismo orden de cosas, es posible exhibir la apariencia de "ciencia", ocultando la inoperancia tras la sofisticación, la intrascendencia de los objetivos tras el lujo de las formas, la inaplicabilidad tras la erudición, la servidumbre tras la sacralización de la ciencia y la mitificación de los científicos.

La realidad social exige una Ciencia Social *única* que dé cuenta de ella y en cuyo interior puedan vincularse y totalizarse los diversos niveles de análisis, las diversas especializaciones que requiere la complejidad de la realidad social. La unidad de la ciencia social es necesariamente contradictoria con su utilización ideológica para apuntalar al "statu-quo". Ya Gramsci expresaba hace varias décadas su condena a las ciencias sociales

Antropología social y ciencias sociales

divididas, al afirmar que eran fragmentos distorsionados de una ciencia global de los fenómenos sociales.¹

Plantear una Ciencia Social única no va en desmedro de la especialización ni del desarrollo de las disciplinas particulares; es una de las condiciones, no la única, para lograr una ciencia social eficiente, que apunte a comprender y develar la realidad social y a actuar sobre ella; una ciencia que merezca tal nombre, inhibida hoy de desarrollarse porque es contradictoria con la estructura del sistema y con los intereses de los grupos dominantes.

II

Es frecuente y objetivamente necesario, ocuparse hoy por la ideologización de la Ciencia Social y en especial por el carácter reaccionario de los contenidos ideológicos de la mayor parte de los discursos científico-sociales.

Pero esa ideologización no se comprende si no examinamos antes las condiciones objetivas de producción de la ciencia social. ¿Cuál es la estructura productiva en cuyo interior se genera la ciencia social? ¿Cuál es la forma en que la ciencia social es producida? ¿Cuál es la ciencia social posible en tales circunstancias?

La carga ideológica reaccionaria de la Ciencia Social es consecuencia superestructural necesaria de las condiciones de su producción. Plantearé a continuación algunas consideraciones en torno a las condiciones de producción de la Ciencia Social en los países dependientes de América latina.²

II - a) CIENCIA Y MERCANCÍA

Las consideraciones que se formulen a continuación se refieren a las condiciones objetivas de producción de ciencia social en formaciones económicas capitalistas y en especial en países dependientes.

El concepto "mercancía"³ designa la forma que asumen los frutos del trabajo humano en el modo de producción capitalista. Mercancía es

un bien producido para ser vendido. Este hecho prevalece en todo el proceso productivo y califica el producto. En la producción de mercancías el valor de uso es sólo una consideración secundaria; el bien no se produce para ser usado sino que el valor de uso es necesario para que pueda ser vendido. El valor de uso sólo se tiene presente en el proceso productivo en cuanto contribuye a la venta y a la realización de ganancia. El valor de uso es sólo el sostén del valor de cambio.

En un sistema productor de mercancías los bienes no se producen como respuestas a las necesidades humanas, sino atendiendo a la realización de la máxima ganancia. Las necesidades de los hombres, cualquiera sea la forma en que se expresen —condicionadas por supuesto por la cultura y la Historia— son manipuladas por aquellos que tienen poder, para adecuarlas a demandar los objetos que el sistema necesite producir.

Para realizarse como valor de cambio una mercancía necesita *acreditarse* como valor de uso,⁴ no *ser* valor de uso. Es decir necesita persuadir al comprador de ser necesitada, deseada y consumida en la particular forma en que al aparato económico le sea conveniente producirla. Las decisiones productivas, que aprovechan y condicionan las necesidades de los hombres, sirven en realidad a las necesidades del sistema, a saber: obtener la máxima plus-valía y conservar y reproducir el aparato productivo.

En las mercancías el verdadero valor de uso —para el productor y el sistema— se disfraza detrás del valor de uso aparente, que no interesa más que porque hace posible su venta. Al no ser el principal propósito de la producción el satisfacer auténticas necesidades humanas, se opera entre el valor de uso de las mercancías y las necesidades humanas verdaderas una relación de deformación.

En una formación económico-social capitalista, la forma mercancía tiende a alcanzar elementos muy variados. El trabajo humano se convierte en mercancía; también el sistema transforma en mercancía al espacio, al sexo, al arte, a los productos culturales. La frustración de la arquitectura y urbanismo actuales son en buena parte consecuencia de la transformación del espacio en mercancía. Los medios de comunicación masas monopolizan la producción y distribución de elementos artísticos y culturales, predominando los intereses mercantiles sobre cualquier otra consideración. La condición de mercancía de los productos de los medios de comunicación masivos, es la fuente principal del empobrecimiento de

tales productos, de su esterotipia, de la pérdida de los aspectos creadores e integradores de la actividad artística. El arte popular, rico y vitalizante, se transforma en "masscult",⁵ en producción burocrática y redundante de torpes remedos de ese arte.

La ideologización de los mensajes masivos es consecuencia de su producción como mercancía. La ideología contenida en los mensajes masivos sirve para conservar la fuente de generación de plus-valía, apunta a mantener y reproducir el sistema socio-económico, siendo uno de sus contenidos principales la connotación constante de la legitimidad del sistema de clases.

También la Ciencia Social tiende a ser producida como mercancía. También en ella el contenido reaccionario de los mensajes es consecuencia de su tendencia a convertirse en mercancía dentro de un sistema productor de mercancías. También la Ciencia Social convertida en mercancía, asume las características de otras mercancías cuya producción apunta a satisfacer las necesidades del sistema antes que las necesidades de los hombres. Las principales decisiones productivas, que atañen a la forma de los productos y al condicionamiento de las necesidades, son adoptadas en las metrópolis. También en el campo de la Ciencia Social, los países dependientes repiten los diseños productivos de las metrópolis, importan el "know-how", el envase, las apariencias. La repetición de productos uniformes, diseñados en las metrópolis, no se detiene ante barreras culturales. Esa Ciencia Social no tiene mucho que ver con las necesidades de los pueblos en la que es producida: en su valor de uso se opera la deformación habitual en las mercancías. La Ciencia Social como otras mercancías genera su propia demanda; es el producto quien genera su consumidores, y no las necesidades las que determinan la producción. La forma de publicidad que acompaña al manipuleo de las necesidades y a la introducción de una Ciencia Social semejante, se apoya en la adjudicación de prestigio a productores y usuarios de tal ciencia que contribuyan a imponerla. La distorsión en el valor de uso de la Ciencia Social, su frecuente ineficacia, su indiferencia frente a los problemas más urgentes y obvios que afectan a los pueblos, se disimulan tras la atmósfera casi mística con que se envuelve a la ciencia.

La Ciencia Social aparece como una mercancía sofisticada, cuya condición de tal no es evidente. Las decisiones productivas son tomadas por aquellos que tienen el poder para financiar y controlar institutos de investigación, a saber: las fundaciones dependientes de grandes empre-

sas capitalistas y los gobiernos. El consumo de los productos de la investigación social es también realizado, en su mayor parte, por instituciones gubernamentales nacionales o extranjeras, que los emplean para el mantenimiento del sistema, sea como información útil, sea transformados en mensajes ideológicos. Lateralmente aparece el consumo del trabajo de especialistas en ciencias sociales por parte de empresas privadas, en forma de investigación de mercado, propaganda o relaciones industriales. Aquí es más obvia la compra de fuerza de trabajo, cuyo valor de uso contribuye a la aprobación de plus-valía y cuyo valor de cambio es incorporado al costo de los nuevos productos. En el caso del consumo gubernamental directo o indirecto de los productos de la actividad científica social, su valor de uso es el aporte en forma de datos o mensajes ideológicos a la conservación de un sistema productor de mercancías, y su valor de cambio el gasto que su producción insume y que recaerá indirectamente en el costo de los bienes, al igual que en el caso de otros servicios gubernamentales que tienden a asegurar la continuidad del sistema.

Podría pensarse que las contradicciones del sistema hacen a veces posible la aparición de productos científicos-sociales que no sirvan al mismo y que acaso se le opongan. Ello puede ocurrir, pero la falta de apoyo financiero e institucional determina condiciones muy precarias. La actividad científico-social que no acredite valor de uso para el sistema, es poco probable que logre realizarse como valor de cambio, es decir que encuentre condiciones económicas que hagan posible su producción. La Ciencia Social que se intenta realizar, apuntando a no ser producida como mercancía, cuyo valor de uso responda a necesidades de los dominados y no de los dominadores, solo podrá ser realizada con gran sacrificio, al margen de los circuitos económicos.

II - b) CIENCIA REAL Y CIENCIA POTENCIAL

Para designar —o acaso ocultar— la situación social de los países de América latina y de otras regiones con características económicas semejantes y un análogo pasado colonial, se ha acuñado recientemente el término “subdesarrollo”. Esta palabra alude a la presunta participación de estas naciones en un proceso de cambio que conduciría tarde o temprano a la meta deseable: el desarrollo industrial siguiendo el modelo de las metrópolis capitalistas. El término “subdesarrollo” sugiere que existe un camino abierto hacia el progreso, y que este camino es obvio: el “des-

arrollo” tipo occidental capitalista hacia una sociedad más racional y efectiva, cuyo ejemplo es la sociedad norteamericana actual.

Gunder Frank⁶ analiza las falacias que encubren las teorías económico-sociales desarrollistas. El “subdesarrollo” no es una etapa o la plataforma de lanzamiento para un proceso de modernización más o menos veloz o más o menos trabado por circunstancias diversas. El llamado “subdesarrollo” es una situación estructural, originada por el colonialismo capitalista que caracterizó la historia de América latina desde la llegada de los conquistadores europeos. El “subdesarrollo” es la contraparte estructural del “desarrollo”. El “desarrollo” capitalista colonial genera el “subdesarrollo”. Las metrópolis desarrolladas se han nutrido y “desarrollado” a expensas de sus colonias “subdesarrolladas”.

El “subdesarrollo” es en realidad una estructura productiva que ha sido organizada y dirigida en el curso de su historia en beneficio de su complemento: el desarrollo. El “subdesarrollo” es una estructura económica estancada, viciada e ineficiente; sus posibilidades productivas están asfixiadas por sus contradicciones profundas. El “subdesarrollo” es generado y reproducido continuamente por la ubicación que ocupan las naciones latinoamericanas en la órbita del capitalismo imperialista. Gunder Frank⁷ plantea la existencia de una larga cadena cuyos eslabones reproducen la relación metrópoli-satélite, que va desde la más remota y pobre comunidad campesina hasta la metrópoli imperial, pasando por metrópolis intermedias, nacionales y extranjeras, que son a su vez satélites de metrópolis que las dominan. La pobreza de la comunidad campesina indígena está vinculada a la riqueza de la metrópoli.⁸

En el campo de la producción de ciencia, podemos imaginar una “ciencia potencial”, inspirada en el concepto “excedente económico potencial” introducido por Paul Baran.⁹ Según éste, el excedente económico potencial es la diferencia entre la producción que puede obtenerse en un ambiente técnico y natural dado con la ayuda de los recursos productivos utilizables, y los que podría considerarse como consumo esencial. Este excedente, puede asumir —dice Baran— cuatro formas: 1) “es el consumo excesivo de la sociedad (predominantemente de los grupos de elevados ingresos, pero en algunos países... también de las llamadas clases medias)”; 2) “es el producto que pierde la sociedad por la existencia de tra-

bajadores improductivos”; 3) “es el producto perdido a causa de la organización dispendiosa e irracional del aparato productivo existente”; 4) “es el producto no materializado a causa de la existencia del desempleo, el cual se debe fundamentalmente a la anarquía de la producción capitalista y a la insuficiencia de la demanda efectiva...”¹⁰

Podría distinguirse además un quinto “item” que incluiría al producto inútil, tal como los enormes gastos bélicos, necesarios para mantener la marcha del sistema y testimonio de su irracionalidad. También la destrucción de recursos por problemas de mercado.

En América latina habría un inmenso excedente económico-potencial, riqueza no producida a causa de la asfixia en su economía por la estructura del “subdesarrollo”. Habría una gran riqueza posible, que no se materializa por la parálisis o el mal uso de sus fuerzas productivas. Ello incluye los inmensos latifundios no cultivados, la desocupación abierta o disfrazada, la producción suntuosa o inútil.

Paralelamente en el campo de la ciencia podemos también pensar en la existencia de condiciones productivas que deterioran la calidad y cantidad de sus productos; condiciones estructurales que asfixian la producción de la ciencia, que sólo rendiría una parte de sus frutos potenciales. Nuestros países poseen enormes fuerzas productivas en el campo de la ciencia que no encuentran aplicación, que se esterilizan o son apropiadas por las metrópolis dominantes.

La Ciencia Potencial se refiere, pues, a la ciencia que no logra ser producida debido a las condiciones asfixiantes del sistema, pese a la existencia de capacidad productiva, expresada sobre todo en la abundancia de recursos humanos aptos. Apunta a destacar la capacidad de trabajo, creación y pensamiento que no logra encauzarse productivamente, imposibilitada de transformarse en productos científicos que respondan a las necesidades nacionales.

Una consecuencia de lo expuesto es la espectacular evasión de científicos y técnicos a los Estados Unidos, o sea la apropiación por parte de las metrópolis de las fuerzas productivas calificadas en el campo científico, producidas y costeadas por el aparato educativo nacional.

III

LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Las historias de la Antropología Social suelen referir su nacimiento y auge al siglo XIX. Por supuesto, encuentran antecedentes, precursores, que se remontan a la remota antigüedad. Pero tales precursores son el resultado retrospectivo de la vigorosa aparición de una nueva corriente investigadora. La Antropología, como toda actividad nueva, descubre sus precursores cuando adquiere cierta identidad.

El desarrollo de la Antropología se produce en determinadas circunstancias históricas: industrialización, imperialismo, mejores comunicaciones, son aspectos salientes e interrelacionados entre sí del complejo período que incuba su aparición.

Grandes ambigüedades aparecen cuando se intenta explicar qué es la Antropología Social. La situación se torna más inasible cuando comprobamos que tales ambigüedades alcanzan no sólo al significado, también al significante. Diversas palabras se emplean en diversos lugares y momentos históricos, con acepciones muchas veces superpuestas, para referirse a una poco precisa actividad. Etnografía, etnología, antropología social, o antropología cultural, reclaman un campo de la investigación social cuya especificidad no es muy nítida.

Entre tales denominaciones se ha intentado varias veces establecer distinciones vacilantes, otras son el nombre regional otorgado a la misma actividad. El único interés que presenta aquí el examen de las manifestaciones del significante, es comprobar una vez más la fragmentación cosificada de un área poco precisa de las ciencias sociales. Tal división no corresponde a la realidad de la investigación efectuada ni a requisitos de sistematización.¹¹

Pero veamos qué denotan tales conceptos, cuáles son las características salientes de la actividad investigadora que intentan simbolizar. La principal característica que ha distinguido la Antropología Social a lo largo de su historia, ha sido el ocuparse de sociedades que son ajenas al investigador. La Antropología Social fue el estudio realizado por investigadores occidentales —ingleses, franceses, alemanes o norteamericanos— en países periféricos, generalmente no blancos y pobres. La expansión

imperialista provocó el contacto creciente con culturas lejanas, extrañas al hombre occidental. La investigación y reflexión antropológica se desarrolló en torno a tales contactos, estimulada por el descubrimiento de variadas formas de respuesta humana organizada frente a las necesidades vitales. Pero también fue una actividad y un pensamiento que emanó de hombres que convergían en una misma cualidad: eran habitantes de las metrópolis imperiales, eran miembros de naciones pujantes y avasalladoras que estaban interesadas en el crecimiento y control de su imperio— cualquiera fuera la forma jurídica que este asumiera— y en la elaboración de justificaciones ideológicas para su política depredadora. La Antropología Social evolucionó entonces en determinado campo ideológico y en determinadas condiciones productivas: sus investigaciones interesaban a los gobiernos y eran apoyadas o financiadas por éstos.

La Antropología Social se definió en el campo de las ciencias sociales, no tanto por las características específicas de su actividad, sino por el lugar donde esa actividad se ejercía. Era la Sociología, Historia, Economía, Psicología Social, realizada por investigadores blancos, de países ricos en sus colonias o zonas de influencia.¹² ¿Qué queda de una disciplina así caracterizada cuando son las colonias o ex colonias las que intentan hacer su propia investigación social?

Por supuesto que debemos reconocer el mérito de las grandes figuras que se asocian al desarrollo de la Antropología Social: Morgan, Tylor, Bastian, Boas, Durkheim, Kroeber, Malinowsky y tantos otros han sido científicos brillantes que han contribuido ciertamente al conocimiento. Pero no se trata aquí de enjuiciar a los antropólogos, sino de examinar las condiciones en que desarrolló su producción, y esas condiciones son directamente pertinentes al problema de la imprecisión actual en las definiciones de la disciplina y a las dificultades para construir su objeto. De aquí se pueden extraer valiosas reflexiones para apuntar a la construcción de una ciencia social útil, desde y para los países dependientes, aquellos países y regiones que han sido históricamente objeto de la investigación antropológica.

La Antropología Social, efectuada desde un medio blanco, occidental, dominante; financiada y rescatada por las metrópolis; la investigación de los países opresores sobre los oprimidos, fue adquiriendo ciertas características: a) Buena parte de la investigación fue dirigida —como lo reconocen abiertamente antropólogos muy importantes—¹³ hacia el control administrativo, económico y militar de las colonias; b) se utilizó también

para elaborar coartadas ideológicas para el colonialismo, basadas en la presunta superioridad de las culturas occidentales, lo que justificaba un pretendido paternalismo;¹⁴ c) la ideología dominante fue poco a poco impregnando gran parte de la investigación científica, reduciendo sus alcances y mellando su pensamiento. La Antropología Social se dedicó muchas veces a problemas secundarios o analizar grupos humanos aislándolos de las condiciones históricas, sociales y económicas que los determinaban, para ocultar la explotación, las matanzas, la destrucción de culturas.¹⁵ La Antropología desarrolló una curiosa asepsia para tratar “científicamente” a los pueblos, apartando cuidadosamente las circunstancias opresivas que los configuraban. Se pretendió una ciencia avalorativa, neutral, casi deportiva, ajena al compromiso y opiniones del investigador que era concebido —especialmente en la llamada Antropología Aplicada— como un funcionario, un burócrata que debía ejecutar las directivas de los políticos.¹⁶

El desarrollo de la Antropología Social fue generando determinadas formas de trabajo, impuestas sobre todo por el tipo de sociedades sobre las que se ejercía. Se perfeccionaron técnicas basadas en el contacto prolongado con el grupo estudiado, que suponían convivencia y relación amistosa y exigían una actitud vital y cognitiva diferente a la que desarrolló en otras disciplinas sociales.

Tales formas de trabajo, aplicables a grupos pequeños que se estudian con intensidad y detenimiento, fueron luego aplicadas al estudio de sectores campesinos de la sociedad industrial y también, con éxito, en el centro mismo de la ciudad moderna.

Con la creciente aplicación de la investigación antropológico-social a las sociedades complejas, agregada a su empleo de técnicas cuantitativas, la identidad de esta disciplina, cuya ambigüedad estaba antes enmascarada, entra en crisis. Los intentos de definición actuales no logran distinguirla con precisión de la Sociología, disciplina tampoco claramente identificada.¹⁷ Es que el problema, como lo planteara al comienzo de este artículo, proviene de la artificial fragmentación de las ciencias sociales y de la distorsión de su valor de uso.

La Antropología Social no se justifica entonces como ciencia autónoma. Pero tampoco se justifican aisladas la Sociología, la Psicología o las otras disciplinas sociales. Sus ambigüedades y contradicciones son la

consecuencia de la ruptura irracional de una ciencia de los fenómenos sociales.

Pero la práctica de la Antropología Social insinúa su eficacia si se la restituye a su contexto. Como nivel de trabajo de una Ciencia Social única puede alcanzar su legitimidad. Ser parte de una Ciencia Social global inhibe el tratamiento fragmentado y, por consiguiente, distorsionado, de los fenómenos sociales. Cada disciplina debe tener como preocupación fundamental no sólo el estudio del sector social en el que se concentren sus investigaciones o el nivel de análisis desde el cual las emprendan; toda investigación es incompleta y parcial si no tiende a vincularse con el espectro total del conocimiento social posible acerca del fenómeno estudiado. Las investigaciones no pueden considerarse plenas si no se tiene en cuenta la incorporación de la parte al todo; los códigos científicos deben adecuarse a la intercomunicación entre sectores de la Ciencia Social; los diseños del trabajo científico deben hacerse de tal manera que se prevea el estudio de todas las facetas significativas de un fenómeno social y la relación entre cada sector estudiado y la totalidad social, histórica y económica a que pertenece.

Si pretendemos dirigir la actividad científica a necesidades que emergen de la realidad vital de nuestros pueblos, si intentamos construir una ciencia social desde y para los pueblos oprimidos, las cosas se tornarán más claras. Se verá que muchos de los problemas aparentemente epistemológicos, son en realidad políticos y económicos. Para realizar actividad científica que tenga valor de uso para los oprimidos y no para los opresores, necesitamos ciertamente resolver problemas de carácter epistemológico, teórico y técnico. Pero antes que ello suceda nos encontraremos con obstáculos más duros en el plano de la política y la economía. Para realizar tal ciencia, una vez superadas las telarañas ideológicas, hace falta dinero y poder.

De todas maneras, y a pesar de no creer demasiado en las posibilidades, dentro de un país capitalista dependiente, para el desarrollo y sobre todo para la aplicación de una Ciencia Social liberada y liberadora, cuyo valor de uso lo sea para los sectores oprimidos, quiero hacer algunas consideraciones en torno al punto de partida de tal ciencia, y al lugar de la Antropología Social dentro de ella:

a) Es necesario construir una Ciencia Social *única* que tienda a acumular el conocimiento y en cuyo interior pueda producirse un efectivo

trabajo interdisciplinario. En una Ciencia Social única deben articularse las mediaciones que hagan fructífera la interrelación entre las disciplinas particulares.

b) La Ciencia Social no debe ser producida como mercancía. Debe ser producida *para ser usada*, a partir de una clara toma de posición acerca de las necesidades a que apunta, a quienes se dirige y quienes podrán rescatarla. Es preciso pensar en actividad científica para ser aplicada. La aplicación en la que pienso es la utilización de los conocimientos o herramientas de la Ciencia Social para *contribuir* a modificar sectores particulares o globales de la sociedad, a fin de remover estructuras opresivas y esterilizantes en el campo económico y social y crear condiciones objetivas para generar hombres que puedan aspirar a su plenitud. Por supuesto que para ello deben darse condiciones políticas apropiadas. Cuando ellas no están dadas, la Ciencia Social puede contribuir a la tarea política e ideológica, con miras a la liberación de los pueblos, pero está claro que los aspectos decisivos estarán en el plano de la acción política y no en el de la producción de conocimientos.

c) La Ciencia Social, y pienso desde América latina, debe situarse en el centro mismo de su cultura y de su historia, rescatar los productos culturales de los sectores populares y descubrir los proyectos latinoamericanos desde una perspectiva intelectual rigurosa, pero también con una apertura afectiva y vital.

d) A partir de la definición de las necesidades y de las urgencias de la realidad, se construirán o seleccionarán teorías, herramientas y esquemas conceptuales. Sólo una Ciencia Social que no esté al servicio de la explotación puede responder a los requisitos epistemológicos de la ciencia; puede rescatar la totalidad de elementos correspondientes a un orden de problemas; ser capaz de profundizar sin temer a develar la verdad, no fragmentar el universo de su discurso. De cualquier cuerpo de conceptos, teorías y técnicas, esa ciencia social podrá extraer aquello que objetivamente le sea útil. Lo malo no es el empleo del conocimiento importado, sino el respeto servil a todo aquello que lleva el sello de la metrópoli.

e) La Antropología Social será un nivel de trabajo en esa Ciencia Social única.¹⁸ Ello implica que el antropólogo social, cuyo lugar de trabajo no está limitado a los sectores exóticos, lejanos o atrasados de la sociedad, deberá ocuparse no sólo por el sector concreto que estudia

sino por la inclusión de ese sector en la totalidad de la formación económico-social, y vincularlo a la problemática interna y externa de ésta.¹⁹

f) La Antropología Social tiene por objeto el estudio intenso y prolongado de comunidades, instituciones o grupos sociales, en sociedades simples o complejas, rurales o urbanas. Su tarea exige la preocupación constante por la relación entre el objeto particular estudiado y la totalidad social en que está inmerso, lo que supone trabajo conjunto con otros sectores de esa Ciencia Social única, tales como la Sociología, la Arquitectura o la Historia. La Antropología Social trabaja su objeto rescatando lo cotidiano y dramático. Su nivel de trabajo implica ubicarse muy cerca de la realidad estudiada y comprender grupos relativamente pequeños. Partiendo luego de las conductas concretas y materiales culturales de un sector limitado de la sociedad, debe procurar el encuentro con las hipótesis que explican la dinámica general de la formación socio-económica concreta y de sus modos de producción predominantes.

N O T A S

¹ LUCIANO GALLINO: *Gramsci y las ciencias sociales*, Ed. Pasado y Presente, Córdoba, 1970; pág. 71.

² Sobre este tema puede verse un análisis más extenso en MARIO MARGULIS: *Condiciones de producción y de ideologización de las ciencias sociales en los países dependientes*. (En prensa).

³ CARLOS MARX: *El Capital*, cap. I, tomo I; FCE, México, 1964.

⁴ CARLOS MARX: op. cit., cap. II; pág. 49.

⁵ Cfr. UMBERTO ECCO: *Apocalípticos e integrados en la cultura de masas*, Ed. Lumen, Barcelona, 1968. También DWIGHT MACDONALD: *Masscult y Midcult*, en "Comunicación", 2, Madrid, 1969; pág. 67 y siguientes.

⁶ ANDRÉ GUNDER FRANK: *Capitalismo y subdesarrollo en América latina*, Ed. Signos, Buenos Aires, 1970.

⁷ ANDRÉ GUNDER FRANK: op. cit.

⁸ La Antropología Social ha estado dominada durante años por conceptualizaciones como "sociedad folk", aculturación, desarrollo de comunidad, que estudian las comunidades indígenas y campesinas latinoamericanas como fenómenos culturales ajenos a la dinámica histórica y social nacional y mundial. Los conceptos "cultura tradicional" o "sociedad folk" no sólo hacen perder rasgos distintivos a valiosas formas culturales, también ocultan totalmente la historia, el sometimiento, la destrucción física, la degradación, la desmoralización de los pueblos latinoamericanos por la explotación de los conquistadores. "Los mismos monopolios comerciales, las mismas restricciones a la producción, los mismos controles políticos que España ejercía sobre la colonia, ésta lo representaba para las comunidades indígenas: una metrópoli colonial. El mercantilismo penetró desde entonces en los pueblos más aislados de "Nueva España" (STAVENHAGEN, 1963, *Clases, colonialismo y aculturación*, citado por Gunder Frank, op. cit.).

Así, pues, la supuestamente aislada sociedad o, mejor, comunidad *folk* que popularizó Redfield, la comunidad corporativa de los indígenas, lejos de ser originales de América latina o tradicionales en ella se desarrollaron, o mejor, se subdesarrollaron como resultado del desarrollo del capitalismo en el período colonial, y también en el (período) nacional" (GUNDER FRANK, op. cit.; pág. 128)

Antropología social y ciencias sociales

⁹ PAUL BARAN: *La economía política del crecimiento*. FCE, México, 1956; págs. 39-61.

¹⁰ PAUL BARAN: *Excedente económico e irracionalidad capitalista*. Ed. Pasado y Presente, Córdoba, 1958; pág. 78 y 79.

¹¹ Veamos a título de ejemplo algunas de las definiciones de estos términos:

“El antropólogo social puede ser calificado como un sociólogo especializado en la observación directa de un campo en pequeña escala, aun cuando mantenga ese penetrante sistema de ideas acerca de la sociedad y la cultura que debe a sus estudios de comunidades más simples. En tal sentido la antropología social podría denominarse *microsociología* como complemento de la *macrosociología* de las demás ciencias” (RAYMOND FIRTH: *Tipos humanos*. Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1961; pág. 223).

“La distribución del pueblo y de las artes y costumbres continúa siendo enseñada con el nombre de *Etnografía*, mientras que la inmensa variedad de las realizaciones culturales humanas y, hasta donde puede ser determinada, su historia, es de la incumbencia de lo que actualmente en Inglaterra se llama *Etnología* [...] De este modo la *Antropología Social* se arraiga en la *Etnografía* y la *Etnología*, que suministran gran parte de la información sobre las sociedades humanas analizadas por antropólogos de ‘poltrona’ a la luz de la teoría sociológica. Pero desde la iniciación de serias investigaciones en el medio realizadas por antropólogos sociales en la primera parte del siglo, éstos han sido capaces de impartir su propio conocimiento etnográfico y etnológico, y la etnografía y etnología especializadas, con las cuales también tiene estrechas conexiones históricas, aunque enseñadas separadamente en unos cuantos cursos universitarios, sólo en la práctica son diferentes de la antropología social. (GOOFREY LIENHARDT: *Antropología social*, FCE, México, 1966; págs. 19 y 20).

“La *Etnografía* se ocupa de las actividades materiales y espirituales de los pueblos. Estudia las técnicas, las religiones, el derecho, las instituciones políticas y económicas, las artes, las lenguas, las costumbres [...] La *Etnografía* no es una ciencia simple. La multiplicidad y la diversidad de los hechos humanos hacen de ella un *corpus* de ciencias y métodos imbricados unos en otros, como lo están los mismos hechos humanos. Es así como se puede distinguir una etnogeografía, una etnobotánica, una etnozología y etnografías religiosa, moral, psicológica, jurídica, económica, lingüística, tecnológica, estética. Cada una tiene su método, el cual, a menudo, cabalga sobre el de otras.” [...] “Si la etnografía es tal conglomerado de disciplinas es porque la mayor parte de ellas: historia de las religiones, moral, psicología, hasta ahora se han interesado sobre todo en los pueblos evolucionados, dejando precisamente a la etnografía el cuidado de desenmarañar los problemas diversos y aún contradictorios que plantean las poblaciones sin maquinismo” (MARCEL GRIAULE: *El método de la etnografía*. Ed. Nova, Buenos Aires, 1969; pág. 16).

“Es ahora frecuente, por lo menos en Inglaterra, distinguir etnografía de etnología. El término *Etnografía* se refiere simplemente a la descripción de sociedades humanas, en general a aquellas sociedades pequeñas, simples, a las cuales los antropólogos se han dedicado con preferencia. En este sentido podemos decir que la etnografía es la materia prima para la antropología social. Pero aun los estudios descriptivos implican algún grado, implícito o explícito, de comparación y generalización. Y como hoy en día la mayor parte de la etnografía es escrita por antropólogos sociales, cuyos intereses teóricos determinan el tipo de información que ellos desean recoger, mucho de la moderna etnografía inevitablemente contiene o implica una buena cantidad de teoría [...] El término *Etnología* es menos exacto. Fue anteriormente usado como una palabra amplia que servía para designar todo tipo de estudios antropológicos, incluyendo la antropología física y la prehistoria. Es todavía, a veces, usada de esta manera en América y en Europa. Pero los antropólogos sociales ingleses han encontrado útil restringir su significación a aquellos estudios de pueblos ágrafos y sus culturas, que tratan de explicar su presente en términos de su remoto pasado. En este sentido, *etnología* es la ciencia que clasifica a los pueblos sobre la base de sus características raciales y culturales, e intenta explicarlas en función de su historia o su prehistoria.” (Traducido del libro de JOHN BEATTIE: *Other cultures*. Cohen y West, London, 1966; págs. 18-19).

¹² “*Antropología* es, por definición, el estudio del hombre. Pero es obvio que ninguna disciplina puede estudiar al hombre en todos sus aspectos, aunque algunos antropólogos se han concentrado en el estudio del hombre en su aspecto social, esto es, en las relaciones humanas en comunidades vivientes. Y en realidad, como ya lo hemos señalado, ellos se han ocupado,

principalmente, si bien no con exclusividad, de sociedades pequeñas, preindustriales y a menudo ágrafas. Los aspectos multifacéticos de la vida social y cultural de sociedades más complejas han sido dejados en su mayor parte a los historiadores, economistas, científicos políticos, sociólogos y una cantidad de otros especialistas". (Traducido del libro de: JOHN BEATTIE: *Other cultures*. Cohen y West, London, 1966; pág. 12).

¹³ Cfr. EVANS PRITCHARD: *Antropología social*. Ed. Nueva Visión, Bs. Aires, 1967, págs. 127-129. Y RAYMOND FIRTH, op. cit.; cap. VII.

¹⁴ Cfr. EDUARDO MENÉNDEZ: *Antropología en América latina*, en "Índice" N° 7, Buenos Aires, 1969. Y *Colonialismo: Racismo*, en "Índice", N° 6, Buenos Aires, 1969.

¹⁵ Cfr. KATHLEEN GOUGH: *Nuevas propuestas para los antropólogos*, en "América indígena", México, julio 1969. DARCY RIBEIRO: *Las Américas y la civilización*. Ed. Cedral, Buenos Aires, 1969. MARIO MARGULIS: *Una antropología social para América latina*; Revista Argentina de Psicología, N° 5, Buenos Aires, 1970.

¹⁶ Es muy ilustrativo el artículo de GUILLERMO BONFIL: *Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica*, incluido en el libro "De eso que llaman antropología mexicana", Ed. Nuestro Tiempo, México, 1970.

¹⁷ Cfr. S. N. NADEL: *Fundamentos de la antropología social*. FCE, México, 1955, cap. I y II, CLAUDE LÉVI-STRAUSS: *Antropología estructural*, EUDEBA, Buenos Aires, 1968, cap. XVII. JOHN BEATTIE: op. cit.; pág. 31. MIGUEL BUENO: *Introducción a la antropología formal*, FCE, México, 1963; págs. 39-40.

¹⁸ Para ampliar este aspecto véase: MARIO MARGULIS: *Una antropología social para América latina*, op. cit.

¹⁹ Cfr. artículo de GUILLERMO BONFIL, citado en nota 16; págs. 63-65.

APENDICE

EL CULTIVO DE LAS HUMANIDADES

MANUEL GARCIA MORENTE *

Para todos los que anteponemos lo humano a cualquier otra actividad en la tierra, es un deber ineludible sentir la necesidad de volver de nuevo al cultivo intenso de las humanidades, en cuyo olvido reside la causa de la enfermedad que aqueja a la sociedad actual y que tanto preocupa a los pensadores de nuestros días. Hoy, no solamente no se cultivan las humanidades, o se cultivan en una escala sumamente pequeña, sino que se ha llegado a olvidar el sentido mismo de lo que son y de lo que han sido las humanidades. El olvido en que ellas yacen es fatal para el porvenir de la cultura humana, y uno de sus síntomas es la depresión de ánimo que reina en nuestra tierra y que requiere urgente remedio.

Hace tres siglos la palabra "humanidades" tenía un sentido inequívoco. Hoy ese sentido es ya como difuso, confuso, lleno de equívocos, lleno de trastrueques. Hace tres siglos la cuestión era sencilla y clara: las humanidades representaban el conjunto de las letras humanas, como opuestas o diferentes de las letras divinas.

La educación de la juventud tenía entonces dos caminos paralelos: el estudio de las letras divinas y el estudio de las letras humanas. El de éstas condensábase fundamentalmente en las lenguas y la literatura de Grecia y de Roma. Claro está que hace tres siglos las lenguas y la literatura que hoy llamamos modernas hallábanse entonces en su iniciación, pues todavía no había desarrollado el espíritu moderno sus grandes valores literarios en España, en Francia, en Inglaterra, en Italia, en Alemania. Por consiguiente, cuando el hombre de esa época detenía su pensamiento en el concepto de las humanidades, representábase el conjunto de la cultura grecolatina: su lengua, su literatura, sus artes, su historia.

Creíase que la humanidad, concentrada por entonces en la antigüedad clásica y en la cristianidad, había dado de sí dos grandes producciones. La primera, aquella producción religiosa y teológica, de la cual habían sido vehículos los grandes padres de la Iglesia; y, otra, la producción puramente humana, profana, de la cual habían sido vehículos los grandes espíritus de la antigüedad grecolatina.

Con esa cultura grecolatina la humanidad había dado de sí el testimonio de lo que podía hacer el hombre entregado a sus propias fuerzas; había desenvuelto,

* Manuel García Morente (1888-1942), fue profesor de la Universidad de Madrid. Procedente de la Institución Libre de Enseñanza y formado filosóficamente en el neokantismo, se orientó luego, bajo la influencia de su maestro José Ortega y Gasset hacia la filosofía de la razón vital. *Libros*: "Filosofía de Kant" (1917), "Filosofía de Bergson" (1917), "Lecciones preliminares de Filosofía" (1937), etc. El trabajo que reproducimos —citado por el profesor Norberto Rodríguez Bustamante en su artículo— es la versión taquigráfica de una conferencia pronunciada por el autor en el Instituto Social de la Universidad del Litoral, Santa Fe, 1933.

en los siglos que dieron aquella cultura grecolatina, un tipo de hombre, un ideal humano, un bosquejo de lo que el hombre debía ser, del ideal que el hombre tenía que llenar.

El *humanismo*, hace tres siglos, por ninguno de esos grandes espíritus de la antigüedad sintió tan especial predilección como por Plutarco, el cual, poniendo en parangón y paralelo una vida ilustre de hombre griego frente a otra de hombre romano, había ofrecido a la posteridad un ejemplo magnífico de lo grandioso a que podía llegar el desenvolvimiento de la vida humana. La cultura antigua, dejando esos testimonios de sí misma, ofrecía a los hombres el cuadro completo de un ciclo cultural, conocido a través de sus vicisitudes, desde sus comienzos hasta su decadencia. Era un conjunto armónico y magnífico, en donde el hombre de hace tres siglos podía encontrar modelos ilustres que lo llevaran a concebir su propia esencia.

Entonces el cultivo de las humanidades podía considerarse como determinado por tres finalidades principales. La primera, que consistía en que el estudio de las lenguas y literatura antiguas era considerado como un medio para la educación y formación espiritual de la juventud distinguida y culta; los muchachos de hace tres siglos encontraban, en el trato diario con esos grandes hombres de la antigüedad, modelos para su orientación estética, a la vez que formaban su criterio, que les permitía distinguir en las producciones del espíritu, lo más fino, lo mejor, y lo más basto y lo más grosero; encontraban todo un repertorio de formas de vida, de reacciones posibles en las circunstancias más diversas de la vida y modelos de hombres de sabiduría, de conducta, de arte político, de arte de la vida. De toda esa cultura antigua extraía el joven de entonces ejemplos y conocimientos que orientaban su vida de una manera clara.

Pero las humanidades, en el siglo XVI, no eran solamente un medio para la educación de la juventud; eran, además, un fin en sí mismas, porque cuando los jóvenes habían transpuesto ya la edad juvenil todavía seguían cultivando el trato con los grandes hombres de Grecia y de Roma, no ya como un medio para afinar su cultura, sino como un fin, como una actividad que realizaban por sí mismos y sin otra finalidad ulterior. Considerábase entonces que, aparte de las actividades administrativas, políticas, militares o religiosas, el hombre de gusto, por simple gusto, había de sumergirse en la lectura y comentarios de los autores griegos y latinos. Esa afición, mantenida hasta los últimos años de la vida, perduró en la humanidad occidental europea hasta muy entrado el siglo XIX. Todavía el Rey de Francia, Luis XVIII, entretenía sus ratos de ocio leyendo a Horacio. Era, pues, el cultivo de las humanidades no sólo un medio de educación juvenil, sino un fin para la actividad misma de los hombres maduros.

En tercer lugar, consideraban aquellos humanistas del siglo XVI que la cultura grecolatina, transmitida a nosotros a través de los libros y obras, constituía la herencia tradicional; inenajenable, de un pasado glorioso. La ideología del Imperio Romano, heredero a su vez del Imperio de Alejandro, y la cultura griega no han cesado un solo momento de actuar en la mente de los hombres cultos hasta muy entrada la época moderna. Considerábase esa vieja cultura antigua como un legado que no podía dilapidarse y que debía conservarse íntegramente en el estudio y los corazones.

Los hombres del siglo XVI se sentían a sí mismos los continuadores de la cul-

El cultivo de las humanidades

tura antigua, y por eso no querían en forma alguna romper el hilo que los unía indisolublemente con aquellas formas extraordinariamente perfectas de una cultura humana que ha sido, quizá, la más rotunda y la más cerrada que haya habido en el planeta. El humanismo de ese siglo era fatal, histórico, y tan no quebrada la relación entre el presente y el pasado, que se entendía que sobre los fundamentos de ese pasado ilustre debían asentarse todas las posibilidades del presente y del porvenir.

* * *

Esta idea del *humanismo*, que llega a su máxima expansión en el siglo XVI con los grandes humanistas Erasmo y Justo Licio, había de ser hostilizada relativamente pronto. En efecto, a fines del siglo XVII despertó en la mente de algunos hombres ciertos conceptos contrarios a las ideas humanistas, a las cuales miraban de soslayo. Al finalizar dicho siglo se encendió en Francia una famosa polémica, conocida bajo el nombre de "Disputa de los antiguos y de los modernos". La grey literaria francesa se dividió en dos bandos; uno, que pensaba que ninguna producción literaria o artística, de cualquier género, podía llegar a la perfección alcanzada por los antiguos y que, por consiguiente, todo lo que fuera oponerse a la escuela de los antiguos o no seguir la pauta trazada por Aristóteles o los grandes espíritus de la tragedia griega, estaba condenado inevitablemente al fracaso. Frente a estos defensores de la cultura antigua levantaron su voz algunos otros escritores y artistas que sostenían la posibilidad de que el espíritu moderno pudiera producir, independientemente de la tutela de los antiguos, obras de tanto o más valor que la de éstos. Duró poco tiempo esa querrela, que fue el primer golpe asestado al predominio de la cultura humanista. Vencieron los defensores de los antiguos, porque de su parte estaban los autores, escritores y pensadores de más eficacia y de más talento.

Pero de esa disputa de los antiguos y modernos surgió una idea que ya no habría de extinguirse en el occidente europeo: la idea de que la acción o función desempeñada por los escritores antiguos podía muy bien ser desempeñada por los escritores modernos; la idea de que los antiguos, con su literatura y su arte, nos habían legado un tipo de humano, pero un tipo humano circunscripto y particular y que tan valioso como ése podía ser el tipo humano que se refleja a través de la literatura moderna en Francia, Inglaterra y Alemania.

Esta idea se va abriendo camino poco a poco y es entonces cuando se acuña la frase de "humanidades modernas". Se dice que a las humanidades antiguas puede muy bien añadirse el estudio de lenguas y literatura contemporáneas. Y en el siglo XIX, con el movimiento romántico, con el movimiento humanicista, surge la teoría de que las épocas históricas son tan diferentes unas de otras y responden a fundamentos y valores distintos, que es absolutamente imposible que los hombres de una época comprendan íntegra y perfectamente a los hombres de otra. Esta idea, nacida con el movimiento romántico, da a los enemigos de las Humanidades un nuevo argumento, que consiste en decir: "¿Para qué vamos a estudiar las obras grecolatinas si no podemos comprenderlas; si aquellos hombres de Grecia y de Roma tenían una psicología, un modo de sentir y de ser tan distinto del nuestro, que nosotros podemos leer sus obras y comprenderlas en el sentido literal que ellas

tienen, pero jamás penetraremos en lo recóndito de su sentir profundo, porque en nuestras almas, distintas de las de ellos, esas frases evocarán pensamientos y resonancias que no son las mismas que evocaron en los corazones de los hombres de otra época? Es, pues, inútil el estudio del griego y el latín, porque por mucho que comprendamos la lengua no podremos, a través de ella, llegar a sentir en verdad el hombre auténtico de aquella cultura. Por consiguiente, reduzcamos las Humanidades a lo que nosotros podemos entender: al estudio de las letras modernas, al estudio de nuestros contemporáneos”.

* * *

Se ve, pues, cómo poco a poco el viejo concepto de las Humanidades es blanco de muchos ataques. Y en el siglo XIX se produce el más duro y vigoroso. A fines de ese siglo ocurre en el mundo occidental un hecho de extraordinaria importancia: la *ciencia*, la ciencia positiva, y la *técnica*, derivada de aquélla, adquieren un volumen tan grande y llegan a un nivel de popularidad tan extenso, que representan un papel nuevo en la vida de cualquier individuo. Encontramos que hay diferencia entre un analfabeto de 1600 y uno de 1900. El analfabeto de 1900 sabe, aunque es analfabeto, que existe eso que se llama “la Ciencia”; siente una veneración, una postración de ánimo ante esa cosa formidable que se llama “Ciencia” y con la cual se halla en relación el automóvil, el ómnibus, el puente, el ferrocarril, el telégrafo, el teléfono, la radiotelefonía, la luz eléctrica y todas las comodidades de que goza sin entender.

Ese nuevo poder, la Ciencia, que se expande a fines del siglo XIX y llena el ámbito de las ciudades modernas, arremete, a su vez, contra las Humanidades y dice que el estudio del griego y del latín, que leer a Eurípides, Sófocles o Cicerón es cosa que pertenece a un pasado caduco. El hombre actual es el hombre científico; el hombre actual es el técnico; técnico y científico del brazo constituyen, se dice, la base de la sociedad actual.

Sostiénese entonces que la educación de la juventud no debe basarse en la producción literaria y artística antigua y que la enseñanza debe ser especialmente científica y técnica. Y a fines del siglo XIX nace el concepto de un *humanismo integral*. Se dice que las Humanidades no deben limitarse al estudio de las lenguas y literatura antiguas y que hay que añadirles las lenguas y literatura modernas y no sólo eso, sino que hay que agregarles también la ciencia y la técnica modernas. En suma, el concepto del *humanismo integral* recoge en su seno la totalidad absoluta de los productos del hombre y del pensamiento humano; no se concreta a alguno de ellos, sino que quiere incorporar a su círculo la totalidad de los productos del pensamiento humano.

Esta breve digresión por el campo de la historia nos ha mostrado cómo el concepto de las Humanidades, que empieza teniendo una definición clara y precisa, va poco a poco hinchándose, aumentando de volumen hasta llegar a comprender la totalidad de las formas en que el hombre manifiesta su cultura. Pero entonces el concepto de las humanidades, así extendido, de tal manera dilatado, pierde por completo su perfil primitivo. Y, si lo perdiera para asumir otro perfil igualmente claro y preciso, no podríamos objetar nada; a lo sumo preferir el perfil anterior al perfil posterior. Pero ocurre que el concepto de las humanidades, al hacerlo tan

El cultivo de las humanidades

amplio que abarque todas las culturas, pierda por completo su perfil propio y se convierte en un molusco. Viene a ser como una disolución médica a la cual se le añade tanta agua destilada que el producto del que sólo se han puesto unas gotas se diluye y pierde toda eficacia.

Los ataques sucesivos que han querido inyectar en el concepto de las Humanidades nuevas producciones y especialidades, sólo han logrado deformar y descomponer el humanismo primitivo. Urge restaurar el sentido claro, perfecto, natural y preciso de lo que es el humanismo y de lo que son las Humanidades.

Consiento, desde luego, por razones que luego se verá, incluir dentro del concepto de las Humanidades a las letras modernas, pero la ciencia y la técnica no pueden, de modo alguno, quedar comprendidas dentro de las Humanidades. La ciencia y la técnica no son Humanidades, porque no pertenecen a las creaciones específicamente humanas. La ciencia y la técnica no son específicamente humanas, sino que, como veremos en seguida, se mueven en un plano distinto —no digo superior ni inferior— del plano de las Humanidades, y mal pueden entonces servir para estimular la educación de nuestra esencia humana si ellas ciencia y técnica, no pertenecen a lo específicamente humano.

* * *

El hombre es un ser cuya definición resulta imposible, porque para definir a un ser se requiere que ese ser tenga una esencia estática, quieta, definitiva; para poder dar la definición de un ser es preciso que ese ser sea definible, y para que sea definible es necesario que ese ser tenga una esencia invariable, siempre la misma. Pero el hombre tiene de peculiar que varía a cada instante; el hombre es algo que no es, sino que está constantemente siendo.

La vida animal se distingue de la vida humana en que aquélla reproduce, de generación en generación, estereotipadamente, la misma forma. La naturaleza, un conjunto de leyes biológicas y fisiológicas, un conjunto de instintos, de mecanismos, hacen que la vida animal sea sólo la resultante de todas esas fuerzas o potencias que han venido a converger, en un momento dado, en ese animal. El animal es, pasivamente, nada más que lo que del pasado viene hacia él; es una especie de "vis a tergo". El pasado es quien imprime el carácter de su vida. La vida del animal es una vida hecha, y el animal no es sino el actor que recibe de la naturaleza el papel que tiene que representar. Quiere decir que todos los individuos de una misma especie recitan su propio papel, en el escenario de la tierra, sin apartarse un ápice los unos de los otros. La vida animal es, por ende, uniformidad, y no en la especie, sino que en el tiempo; es, además, estancamiento, porque de generación en generación el animal va reproduciendo exactamente el mismo tipo de vida que produjeron sus antepasados.

Podemos resumir todo esto diciendo que la vida del animal es lo que es en virtud de las cosas que se encuentran en su pasado, mientras que la vida del hombre es todo lo contrario: la vida del hombre consiste esencialmente en llegar a ser algo que el hombre no es.

El hombre está dotado de una chispa de libertad y de poder creador. Como decía muy bien el Cardenal de Cusa —un filósofo del siglo XVI— el hombre es un pequeño dios de ocasión, a quien Dios le ha dado una chispa de poder creador. El

hombre, entonces, se distingue del animal precisamente en que tiene que hacerse a sí mismo su propia vida; no la recibe hecha. La vida del hombre, no es, como en el animal, la resultante de fuerzas del pasado; no es el producto de potencias o energías procedentes del pasado que vienen a converger, en un momento dado, en esa forma de vida. El hombre vive porque quiere ser algo que no es. La vida del hombre consiste en pensar o imaginarse de antemano un modo de ser que él no es, y pone todas sus fuerzas para llegar a ser ese modo de ser que no es.

Si consideramos la vida de un hombre joven, veremos que ese hombre vive y se imagina el porvenir que quisiera ser: médico, arquitecto, aventurero; quisiera ser una u otra especie de esencia humana, y en pos de ese futuro que aún no es, de ese futuro que será, hace en cada momento lo que hace para llegar a ser eso que quiere ser.

De modo que en el hombre, al revés de lo que ocurre con el animal, es el futuro quien determina su presente.

En la vida humana podemos distinguir tres maneras de hacer, tres especies de acciones. Acciones que no son absolutamente humanas, acciones que son relativamente humanas y acciones que son específicamente humanas.

No son humanas aquellas acciones en que el hombre actúa como un animal, puesto que el hombre tiene una naturaleza biológica y fisiológica común con los

Entonces, podemos prescindir de todas las acciones que no son específicamente músculos y hace una porción de cosas que también hacen los animales. Tales acciones no son, acciones específicamente humanas.

Hay un segundo grupo de acciones realizadas por el hombre, como por ejemplo, construir casas, puentes, sembrar en vez de dejar que las plantas nazcan espontáneamente, y otros actos tendientes a disponer de las cosas de la naturaleza en su propio provecho y beneficio. Estas acciones son relativamente humanas, porque el hombre las ejecuta no porque ellas le sean en sí mismas gratas, sino únicamente por considerarlas como medio indispensable para otras acciones, que son las que vienen en tercer lugar: las acciones específicamente humanas.

Acciones específicamente humanas son aquellas que el hombre ejecuta encaminadas a transformar su ser actual en el ser que quisiera ser. Todas aquellas acciones que consisten en conducir su realidad presente hacia esa realidad futura cuya imagen actúa sobre el presente; todas aquellas acciones dirigidas a convertir el animales. Esas acciones que el hombre verifica en común con los animales no son específicamente humanas. El hombre come, anda, tiene enfermedades, contrae los hombre en el ser que aún no es, son acciones típica y específicamente humanas. humanas, de todos los actos fisiológicos vitales que realiza el hombre. Nos quedarían dos grupos de acciones, que podemos dividir en estas dos clases: lo que el hombre hace para algo y lo que el hombre hace porque es algo.

Me explicaré: el hombre hace ciertas cosas para algo, porque, habiendo pensado de antemano lo que él quiere llegar a ser, encuentra que para llegar a esta meta necesita hacer también otras cosas que no tienen en sí mismas un valor, sino que su valor consiste en que son un medio adecuado para la consecución de ese ser ideal la que aspira el hombre en la tierra. Esas acciones vamos a llamarlas "técnicas". ¿Por qué? Porque la palabra "técnica" procede de la voz griega "techné", que en su sentido primitivo significaba "arte", o sea todo aquello que sirve como medio para conseguir una finalidad. De modo que hay un grupo de acciones

El cultivo de las humanidades

que son simples medios, cuyo valor reside en que son adecuados para obtener cierta finalidad. A esto le llamo "técnica".

Hay otras acciones que el hombre ejecuta no porque sirvan para algo: acciones que no se definen por su utilidad y su finalidad, acciones que no son medios para un fin, sino que constituyen un fin en sí mismas; acciones que el hombre realiza no porque conduzcan a un término apetecido, sino que son ellas el término apetecido; acciones que no llevan hacia una meta, sino que ellas son la meta misma.

Diría entonces que hay acciones que son preferidas como medios y otras que son preferidas como fin absoluto. A ese conjunto de acciones le llamo "ética", y no por pedantería, sino para abreviar, porque de aquí en adelante siempre que diga "técnica" quiero decir el conjunto de acciones "medios", y siempre que diga "ética" me referiré al conjunto de las acciones "fines".

Decíamos que la vida humana consiste, en su recta interpretación, en poner la técnica al servicio de la ética, en que las acciones medios sean acciones que conduzcan hacia las acciones fines.

El hombre no es pura técnica. La técnica no tiene valor sino en tanto sirve para que el hombre llegue a ser lo que aspira a ser; en cambio, la ética es la expresión auténtica del ser del hombre. Y claro está que no es menester que el hombre sea realmente ético; basta con que quiera serlo. Cuando el hombre, respondiendo a impulsos inferiores, es infiel a su propio ideal; cuando es infiel a su auténtico destino, cuando incurre en un acto que no sirve para acercarlo al ser que él quisiera ser, comete lo que se llama "pecado". Pecar es realizar un acto cuya finalidad es contraria a la ética, o sea a la consecución de ideal que alienta en cada uno de nosotros, desde nuestra juventud hasta nuestra vejez. Es posible que ya en el ocaso de nuestra vida encontramos que no hemos logrado ser lo que quisimos ser pero tendremos la conciencia tranquila si cuanto hemos hecho, si todos nuestros actos se han orientado hacia la consecución de ese fin supremo de nuestra vida. Y cuando revisando el pasado, hallemos algunos actos que han sido contrarios al logro del ideal propuesto, sentiremos remordimientos y diremos "pequé".

La ética, pues, no es otra cosa que la manifestación de ese ideal, de ese tipo o modo de ser que el hombre no es, pero que en cada momento de su vida quisiera ser.

Y lo mismo que pasa en el individuo ocurre también con una colectividad. Hay tipos o modos de ser que constituyen la imagen ambicionada por todo un grupo humano. Y en la historia encontramos, desarrollada maravillosamente por los historiadores, esa multiplicidad de tipos ideales que las diferentes culturas de la civilización han apetecido y aspirado a realizar. Es, por ejemplo, "el hombre bueno y bello", que decían los griegos, dibujado por Platón en su *República* y definido por Aristóteles en su *Ética*. Ese era el tipo ideal de hombre que quisieran haber realizado todos los griegos. Tenemos el tipo de dignidad Romana, que gozaba del ocio con dignidad; a ese tipo aspiraban todos los romanos; ese era el ideal que hubieran querido realizar y quizá muchos no lo lograron. Hay el tipo del Mandarín Chino, del "gentleman", de los Caballeros cristianos y, en suma, en cada pueblo un tipo de vida al cual los hombres han querido acercarse lo más posible.

* * *

Llamo ética al género de actividades cuya definición consiste en que representan o expresan esos actos de vida. ¿Qué criterio ha de guiarnos para establecer si

una actividad es ética o técnica? Propongo tres criterios. Primero: la actividad ética siempre es absoluta, en tanto que la actividad técnica siempre es relativa. La actividad ética es absoluta porque la razón de que sea preferible para nosotros está en sí misma y no en su utilidad como medio para otros fines. La actividad técnica, si no sirviese para la ética, no tendría motivo alguno en cuanto a que el hombre pudiese entregarse a ella.

El segundo criterio que nos permitirá reconocer la actividad puramente ética está en lo que podríamos llamar "la salvación". La actividad ética se caracteriza porque ella resume el conjunto de los actos que cada hombre quisiera estar realizando eternamente. En cada época histórica hay un repertorio de conductas, de "modos de hacer" que uno quisiera estar haciendo eternamente, no porque los quiera como medio, sino porque parecen el fin más perfecto de la actividad; y entonces se representa uno a sí mismo como eternamente haciendo eso que parece lo mejor que puede hacer.

Ejemplos evidentes de esto hay en los pueblos primitivos, cuya mitología consistía en encarar en la figura de sus dioses esas actividades absolutamente preferibles. Y así, los dioses griegos se pasan la vida discutiendo, porque a los griegos les parecía absolutamente preferible tomar el sol y presentarse en público discutiendo filosofía. Los dioses germánicos se pasan la vida peleando y bebiendo grandes cubos de cerveza, porque a los germanos primitivos les parecía absolutamente preferible, como actividad ética, el pelear y luego beber grandes tragos de cerveza.

Cuando vino al mundo la religión cristiana, cuando nuestro señor Jesucristo trajo la palabra de Dios —la salvación del hombre— las cosas cambiaron de aspecto. Cualquier actividad que el hombre desarrollase, siendo buena, perteneciendo al grupo de los valores positivos, es aprobada por Dios. La salvación no es más que la idea de la eternidad del bien. Cuando pensamos en una actividad cualquiera, siendo buena y perteneciendo al grupo de las actividades aprobadas por Dios, podemos desealarla como actividad eterna. Todo bien es digno de que se le esté haciendo eternamente.

En tercer lugar, el criterio que distingue la ética de la técnica es "el estilo". ¿Qué es el estilo? Es la huella indeleble que la personalidad creadora deja en su obra. Esa obra puede ser material, que se desprende de las manos de su creador y corta el cordón umbilical que la une con él, para seguir luego independientemente, teniendo su vida propia; puede ser un gesto, un acto, una palabra, una respuesta, una actitud, y entonces esa obra no puede substraerse en ningún momento del que la crea; pero, tanto en un caso como en otro, estilo es la huella que el creador de una obra deja impresa en ella y hace que se reconozca la obra de fulano y de mengano. Decía, con mucha razón, un escritor francés, que "el estilo es el hombre". En el afán creador con que el hombre va buscando ese futuro que quisiera ser, imprime en cada uno de los productos que realiza, como huella y firma, su estilo propio, que es lo que delata inmediatamente al autor.

Cada hombre, cada pueblo, cada nación tienen su estilo. Y así, reconocemos al español por la manera de andar en la calle; por la manera de hablar y de escribir; por su modo de cantar; por la preferencia que siente hacia ciertos actos en vez de hacia otros y por la forma que adoptan todas sus producciones.

Hay un estilo individual y otro colectivo; ambos pertenecen a la ética. Pero, en cambio, la técnica no tiene estilo. ¿Por qué? Porque la forma de la técnica no

El cultivo de las humanidades

viene determinada por el hombre, sino que es una simple acomodación del objeto a sus fines. Por eso las casas antiguas expresaban el alma de sus moradores, mientras que la moderna, cortadas en ángulo recto, absolutamente utilitarias, no expresan nada; son casas sin estilo, es porque el hombre de técnica se ha vertido dentro de la obra.

Sostengo que si la técnica no tiene estilo, tampoco lo tiene la ciencia. La ciencia empezó por ser una invención moderna, pues los antiguos no tenían ciencia: tenían sabiduría. Lo que llamamos ciencia positiva es una invención de Descartes, que, naufragando en un mar infinito de dudas, se agarró a lo único que estaba en su mano para librarse de ese mar de dudas; se aferró a la evidencia del pensamiento íntimo. El mundo se convirtió por Descartes en un sistema de conceptos y propuso la tarea de dividir la realidad en pensamientos indivisibles, en elementos indivisibles, y en buscar la relación que hubiera entre esos elementos. A partir de ese momento el concepto de la ciencia empezó a ser el que actualmente asignamos a esa palabra, pues los antiguos llamaban ciencia —que tampoco llamaban ciencia, sino sapiencia— a algo distinto de la ciencia moderna, que no es otra cosa que reducir los elementos cada vez más y comprobar; comprobar lo que hay y lo que pasó entre esos elementos. Para descubrirlo es absolutamente indispensable, a juicio de los científicos modernos —perdónenme el neologismo—, “objetividad”. Es menester que el sujeto desaparezca, porque si él se introduce en el objeto, entonces ya no se distingue lo que había y lo que puso. Se exige al científico la desaparición de todo lo que proceda del Yo individual.

En suma, la aptitud científica requiere abstracción completa; el sujeto pensante, el científico, se vierte completamente en el objeto y pretende no obtener del objeto nada más que la reproducción exacta y objetiva. Pero entonces la ciencia no puede tener estilo; y claro está que no lo tiene. La ciencia no es humana; es objetiva; es la realidad misma puesta en signos matemáticos, en conceptos matemáticos; es la realidad reducida a leyes, a fórmulas; y es tanto mejor cuanto menos humana es.

Todo el que haya leído alguna polémica o discusión científica en libros o revistas habrá notado que los científicos se acusan, unos a otros, de falta de objetividad. ¿Qué quiere decir? Que el ideal de la ciencia es no ser humana, porque de esa manera es mejor ciencia. Pero entonces resulta que el científico no es hombre. Es frecuente oír decir en nuestros días, y de buena fe, que toda la humanidad ha sido absorbida por la científicidad; es una aberración, pues el científico que es hombre, quiéralo o no, se convierte en uno de esos monstruos que pueden verse en las grandes academias científicas del mundo, monstruos que han subvertido su vida hasta el punto de olvidar que son hombres antes que científicos y que el ser científico no es más que una ocupación del hombre, el cual es hombre ante todo. Fuera de su ocupación, el científico es un señor que se levanta, se acuesta, duerme, se baña y come con sus familiares.

El científico que ha llegado a subvertir el orden de las cosas al punto de que su humanidad ha sido absorbida por su científicidad, es un tipo inaudito en la historia del pensamiento humano que ha florecido en la segunda parte del siglo XIX. Ese hombre monstruo, que ha puesto su humanidad al servicio de la científicidad, desvirtúa por completo el orden jerárquico y la realidad misma de la naturaleza.

Resulta consecuencia necesaria de todo esto, que la ciencia no es humana; no es humana ni animal: es extrahumana.

La ciencia es útil para la vida del hombre; útil para que éste llegue a ser lo que quisiera ser. La ciencia, aunque en otro plano, puede colocarse junto a la técnica: el grupo de los haceres que tienen una finalidad, pero que no son ellos, en sí mismos, una finalidad. Por consiguiente, la ciencia no puede servir de base para la educación, pues es evidente la imposibilidad de que el científico sea un niño.

El niño aprende la lengua y penetra en la literatura antigua y moderna con toda su alma. ¿Por qué? Porque siente el contacto con lo verdadero, con lo absolutamente humano. En cambio, aprende la ciencia, pero no la absorbe. Lo únicamente educativo es aquello que no sólo aprendemos al estar en contacto con ello, sino que lo absorbemos.

En el cultivo de las humanidades, en el estudio de la lengua y literatura antiguas, en el ingreso de esos maravillosos ámbitos en donde circulan grandes figuras humanas —las más grandes y perfectas de la historia— en el conocimiento de los antiguos y de los modernos encontrará el joven horizontes magníficos y ejemplos vivientes que le servirán para formar su propio ideal; encontrará tipos de vida completos, a cuyo reflejo elegirá el tipo de vida que él quisiera ser; encontrará hombres con sus nombres, ya sean personajes de la historia o de la imaginación, que son seres vivientes completos, no abstracciones, sino realidades humanas hacia las cuales irá su corazón, permitiéndoles imaginarse el hombre que él quisiera llegar a ser en el porvenir.

La ciencia, en cambio, le presenta un conjunto de la realidad, pero de la realidad no sabida. El joven puede aprenderla, pero no vivirla, porque para vivir la ciencia es menester que el joven transponga el plano de lo ya averiguado y penetre en el profundo laboratorio de lo por averiguar. Y eso es muy problemático. ¿Podríamos admitirlo en los estudios secundarios, y aún en los primeros años de los cursos superiores?

Por eso el lugar de la ciencia en la vida de la educación es un lugar periférico. Está en que, actuando entre nuestro Yo y las cosas, mira más hacia la realidad de las cosas que hacia la intimidad del Yo. Y lo mismo que en nuestra vida tiene que estar en la educación de la juventud.

* * *

En la sociedad moderna se empieza a producir una subversión gravísima de la vida, subversión que consiste en que la técnica y la ciencia no se someten a la ética, sino que se han erigido en fines propios; en vez de estar ellas subordinadas a la ética, subordinadas al ideal de la realización de un tipo humano, en nuestros días ciencia y técnica constituyen fines en sí mismas. Nuestras vidas están al servicio de la técnica y de la ciencia, en vez de ser la técnica y la ciencia quienes estén al servicio de nuestras vidas.

¿Para qué hemos hecho los hombres la ciencia y la técnica? ¿Para qué hemos inventado aparatos? Para vivir nosotros; para tener esa ciencia y esa técnica al servicio de nuestro ideal; pero resulta que ambas han invadido el terreno de la ética y que ahora somos nosotros y nuestras vidas que están al servicio de la técnica y de la ciencia. El hombre se ha convertido en esclavo de la máquina y

El cultivo de las humanidades

se ha hecho súbdito del conocimiento científico en vez de ser su dueño y señor.

Esa perturbación del orden metafísico entre la técnica y la ética es gravísima y puede llegar a constituir una nueva forma de barbarie, de idolatría: la idolatría de la máquina y del laboratorio, que nos haga postrar de hinojos ante un ídolo tan bárbaro y despótico como pudieron ser los ídolos antiguos.

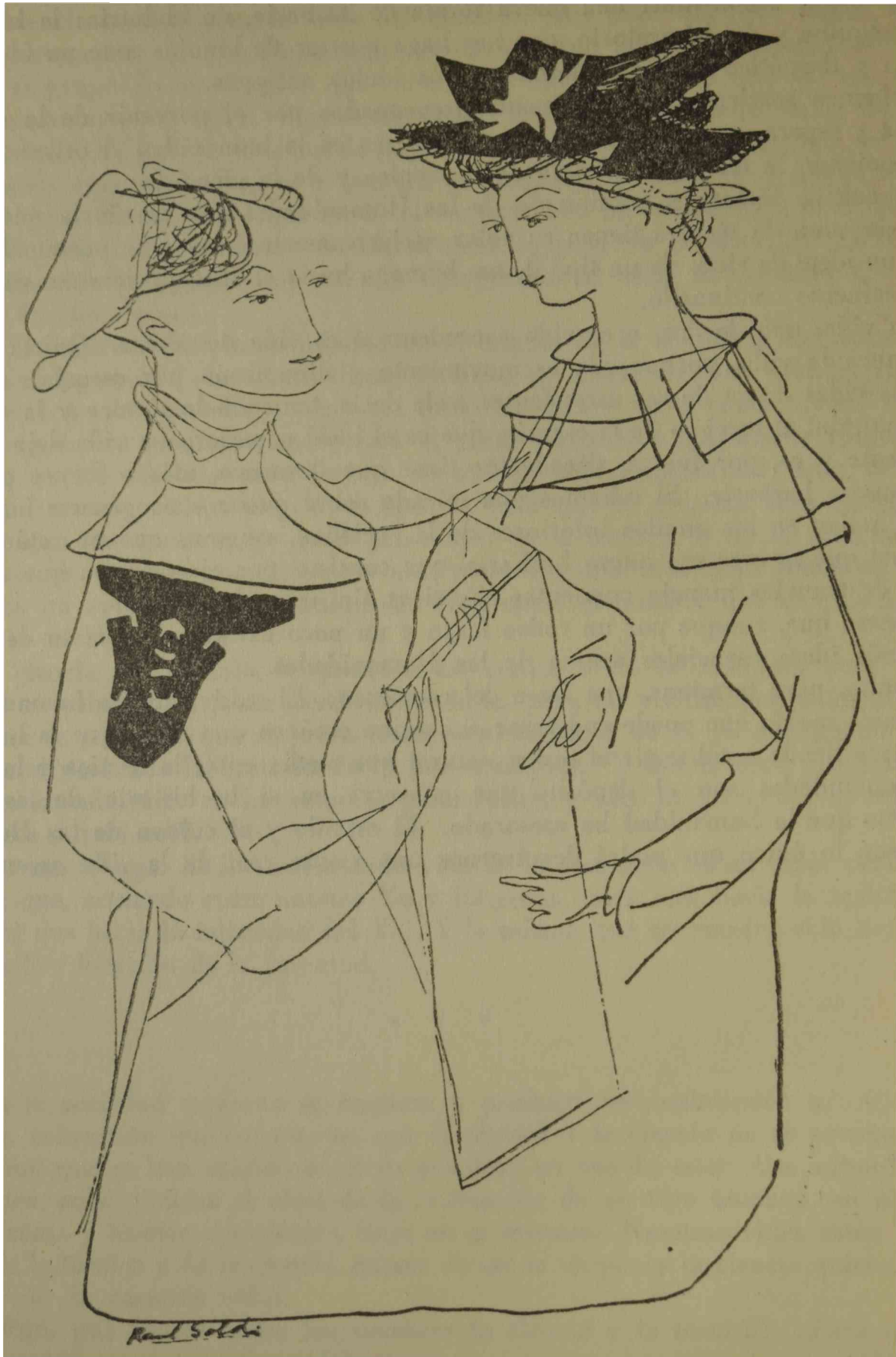
Debemos sentirnos profundamente preocupados por el porvenir de la cultura humana y esperar que muy pronto se restablezca en la humanidad el orden metafísico, poniendo la ética por encima de la técnica y de la ciencia.

El cultivo intenso y continuado de las Humanidades nos enseñaría que tanto la ciencia como la técnica tienen su valor exclusivamente cuando se ponen al servicio de un ideal de vida, de un tipo de ser humano hacia el cual quisiéramos ascender en un esfuerzo continuado.

La vida, una de dos, o es vida ascendente o es vida decadente. Quieta no se está nunca la vida, porque ella es movimiento y dinamismo por esencia. Así, si nuestras vidas dejan de ser ascendentes, vale decir, teniendo la técnica y la ciencia de lo material al servicio de la esencia, que es el ideal superior, esa vida deja de ser ascendente y es, por fuerza, decadente; tiene que llevarnos, más o menos pronto, a una nueva barbarie. Si echamos una mirada sobre nuestros congéneres humanos que se hallan en los estados inferiores de la sociedad, veremos que no está lejano el día en que se cree esa nueva barbarie, que consiste, por ejemplo, en que el conductor de tranvías maneja corrientes eléctricas sin saber lo que son.

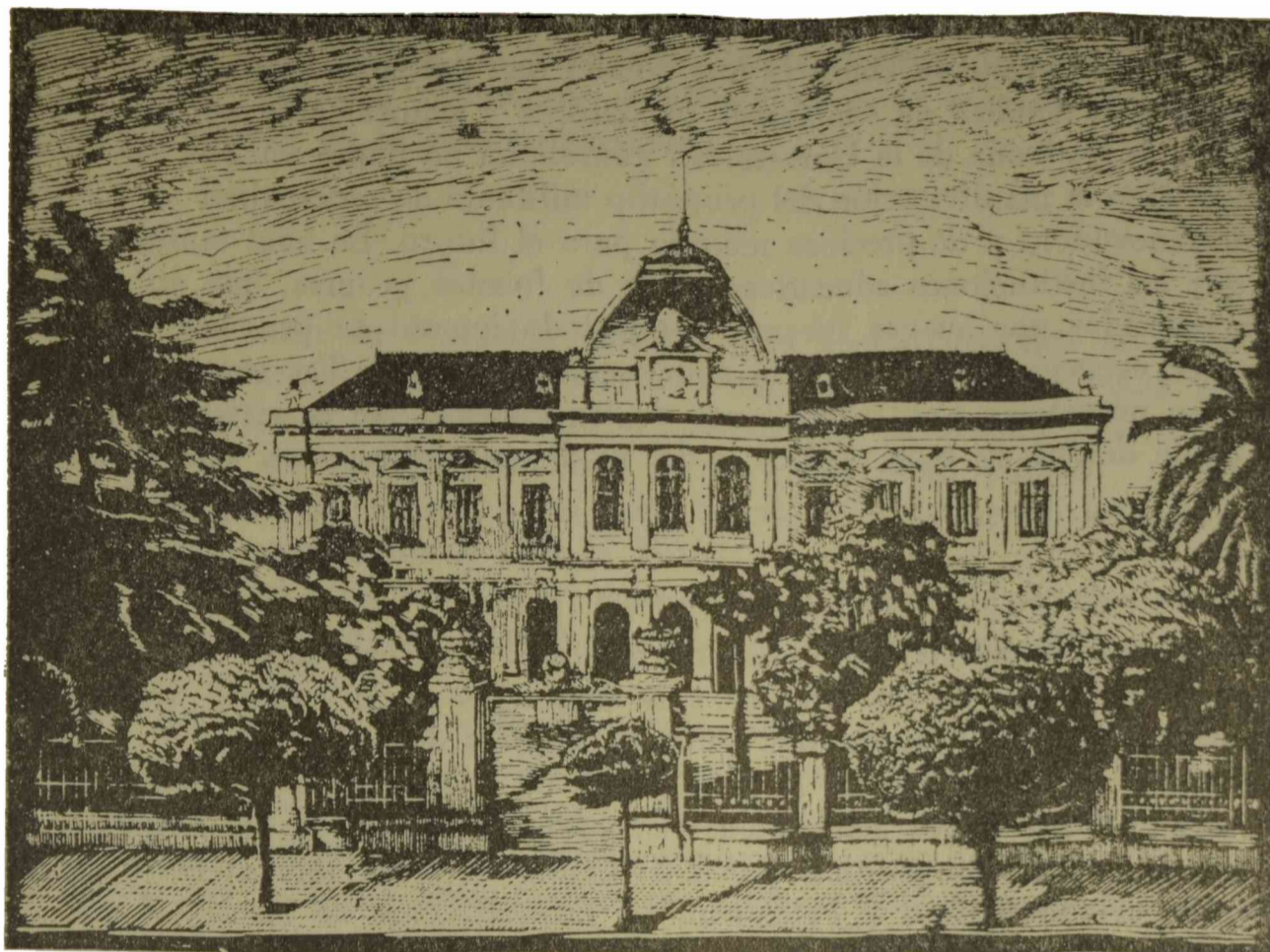
Pienso que, aunque por un rodeo largo y un poco extraño, he puesto de manifiesto mis ideas esenciales acerca de las Humanidades.

Repito, para terminar, una frase del comienzo: El cultivo de las humanidades es el único medio que puede enderezar el camino erróneo que hoy sigue la humanidad y que tiende a subvertir el orden natural que media entre la técnica y la ética. Las humanidades son el depósito que conserva en sí la historia de las ideas más altas que la humanidad ha atesorado. El estudio y el cultivo de las Humanidades son lo único que podrá devolvernos una visión real de la vida ascendente.



Las hermanas (Dibujo, 1954), por RAÚL SOLDI

UNIVERSITAS



La Universidad de Joaquín V. González

RICARDO NASSIF

La expresión “Universidad de Joaquín V. González” implica dos enfoques posibles del tema: uno que tome los años que van desde el de la instalación de la Universidad provincial hasta el último de la presidencia de quien la convirtiera en Universidad nacional, dándole vida definitiva; otro que se demore en las ideas y las necesidades que con la Universidad platense se proyectaron en actos creadores y duraderos. Pero, cualquiera sea el costado del tema que se recorra, nuestro deseo es integrarlos en la preocupación por mostrar el sentido primigenio de la institución y destacar lo mucho que de su doctrina y de su práctica vale la pena mantener o queda aún por alcanzar.

Cuando las fundaciones responden a un pensamiento construido desde una penetración honesta de la realidad, aunque el tiempo haya pasado sobre ellas, es saludable retornar a las fuentes para tomar conciencia de lo que quisieron ser

en su nacimiento, discriminar lo permanente de lo transitorio y establecer hasta donde hemos sido fieles al espíritu generador o, si por el contrario, nos hemos detenido en un respeto hueco a la tradición por el solo hecho de serlo. Actitud esta última, tan infecunda como la hoy común que pretende destruir una tradición progresista a la sombra de snobismos formalistas y seguramente perecederos.

Seguir la tradición de la Universidad gonzaliana no puede ser una vía de escape al pasado, sino la manifestación del propósito militante de redescubrir lo que todavía tiene de renovadora y de preciosa materia para el futuro. Lo cual también significa creer que las instituciones educativas viven de fuentes propias, que en cada época son enriquecidas por nuevas fuerzas, y que todo intento de prescindir de ellas en nombre de esquemas prestados está condenado al fracaso. Tal vez porque en educación, las necesarias transformaciones de los núcleos que la sirven deben practicarse desde dentro de esos núcleos y del momento histórico en que viven.

LA ÉPOCA

Los años de la Universidad platense que queremos encuadrar en estas páginas caben dentro de uno de los estadios más singulares de la historia argentina, que se inicia en 1880 y cubre las dos primeras décadas del siglo XX.

En 1880 —último año de la presidencia de Avellaneda— el país pasa a ser gobernado por una nueva generación. Concluida la misión de los hombres del 37 y del 53, la conducción política quedó en manos de otras figuras entre las cuales tomaron la delantera Roca y Pellegrini. La federalización de Buenos Aires, obligó a pensar en una capital para la provincia, y fue Dardo Rocha quien, el 19 de noviembre de 1882, fundó la ciudad de La Plata, la “nueva Buenos Aires”, la misma que veinticuatro años más tarde sería cuna y hogar de la “Universidad nueva”.

En la década del 80 la Argentina entró en la senda de la modernidad, y comenzó por afirmarse como un emporio económico. Esos inmigrantes se incorporaron al proceso productivo generando, a la vez, un significativo cambio en la estructura de la población. La clase alta vio aumentar el peso y el volumen de la clase media, mientras entraba en escena el proletariado, con su carga de nuevas ideas y de nuevos enfoques para la realidad nacional.

En medio de grandes contradicciones estructurales el país siguió su marcha, buscando su forma. Es así como durante la segunda presidencia de Roca —de quien González fue ministro del Interior— y la de Quintana —González es ministro de Justicia e Instrucción Pública y funda la Universidad Nacional de La Plata— el progreso fue real y positivo. Con esa misma fe en el progreso, la sociedad argentina llegó al Centenario, umbral del acceso de las nuevas fuerzas políticas concretado en 1916 con el triunfo de Hipólito Yrigoyen.

No obstante, el ritmo de la evolución cultural y social no tenía la misma aceleración del progreso material. La clase obrera no participaba de éste en la misma medida que los otros sectores y presentaba síntomas de una aguda intranquilidad. El malestar social había impulsado a la clase dirigente a dictar la “ley de residencia”, precisamente durante el ministerio de González, aunque después éste mismo proyecta el “código del trabajo” (1904), lamentablemente no convertido en ley, pero que ha quedado como un ejemplo de la capacidad de comprensión de las nuevas condiciones por parte del ilustre riojano.

En el plano cultural faltaban escuelas y laboratorios; la Universidad estaba totalmente profesionalizada y la política seguía siendo vista como el campo más propicio para el ejercicio de la inteligencia. No obstante, poco a poco, se configuraba una nueva conciencia que pretendía liberar al escritor, al artista y al científico del trajín político y económico, poniéndolos en la empresa de indagar las expresiones legítimas de la cultura nacional.

LOS HOMBRES

El desajuste entre la evolución cultural y la socio-económica no debe hacer creer que los escritores y los pensadores de entonces no vieron de algún modo los problemas del país, con los recursos de su tiempo. Por esa causa y como esa actitud tiene mucho que ver con la fundación de la Universidad platense, resulta conveniente, por lo menos, ubicar a los hombres de más destacada actuación en el complejo período que va desde 1880 a 1918.

Tres son las generaciones que se mueven en el transcurso de esos años y con singular eficacia para nuestro desarrollo cultural y político: la generación del 80, la del 96 y la de 1910.

A la generación del 80 pertenecen, entre otros, el general Roca, que fue su mayor representante político, Nicolás Avellaneda, Lucio V. Mansilla, Dardo Rocha, Miguel Cané, Eduardo Wilde, Ramos Mejía, Ignacio Pirovano, Florentino Ameghino, y Lucio V. López. Con esta generación penetra y se desarrolla en Argentina el positivismo que ya había preanunciado ese gran detector de cosas e ideas nuevas que fue Domingo F. Sarmiento, a la vez inspirador y maestro de los del 80. La influencia del positivismo llegó, no sólo por vía de Augusto Comte, sino también a través del evolucionismo de Herbert Spencer y del biologismo, igualmente evolucionista, de Haeckel y Darwin. Por ese motivo, la generación del 80 no fue proclive a las altas y originales especulaciones filosóficas, pero contribuyó a formar una oligarquía culta, liberal y progresista que trajo la inmigración, los ferrocarriles, el desarrollo agropecuario, el normalismo, la escuela gratuita, obligatoria y laica, la ley de Universidades, la capitalización de Buenos Aires y, con ella, la conciliación nacional.

También la generación del 96 encontró en el positivismo su concepción nuclear, aunque con algunos rasgos que la distinguieron de la del 80. Los del 96 se manejan más directamente con la filosofía científica o científicismo que, ya expresada en *Mi credo* de Ameghino, en el filo de los siglos XIX y XX, habría de mostrarse en las más diversas manifestaciones culturales. A esa generación se debe, por ejemplo, la creación de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, en la cual, hacia 1900, Horacio Piñero difundió la psicofisiología y creó el primer laboratorio de psicología experimental. José Ingenieros prolonga esa tendencia, aunque en los últimos años de su vida escapa de los moldes estrictos de su generación. Carlos Octavio Bunge, José N. Matienzo, Rodolfo Rivarola y Joaquín V. González la representan en el plano jurídico, correspondiendo el de la historia a Ernesto Quesada y a Juan Agustín García. Outes y Ambrosetti están entre los antropólogos y etnólogos, y entre los psicólogos y pedagogos merecen especial recuerdo Víctor Mercante, Rodolfo Senet, Alejandro Carbó, Pablo Pizzurno y Alfredo Ferreyra. Por su parte, Agustín Alvarez habría de ser uno de los más destacados en el desarrollo

de las cuestiones morales en su estrecha conexión con las instituciones políticas.

Muchos de los nombrados hicieron la Universidad Nacional de La Plata, o participaron decididamente en sus primeros veinte años de vida. En primer término, Joaquín V. González, y, junto a él, Agustín Alvarez, el primer Vice-presidente de la Universidad; Rodolfo Rivarola, primer Decano de la Facultad de Derecho, y sucesor de González en la presidencia (1918-1920); Víctor Mercante, director de la Sección Pedagógica (1906-1914), y primer Decano de la Facultad de Ciencias de la Educación (1914) con la colaboración del Vice-Decano Alejandro Carbó. Entre los otros mencionados están algunos de los que fueron eminentes profesores de la Universidad, como Senet y José Nicolás Matienzo.

La Universidad Nacional de La Plata fue, pues, fundada por los del 96, del mismo modo que los del 80 habían intentado la Universidad provincial. Algunos de estos últimos permanecieron en la Universidad nacional y acrecentaron su prestigio. El ejemplo de Ameghino es altamente ilustrativo.

Por su particular figura intelectual, Joaquín V. González merece un párrafo aparte. Su pensamiento no se mantuvo dentro de un cientificismo absoluto y ortodoxo, sino que se transformó para terminar aceptando algunos planteos metafísicos e interesarse por el fenómeno religioso. Como los hombres de su promoción reconoció la fuerza determinante del medio y de la herencia en la configuración del acontecer histórico-social, pero su obra trasunta un matiz místico y un cierto panteísmo que lo convierten en una personalidad de transición entre la generación del 96 y la de 1910 que, a la inversa de aquella, habría de ser predominantemente espiritualista. Además González tiene una veta poética que, por sí misma, lo eleva por encima de un mero tratamiento descarnado de los problemas del hombre y la comunidad.

La ubicación transicional de González se observa, sobre todo, en su búsqueda de lo esencialmente argentino, no sólo por la vía del determinismo ambiental, sino por la del sistema de preferencias y valoraciones del pueblo. De esa búsqueda habría de ocuparse con mayor intensidad y amplitud la generación del Centenario como lo prueban las obras de Ricardo Rojas, Alejandro Korn, Alfredo L. Palacios, Ricardo Levene, Juan B. Terán o Saúl Taborda, el primer rector reformista del Colegio Nacional de La Plata.

La sola enumeración de los miembros más destacados de las tres generaciones permite comprobar su volumen y su proyección culturales. Si bien casi todos ellos —especialmente los del 80 y el 96— procedían de las clases altas, muchos de la oligarquía terrateniente o, por lo menos, de un acentuado aristocratismo intelectual, en medio de las naturales contradicciones a que los sometía un país contradictorio, mantuvieron y desarrollaron el ideario de la democracia republicana y liberal.

LA UNIVERSIDAD PROVINCIAL

Sobre esa época, y de la mano de esos hombres, hizo su camino la Universidad de La Plata en los diez últimos años del siglo XIX y los primeros veinte del nuestro.

Con la ciudad de Buenos Aires, la Provincia había perdido no sólo la vieja urbe de Mayo, sino todo lo que ella representaba en lo económico, lo social y lo cultural. La Plata fue una gran aventura que, al ritmo del proverbial orgullo bo-

naerense, quiso emular desde los inicios, las creaciones vertiginosas del gobierno nacional, concretando proyectos que más parecían para el futuro que para esa llanura tendida junto a la Ensenada de Barragán. Entre otras cosas, la Provincia había renunciado a la Biblioteca que fundara Moreno y a la Universidad rivadaviana que modernizaron los hombres del 53. Nadie podía, pues, asombrarse de que la “nueva Buenos Aires”, en sus primeros años, instalara numerosas escuelas primarias, un colegio secundario, una Biblioteca pública y Museo, un Observatorio astronómico y una Facultad de Agronomía y Veterinaria ligada al viejo Instituto Agrícola de Santa Catalina de larga data en la historia provincial.

No obstante, la ausencia de la Universidad seguía doliendo a quienes, de pronto, habían dejado de ser “porteños” para convertirse en “provincianos”. La carencia no durará mucho, pues en junio de 1889 tuvo entrada en la Legislatura un proyecto de creación de una Universidad en La Plata, por la iniciativa del senador Rafael Hernández, hermano del magnífico creador del *Martín Fierro*. Al fundamentarlo empleó palabras tan sugestivas como éstas: “Es lo que nos reclama la opinión pública. Que no se crea que la Provincia de Buenos Aires está tan completamente materializada que, a trueque de realizar negocios y progresos en lo material, se olvida de lo intelectual. Un país materializado en exceso es nación que se arruina. Nada amengua más que la avaricia”.

El proyecto contó con el decidido apoyo del vecindario y, por cierto, de la juventud platense, sin que faltase, como siempre, la indiferencia o la hostilidad de muchos. La ley de creación fue promulgada por Máximo Paz el 2 de enero de 1890, pero la Universidad recién se constituyó en 1897 con las Facultades de Derecho y Ciencias Sociales, de Ciencias Médicas, de Ciencias Físico-Matemáticas y de Química y Farmacia. La Asamblea primaria se reunió el 14 de febrero y después de elegir rector a Dardo Rocha, resolvió donominar “Universidad de La Plata” a la nueva institución, aprobar su sello mayor y el lema “Por la ciencia y por la Patria”.

La vida de la Universidad provincial (1897-1905) fue precaria. Sólo funcionaron tres de sus facultades, ya que la de Medicina lo hizo recién a partir de 1901 y con una escuela de parteras. Entre sus muchas vicisitudes la más grave estuvo representada por el intento de suprimirle su presupuesto para invertirlo en becas y pasajes que permitiesen a los alumnos seguir estudiando en otras universidades. La Universidad resistió con valentía el embate y, por intermedio del Rector Rocha, presentó ante la Suprema Corte un recurso de inconstitucionalidad que, en muchos pasajes, es una ejemplar expresión de los derechos de la educación pública superior.

No es difícil comprender que la Universidad provincial no trajo novedad en el panorama universitario argentino. Le faltaba la concepción básica de conjunto que le diera una cierta originalidad. Lo demuestra el hecho de que en su organización primaria no supo —o no pudo— aprovechar las mismas instituciones culturales existentes en la Ciudad (el Museo, el Observatorio, la Facultad de Agronomía y Veterinaria). Por otro lado, y con la confesión expresa de que se hacía por razones de urgencia, había copiado la estructura y los estatutos de la Universidad de Buenos Aires.

Claro es que sería injusto desconocer que en el pensamiento de Hernández había elementos renovadores, como el de la relación de la Alta Casa con las nece-

sidades de una incipiente industrialización necesitada de elementos científicos. También en los discursos e informes del Rector Rocha aparecen ideas y sugerencias que tomarían forma orgánica en la fundación de la Universidad nacional. Es el caso de los principios relativos a la necesidad creciente de la enseñanza superior, al valor del método experimental, al servicio que la Universidad puede prestar al desarrollo socio-económico, al clima propicio de un centro como La Plata para el establecimiento de un instituto universitario. Estas ideas, por lo menos las tres primeras, fueron comunes a las generaciones del 80 y del 96 que, como lo hemos visto, postulaban el señorío del método positivo de las ciencias y la necesidad de formar hombres útiles para el progreso nacional. De alguna manera, y aunque todas estas ideas no pudieron cristalizar en los ocho años de vida de la Universidad provincial, el terreno estaba preparado para que el sembrador riojano pusiese e hiciese lo suyo con trascendente y creador plan orgánico y clara conciencia de objetivos.

LA UNIVERSIDAD NACIONAL

Sólo una larga reflexión sobre el tema y un prolongado estudio de los fundamentos y estructuras de la Universidad nacional en La Plata, pueden explicar la completa *Memoria* de ciento treinta páginas que Joaquín V. González —ministro de Instrucción Pública de la Nación— elevara, el 12 de febrero de 1905, al gobernador Marcelino Ugarte. La *Memoria* es un ejemplo de planificación universitaria que no se había dado antes en Argentina, y que no ha sido superado después en la coherencia de los principios y en la nítida visión de las posibilidades.

Después de intensos trámites la ley nacional 4699 del 25 de setiembre de 1905, aprueba el convenio firmado con el gobierno provincial el 12 de agosto. En ese convenio se declaraba la voluntad de establecer en La Plata una Universidad Nacional organizada con las Facultades de la Universidad provincial, la Facultad de Agronomía y Veterinaria, ya de la Nación, el Museo y el Observatorio. A los institutos existentes, el proyecto agregaba —con el propósito de formar un cuerpo de fuerzas docentes— una Sección Pedagógica en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, junto con una de Filosofía y Letras; la Biblioteca universitaria, y, como esperanza para el futuro, el Colegio Nacional y la Escuela Normal. En su organización general la nueva Casa se inspiraba en el modelo de las universidades inglesas y norteamericanas, que también habían resultado de la reunión de institutos de naturaleza diversa pero ligados por tendencias filosóficas similares, aunque no dejaba de tener su parte el modelo francés.

En 1906, después de que el Gobierno nacional recibió los bienes transferidos por la Provincia, se fijó el presupuesto (\$ 1.079.200,48), y se designó el personal docente y administrativo (el primer secretario general fue Enrique del Valle Iberlucea), el Consejo Superior —constituido el 1º de marzo— elige Vice-Presidente a Agustín Alvarez. El 17 de marzo el Gobierno comisionó a Joaquín V. González para que ejerciera la Presidencia, y el fundador, que ya había donado a la nueva Universidad los nueve mil volúmenes de su biblioteca, renuncia al Ministerio, y permanece en el cargo hasta el 16 de marzo de 1918, después de haber sido reelecto por sucesivas asambleas universitarias para los períodos 1909-1912, 1912-1915 y 1915-1918.

La vida de la Universidad en esos años fue muy densa y plena de acontecimientos y actos significativos, entre los cuales pueden recordarse: la aprobación de los nuevos estatutos (30 de junio de 1906, ratificados por el Poder Ejecutivo el 12 de setiembre); la creación de la Escuela Graduada Anexa, que inició sus actividades el 12 de marzo de 1906, bajo la dependencia de la Sección Pedagógica; la anexión del Colegio Nacional al cual se le agregaría un internado (22 de febrero de 1907); la creación del Colegio Secundario de Señoritas (12 de marzo de 1907); la iniciación y desarrollo de las actividades de extensión universitaria (26 de abril de 1907); la creación de la Facultad de Ciencias de la Educación, cimentada en la Sección Pedagógica, por ordenanza del 22 de diciembre de 1913.

Además de esos actos, que pueden fecharse con precisión, se encuentran otros indicadores del vigoroso impulso de la Universidad y del valor práctico de las ideas de su conductor, que hacen a las grandes líneas de la política educativa y científica de la Universidad y de la cual fueron fiel reflejo las asambleas anuales de profesores. A título de simple ejemplificación, he aquí algunos de sus temas y conclusiones:

La primera de esas asambleas (1907) discutió cuestiones relativas a los planes de estudios, correlaciones, calificaciones y métodos, destacándose como una de sus más sugestivas conclusiones la que expresa: "La educación mental es un axioma científico y los mejores métodos para desarrollarla son la observación y la experimentación". La asamblea de 1908, con temario propuesto por el mismo González, sostiene que "la Universidad debe reconocer las sociedades de alumnos, previa aprobación de sus estatutos... y será conveniente la participación de los estudiantes en los consejos universitarios con voz y sin voto". Entre las once conclusiones de la asamblea de 1909 encontramos ésta: "Debe metodizarse la participación activa de los alumnos en el trabajo escolar, procurando desarrollar la actividad de los mismos por la materia enseñada, dando a la enseñanza un carácter experimental y utilizándose la memoria como un factor secundario al servicio de la inteligencia". En el mismo sentido, Rodolfo Rivarola, decano de Derecho, había proyectado, en 1906, sustituir el examen tradicional por una promoción que juzgara en los alumnos "los hábitos de investigación de análisis, de juicio, de generalización, de razonamiento lógico, de crítica, en todo lo cual la memoria entrará con el valor de un instrumento utilísimo, indispensable, pero un solo y mero instrumento auxiliar en la función conjunta y compleja de todo el trabajo mental de la adquisición de la ciencia". Es la línea que amplía la asamblea de abril de 1913 al declarar que "el mayor éxito en la enseñanza reside en el trabajo personal del alumno, dirigido por sus profesores, y en la enseñanza individual. La enseñanza colectiva" (entiéndase la clase magistral) "tendrá por fin fundar la doctrina general de la asignatura y darle unidad". La misma asamblea profesoral que como primera conclusión, resumía una idea justa y bella que enaltece a sus autores: "Toda persona, en la República, cualquiera sea su desarrollo intelectual, debe hallar una puerta abierta para ingresar en la Universidad, en procura de algún saber o de la intensificación del saber adquirido".

LA IDEA DE LA UNIVERSIDAD

Los actos y los principios indicados dan cuenta, por sí solos, de la fuerza y la presencia de una determinada doctrina de la Universidad, cuyo adalid fue

el mismo Joaquín V. González, quien —según el decir de Castiñeiras— “fue presidente no sólo por su importancia material, sino porque señaló claramente el rumbo espiritual de la Universidad”.

Los últimos veinticinco años de la vida de González estuvieron dominados por la vocación pedagógica. Importante hombre público, eminente jurista, escritor magnífico, erudito profesor universitario, confesó en 1918 que el estudio de las doctrinas educativas había pasado a ser “la consagración definitiva y final de su existencia”. Antes de él sólo Sarmiento lo había superado en la dedicación al problema, y ninguno de los de su generación pudo alcanzar su vuelo y severidad en el tratamiento de esas cuestiones. Del mismo modo que el gran sanjuanino, el riojano está en la línea progresista de la historia pedagógica argentina, con las naturales diferencias de temperamento, estilo y época. El punto de partida es el mismo, e idéntico el optimismo con respecto a las posibilidades de la educación como instrumento principal para el avance de la sociedad. Y en esa coincidencia se encuentra, justamente, el primer rasgo típico del pensamiento pedagógico gonzaliano, en el cual la educación alcanza el rango de elemento estabilizador del régimen republicano, dado que “la independencia personal y el valor específico de las ideas son esenciales al progreso de las instituciones y de la cultura pública”. González unía así sus dos grandes vocaciones: la del político y la del educador, apoyadas en ideas claves como las de educación nacional, educación para la libertad, educación continua, educación regional y educación científica.

Supo definir con precisión y belleza el objetivo de cada uno de los ciclos educativos, al manifestar que “la primera enseñanza forma y modela el alma de la Nación; la segunda, la habilita para encargarse y dirigirse a un destino particular; la superior, la desliga y la lanza a recorrer, con su sola fuerza y su propio impulso, los ilimitados espacios de las ciencias y las artes”. Pero, aunque firme y viril, la voz de González no resuena original en el ámbito de la educación primaria o de la media. Alcanza novedad y poder de mensaje en el nivel de la educación superior, y aquí es tan alto su registro que puede todavía considerarse el pedagogo insuperado de la Universidad argentina.

La Universidad Nacional de La Plata, la “Universidad de Joaquín V. González”, se sitúa y se engendra en el cruce de las nuevas tendencias pedagógicas de la época con el mismo proceso evolutivo de la Universidad argentina a principios de siglo, y el bien elaborado ideario pedagógico del fundador.

En 1905, sólo funcionaban en el país dos Universidades nacionales, la de Córdoba y la de Buenos Aires, que, inevitablemente, servirían de punto de referencia para el proyecto de González. Son para él respetables “universidades clásicas”, esto es, un tipo de universidad para la cual “en el país no hay mucho ambiente ni espacio bastante” si se pensara en crear otra igual. En cambio cree que otra Universidad “del tipo moderno y experimental, que se aparte de aquéllas por su organización, diferente carácter y métodos de estudio, sistema de gobierno interior y direcciones especiales y prácticas, no sólo tendría cabida fácil, sino que respondería a una necesidad evidente de todas las clases sociales de la Nación y, en particular, de las que miran más a la prosperidad general bajo su faz científica y económica, que del solo punto de vista literario al cual —dice— se han consagrado de preferencia los institutos docentes argentinos desde sus primeras fundaciones coloniales”. La tesis no era ajena al principio spenceriano que condiciona

Universitas

el progreso de la democracia a la diversificación de las instituciones y que González aplicó en su explicación del dilatado territorio argentino y puso como fundamento de su idea sobre la educación regional. Su afán por establecer zonas de "germinación universitaria" lo llevó a proponer una regionalización un tanto convencional y forzada, pero justificable por la urgencia de todo fundador que, más de una vez, esquematiza demasiado la realidad, obsesionado por levantar su obra. Pero es valiosa y aleccionadora porque enseña un método de trabajo que comienza por pensar en el país y proyecta las instituciones que puedan favorecer su desarrollo. En el caso de la Universidad gonzaliana, con metas y funciones integradas con la realidad a la vez que con el complejo proceso de la formación humana.

Para González, la Universidad es, "en sí misma, por la generalidad de las ciencias que cultiva, una síntesis, un universo, una *universitas*". Más no por ello un microcosmos ajeno al mundo de las cosas y de los hombres. La separación de la esfera de las ideas de la que comprende la vida real, es, en su pensamiento, una de las causas del infortunio humano, porque es preciso reconocer que "por un hombre inclinado al estudio de las palabras hay cincuenta inclinados al estudio de las cosas y a gozar de perpetuo, sencillo y religioso deleite al observar los procesos o al contemplar las criaturas del universo natural".

He allí el motivo por el cual las funciones de la Universidad no adquieren su verdadera dimensión, si no se las ve ni se las realiza en relación con un medio concreto y para una tarea concreta. El medio que a González preocupa no es otro que el que emerge de la simbiosis de la época con la nación. Con respecto al tiempo, "su" Universidad no puede ser más que la moderna, la que, conforme a la ley histórica del movimiento y la generación, es capaz de remover "los viejos cimientos especulativos para reemplazarlos por la observación como método y la producción como resultado". Y aún aceptando que la Universidad es primero investigación y luego enseñanza, esto es, extensión, no entraba en sus convicciones una investigación egoísta cumplida para el exclusivo y solitario regocijo del sabio en un taller inviolable. "Una Universidad —decía— es un laboratorio de observación y de experiencia de la vida del medio en que actúa. Si no es así, carece de razón de existir". O, como afirmaba en 1916, "los maestros y discípulos de la Universidad, sus aulas y laboratorios, son agentes e instrumentos de un vasto trabajo nacional que abarca todas las fases, todas las regiones, todas las condiciones de existencia de los núcleos acumulados o dispersos en el extenso territorio de la República. Sus problemas son nuestros problemas, sus ideales son los nuestros, el ritmo de sus pulsaciones repercute en los instrumentos de precisión de nuestros gabinetes en los cuales se deduce su relación con la vida".

De este modo asegura para la Universidad el mundo de la ciencia, mejor dicho el espíritu del método científico, a la luz de una interpretación argentina del positivismo de su generación, en él altamente espiritualizado, y echa las bases de la concepción de la Universidad —hoy muy en boga— como servicio público. Protegida por esa idea del servicio social y nacional, tomó vuelo en su pensamiento y en su práctica de la Universidad, la necesidad de la extensión universitaria, ligada a su bello sueño de hacer de aquella un vasto hogar científico y moral, acogedor y atrayente para todos los aspirantes al saber y la cultura. Esa extensión no fue concebida por González sólo como el proceso de irradiación de cultura hacia

el medio, o la mera incorporación del público a la obra docente y creadora de la Universidad. La vio, sobre todo, como la "participación" que se logra por la enseñanza y la instrucción recíproca de estudiantes y profesores, como la "coparticipación" de los grados inferiores con los superiores, la vinculación entre las Facultades, la intercomunicación de las ciencias, la interdocencia y la cooperación interuniversitaria. Todavía fue más lejos, ya que por esa vía extensiva proponía la solución al problema tan actual de la difusión masiva del saber más elevado y el del acceso de todos a la cultura superior. Su criterio es aquí tan amplio, que tal vez asombre a muchos de los que aún quieren impedir en las Universidades la discusión y el análisis de todas las ideas. La Universidad gonzaliana no es una Universidad partidista, ya que, por su misma esencia, no puede ser "tradicionalista, socialista, anarquista o sectaria en sentido alguno de la religión y la política". No es una Universidad militante, sino participante, capaz incluso de promover el cambio por el solo hecho de cumplir con lo que expresamente le corresponde y como le corresponde. Lo expresó con toda claridad: "Al abrir sus puertas a la instrucción de la clase obrera, las Universidades realizan una función humanitaria, sin cuidarse de que de ella pueda surgir mañana una revolución en el orden de los principios o fórmulas establecidas, tanto menos cuanto que es universal el hecho de que cada descubrimiento fundamental de la ciencia es el punto de partida de una nueva revolución en el orden de las ideas, de las instituciones y de las cosas".

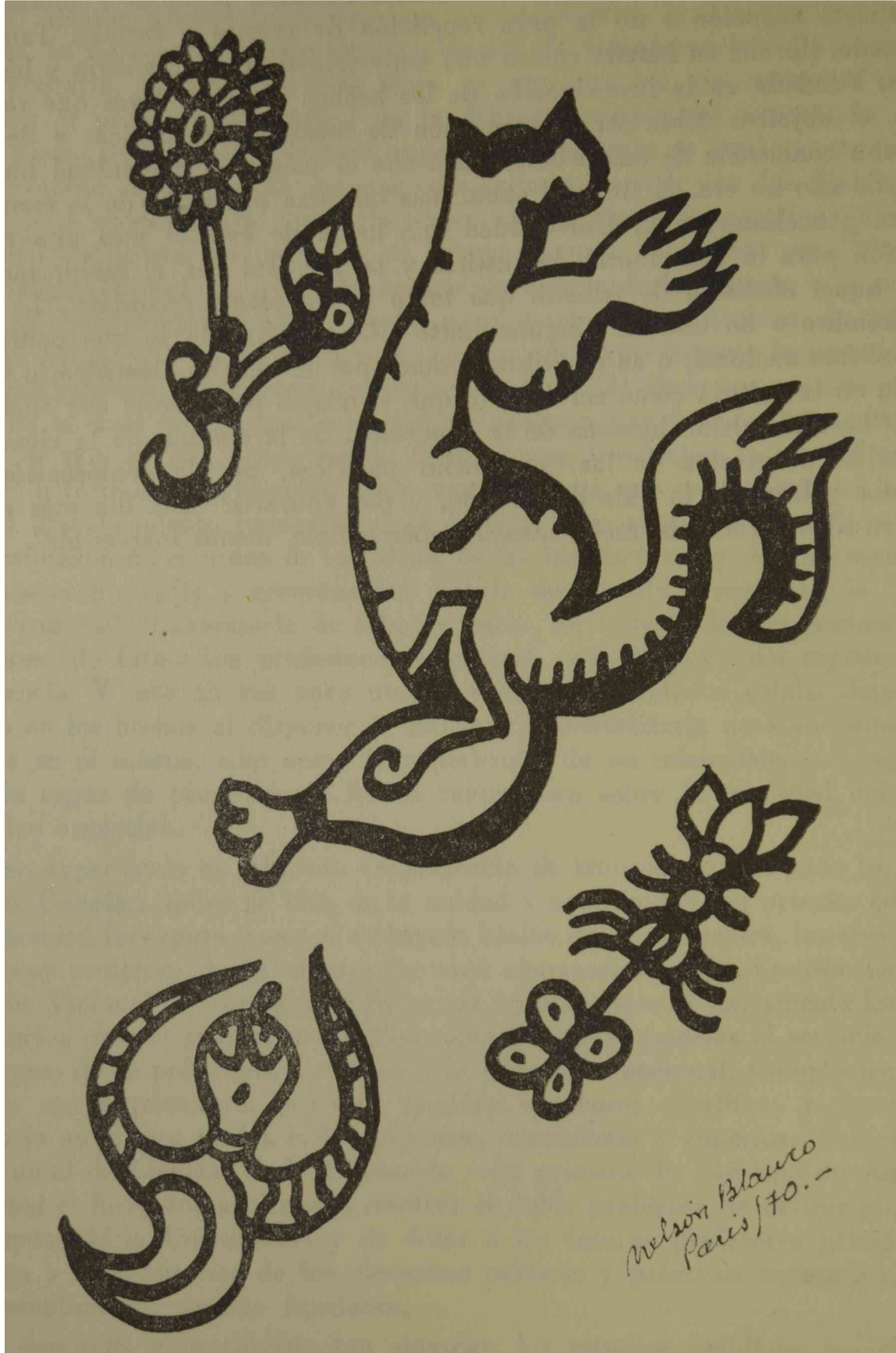
Concepción amplia y generosa que habría de llevarlo a construir la "Universidad-laboratorio". Laboratorio de saber y hacer, de síntesis del pensamiento y sus aplicaciones, de formación profesional y general, con el apoyo del espíritu crítico de la ciencia. Y esto no fue pura utopía, porque el fundador estaba dispuesto a probarlo en los hechos al disponer la estructura universitaria no sólo como un laboratorio en sí misma, sino como la experiencia de un microsistema completo de educación capaz de proyectar su fuerza renovadora sobre la totalidad del sistema pedagógico argentino.

Como experiencia en pequeño (experiencia de laboratorio) de todo un sistema educativo, González aplicó su idea de la unidad y continuidad del proceso educativo. Su Universidad incorpora, como el triángulo básico de su estructura, los tres estadios del proceso evolutivo de la cultura humana sistematizada. La Escuela Graduada, el Colegio Nacional y el Colegio de Señoritas no eran para él únicamente los grados preparatorios para la enseñanza superior, sino institutos modelos al servicio efectivo del progreso de la pedagogía científica y la educación nacional. Complementando y sirviendo esa arquitectura, proyectó también el centro científico y docente que encontraría su clínica en los ciclos primario, secundario y superior. Nos referimos a la Facultad de Ciencias de la Educación —la primera de este tipo en América— con la cual el fundador aspiraba a resolver el doble problema de definir el carácter experimental de la Universidad y de dotar a los futuros profesores primarios, secundarios y universitarios de los elementos teóricos y prácticos necesarios para el cabal cumplimiento de sus funciones.

No descuidó, el positivista tan singular, los estudios jurídicos, sociales, filosóficos y literarios. A estos dos últimos los ubicó primero en la Facultad de Derecho, para después integrarlos (1914) en la Facultad de Ciencias de la Educación. La misma Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales tenía para él el significado muy especial de un centro que, además de dedicarse al estudio de las leyes con-

vencionales, debía preocuparse por la exploración de las condiciones ocultas que labran los organismos por debajo de las normas materiales del derecho escrito. En otras palabras: el estudio de las ciencias sociales, políticas y morales, en su más estricta acepción y no la pura repetición de recetas y formas. También por ese costado, libraba su batalla contra una Universidad de metodología y hábitos verbalistas. Fundada en la investigación de los hechos y de las leyes que regulan los hechos, el objetivo debía ser la formación de mentalidades críticas y de hombres libres con conciencia de sus deberes para con el país y la comunidad humana.

Todo ello no era, al fin y al cabo, más que una expresión de la esencia de la doctrina gonzaliana de la Universidad que hacía de ésta el más alto núcleo de educación para la vida moral, la justicia y la paz. Tal vez, el mejor medio para aplicar aquel aforismo de Alberdi que tanto le complacía recordar: "La paz está en el hombre o no está en ninguna parte". O, sintetizando lo que podría ser su universalismo nacional, o su equilibrado amor por el espíritu científico, o su segura creencia en la cultura como servicio, lo que él mismo pudo decir con su levantada prosa: "La alta misión humana de la educación, de la cultura, de la ciencia, es la elaboración progresiva de las conciencias pacíficas, por la comprensión de los principios y leyes de la vida del mundo, y por convertir cada día más esta aspiración en algo menos abstracto, menos imperceptible, menos inaccesible".



Figuras y flores (Dibujo, 1970). por NELSON BLANCO



TESTIMONIOS

★ ALBERTO N. DELMAR. Médico neurólogo. Nacido en La Plata. Es jefe de consultorio externo de clínica neurológica del hospital "Teodoro Alvarez" y del servicio de neurología y psiquiatría del Policlínico Central del Instituto de Obras Social del Ejército. Ejerce la docencia en la Universidad Argentina John F. Kennedy. Ha dictado cursos para graduados en las facultades de medicina de La Plata, Buenos Aires, Córdoba y Montevideo; y conferencias en las universidades de California (Minnesota), Asunción (Paraguay) y Lima (Perú), y en la Clínica Mayo (Rochester, EE.UU.). Es autor de numerosos trabajos sobre temas de su especialidad. Obtuvo los premios "Mariano R. Castex", de la Academia Nacional de Medicina, y "Xavier Vilanova", de la Sociedad Argentina de Dermatología. Ha escrito ensayos de carácter literario y versos.

★ AMELIA SÁNCHEZ GARRIDO. Profesora de letras. Nacida en La Plata. Graduada en la Facultad de Humanidades de la Universidad de La Plata, donde fue profesora adjunta de introducción a la literatura. Ejerció la docencia en el Colegio Nacional de la Universidad de La Plata y en la Escuela Normal N° 2 de La Plata. Profesora en el Instituto de Orientación Docente del Ministerio de Educación de la provincia de Buenos Aires. Autora de "La lengua materna en la escuela secundaria" (EUDEBA, 1962) y de diversos trabajos, especialmente sobre teatro. Hizo crítica bibliográfica en el diario "La Prensa" (Buenos Aires) y tradujo para editoriales varios libros sobre temas literarios.

★ NOEL H. SBARRA. Médico pediatra e higienista. Nacido en La Plata, en cuya Universidad se graduó. Ha sido por casi treinta años médico y director de la Casa Cuna de La Plata. Ejerció la docencia en el Colegio Nacional y en diversos institutos técnicos. Organizador y director de la "Revista de la Universidad". Ha sido o es director de diversas publicaciones médicas. Obtuvo los premios "Dr. Fernando Schweitzer", de pediatría (1950) y "Dr. Boris Rothman", de nutrición (1964). Es autor de medio centenar de trabajos de pediatría y medicina social; asimismo de artículos sobre temas de arte y literatura, y de los libros "Historia del alambrado en la Argentina" (Raigal 1955; EUDEBA, 1964) e "Historia de las aguadas y el molino" (1961), que mereció un premio regional de la especialidad otorgado por la Dirección de Cultura de la Nación.

★ CARLOS ANTONIO MONCAUT. Investigador de temas vinculados a la historia de la vida rural bonaerense. Nacido en La Plata. Ha publicado "Viaje del vapor Río Salado del Sur, de Buenos Aires a Chascomús en 1857" (1957); "Reminiscencias del gaucho Guillermo Enrique Hudson y breviarío de sus pájaros del Plata" (1961), que mereció ese año la Faja de Honor de la Sociedad de Escritores de la provincia de Buenos Aires, y "Biografía del Salado" (1966), que obtuvo igual distinción en 1967. Tiene en preparación "Bosquejos históricos del pago de la Magdalena" y una bibliografía de viajeros extranjeros que visitaron la provincia de Buenos Aires en el siglo XIX. Asiduo colaborador del diario "El Día", de La Plata.

VIAJES ~ CRÓNICAS

SEMBLANZAS ~ EVOCACIONES

PAPELES DE ARCHIVO

Alberto Delmar

LA OREJA DE VAN GOGH

SORROW is better than laughter” (la tristeza es mejor que la risa). “Sorrow is better than joy”: la tristeza es mejor que la dicha. Lo había escrito en sus sermones cuando predicaba en inglés.

Sin embargo, escapaba del negro sol de la melancolía.

Había vivido casi treinta y cinco años sin conocer nada mejor que sacrificarse. “Se vuelve estúpido a fuerza de piedad”... “Me he desayunado con un pedazo de pan seco y un vaso de cerveza; éste es un medio recomendado por Dickens a los que están a punto del suicidio, como particularmente indicado para apartarlos de ese proyecto por algún tiempo todavía”... “Tú sabes bien que una de las raíces de las verdades esenciales del Evangelio, sino de toda la Biblia, es: *Por las tinieblas a la luz*”...

Nadie lo había tomado en serio, excepto Théo (no solamente entrañable hermano sino también su mayor comunicación) y los sufridos mineros del Borinage.

No obstante, “el ensayo realizado al aceptar los servicios de un joven holandés, el Sr. Vincent Van Gogh,



Sorrow (Tristeza), por VICENTE VAN GOGH

que se creía llamado a evangelizar en el Borinage, no ha dado los resultados que se esperaban. Si a las admiradas cualidades que desplegaba junto a los enfermos y a los heridos, a la abnegación y al espíritu de sacrificio de

Vida y misterio

que ha suministrado numerosas pruebas consagrándoles sus veladas y despojándose por ellos de la mayor parte de sus trajes y de su ropa interior, se hubiera unido al don de la palabra, indispensable a quien está colocado a la cabeza de una congregación, el Sr. Van Gogh hubiera sido ciertamente un evangelista perfecto... es evidente que la ausencia de ciertas cualidades puede tornar defectuoso el ejercicio de la principal función del evangelista... una vez expirado el plazo de ensayo —unos cuantos meses— ha sido preciso renunciar a la idea de conservarlo más largo tiempo”.

Sobre esto se refirió después con desdén: “Has de saber que con los evangelistas ocurre lo mismo que con los artistas. Hay una vieja escuela académica, a menudo execrable, tiránica, en fin, la abominación más desolada: hombres que tienen como una coraza, como una armadura de acero de prejuicios y de convenciones y que están a la cabeza de los asuntos, disponen de los puestos, y por un *sistema de circunloquios*, tratan de mantener a sus protegidos y de excluir de allí al *hombre natural*”.

Pero... qué importaba todo si vivir es mucho más penoso aún que morir como tres años antes dijera ante el padre muerto y muerto tuvo otro hermano al nacer (quizá intuyó la muerte del otro hermano loco) y muertos le hubieron de parecer los parientes maternos en sus ataques de epilepsia.

“La miseria no acabará jamás” guarda para sentenciar a su hermano Théo pocos momentos antes de su propia muerte. ¿Cómo escapar, por ahora, de esta enorme pena? Escapar del fracaso con Ursula Loyer, *el ángel de los bebés* que se rió de su cortedad; del despido de su empleo de la casa Gos-

pil cuyos nuevos dueños no habían entendido sus extravagancias como declarar en plena tarea que el comercio de las obras de arte no era más que una forma de robo organizado, ni que se los plante sin permiso para viajar a Etten a ver a sus padres; de la nueva frustración amorosa con su prima K..., joven, viuda y austera que también lo rechaza; de otros empleos y carreras; de la burla por sus rarezas, gesticulaciones y excentricidades.

Por ejemplo, nadie había comprendido por qué era capaz de recoger del suelo una oruga y dejarla después sobre la corteza de un árbol. “Cualquier cosa que emprenda Vincent siempre he temido que lo comprometa y lo quiebre todo por su rareza, por sus concepciones extraordinarias de la vida”. Era un juicio de la madre.

“Estoy en un callejón sin salida...” Sin embargo, “nosotros los chiflados gozamos al menos con los ojos, ¿no es cierto? ¡Ay!, la naturaleza se moldea sobre el animal, y nuestros cuerpos son despreciables y una pesada carga a veces. Pero desde Giotto, sufrido personaje, la cosa ocurre así. ¡Ah, que goce para los ojos, a pesar de todo, y qué risa la risa desdentada de Rembrandt, con la cabeza envuelta en un lienzo y la paleta en la mano...!”

Esta “aceleración” lo defiende de la melancolía y hasta del rigor del invierno. Es muy probable que no sintiese —o no le importase— cómo calaba el frío del invierno parisién en aquel 21 de febrero de 1888. Se dirigía presuroso a la estación de ferrocarril pensando en algo mucho más cálido, casi en un fuego, en el verdadero sol.

Apenas si había tenido tiempo para dejarle unas líneas a Théo a quien no se atrevió a confiar su proyecto cuando dos tardes antes fueron juntos a un concierto wagneriano. Pero debe haber

esbozado una sonrisa al recordar su esfuerzo fuera de lo habitual para ordenar y limpiar el taller precediendo al mensaje que dejó sobre una mesa.

Cuando la locomotora arranca vías al sur ya siente con el impulso de los émbolos, el ruido del pujante vapor y el creciente deslizar de las ruedas que en los caracoles de sus oídos y al compás de la rugiente máquina suenan las palabras claves de su propio motor: "vite, vite, vite et pressé... comme le moissonneur qui se tait sous le soleil ardent, se concentrant pour en abattre"...

No importa que en Arlés esté nevando. Vincent encuentra el rojo entre los viñedos y el lila en las montañas. Los paisajes en la nieve son para él "justo como los paisajes invernales que los japoneses han hecho".

Mientras espera el fuego del sol escribe feliz a su hermano. "Tú sabes, me siento en el Japón".

Detrás de la nieve venía el sol y, como Icaro, Vincent se sintió atraído y atrapado. Al principio, se instala en el hotel-restaurant Carrel, situado en la calle Caballería, pero al poco tiempo se muda al número 2 de la plaza Lamartine, desde donde se dominan las antiguas fortificaciones y la puerta principal de la ciudad. "Estoy en el colmo de la dicha" —escribe seducido por la Provenza griega— y reparte su tiempo entre la casa, la campiña, el trabajo incesante bajo el ardiente sol, el café nocturno en el que se entrega al ajeno, el restaurante Carrel y los "burdeles de zuavos", donde concurre asiduamente. Pero en todas partes descubre colores que pocos ven: "Ayer he visto aquí un burdel en día domingo —sin contar los demás días—, una gran sala enjalbegada de cal azulosa como una escuela de aldea. Hay una cincuentena de militares rojos y de burgueses ne-

gros, con rostros de un magnífico amarillo naranja (¡qué tonos tienen las caras aquí!). Las mujeres, en azul celeste o bermellón, cuanto hay de más afirmado y más chillón. Y todo iluminado de amarillo..." Y refiriéndose al dormitorio que por el color de los muebles que también pintó vino en llamarse la "pieza amarilla": "Aquí el color es el único que tiene que hacer las cosas, dando por su simplificación un estilo más acentuado a los objetos, y sugiriendo el *reposo* o el *sueño* en general..."

Sobre la pared ha escrito: "Soy Espíritu Santo, Soy sano de espíritu."

Una voz parece susurrarle: "Hay que apurar, Vincent"... Parece la voz del hermano muerto, la del padre muerto, la del hermano loco, quizá la voz de las burlas, pero es también la voz de todo lo que ha internalizado, la introyección de las frustraciones. Y pinta de la mañana a la noche, con la luz del sol o con las velas que enciende sobre su sombrero y no se cansa y no duerme y fuma una pipa tras otra. Es capaz de mantenerse hasta cuatro días con un mendrugo de pan...

Tras largas jornadas de trabajo se divierte con el ajeno y las rameras de las casas públicas. Entre marzo y diciembre iba a pintar más de ciento noventa telas y ejecutar más de cien dibujos y escribir más de cien cartas ilustradas con dibujos y croquis. Era la apoteosis del exceso, en cuyos intervalos demostraba excentricidad o inmensa lucidez. Los sacudimientos que surgen durante sus crisis, que ya se perfilan, le piden compensación por el trabajo y aquí se inicia la espiral de su psicosis en la que alternan la actividad maníaca, las obsesiones, las fobias y la depresión de los autorreproches.

Ahora espera a Gauguin a quien ha-

Vida y misterio

bía invitado, mejor dicho suplicado, que viniese poniendo en marcha uno de sus sueños: levantar en Arlés un hogar de artistas geniales y pobres, una hermandad, una comunidad maravillosa. Reiteradamente Vincent le había escrito sobre el paisaje atractivo y variado y sobre el bajo costo de la vida en el mediodía francés. Y Gauguin, que estaba en Bretaña, tenía deudas. Además, Gauguin y Vincent estaban representados por el mismo agente de ventas: Théo Van Gogh.

Gauguin llega a mediados de octubre y todo sucederá con rapidez de caleidoscopio. Cuando llega a la casa, Gauguin critica la suciedad del taller instalado en la planta baja y apenas si da las gracias a su amigo por el cuarto que le había preparado gastando sus últimos francos en la compra de un sillón para el huésped.

El ex empleado de banco hace una rápida limpieza, ordena todo a su modo, establece una efectiva y práctica administración, cocina estupendamente y deslumbra con su presencia en el café nocturno y en el lupanar ante los ojos estupefactos de su amigo que escribe a Théo: "Ahora oso, por fin, respirar... Gauguin es asombroso como hombre. No se apura y esperará aquí muy tranquilo, trabajando al mismo tiempo y esperando el buen momento de dar un inmenso paso hacia adelante."

Pronto estallará la tormenta puesto que la enfermedad iba incluyéndose en su existencia total. Discuten cada vez más y a la superioridad aparente de su amigo reacciona con la blasfemia; y a la contención y la flema con el impulso y la agresividad. Detrás estaban los celos ante Gaby (la única que escuchaba a Vincent en el lupanar) y el fondo verde del ajenjo.

"La discusión es de una *electricidad*

excesiva —escribe Vincent a Théo—, salimos de ella, a veces, con la cabeza fatigada, como una batería eléctrica después de la descarga." Las mayores disputas se refieren al arte. Van Gogh es admirador fácil y generoso de pintores que para el frío y generoso Gauguin no van, ni vienen, ni hacen falta. Gauguin lo explica a su manera: "Vincent y yo —le escribe a Bernard— nos hemos puesto muy poco de acuerdo en general y sobre todo en pintura. El admira a Daudet, a Daubigny, a Ziem y al gran Rousseau, gentes todas que yo no consigo sentir. Por el contrario, detesta a Ingres, a Rafael y a Degas, todas gentes a las que yo admiro. El es romántico, y yo estoy fijo más bien en un estado primitivo."

Después de la visita al museo de Montpellier chocan agriamente.

Se acerca Navidad. Una noche, poco antes del 24, Gauguin despierta sobresaltado y observa a Vincent que, cerca de él, lo mira como un asesino. ("Oye, Vincent: si no matas al enemigo de afuera tendrás que matar al enemigo de adentro", debe haberle dicho la voz que le susurra con más frecuencia.)

Pero ahora Gauguin está incorporado frente a él y, autoritariamente, lo increpa. (Vincent baja la mirada, agacha la cabeza y se vuelve a acostar mansamente, como un animalito.)

En un "*intervalo lúcido*" Vincent recordará después su estado de aquellos días al referirse al retrato que le pintó su amigo: "Sí, soy yo, pero habiéndome vuelto loco."

El 24 de diciembre, Nochebuena, están bebiendo ajenjo en el pequeño café de la plaza Lamartine. En un raptó, Van Gogh arroja el vaso a la cabeza de su amigo, que en rápido movimiento consigue esquivarlo. Sin decir nada, Vincent abandona de in-

mediato el café, regresa a su casa y se duerme profundamente.

(“Es Navidad, Vincent... ¿No te parece propicio para pedir disculpas a tu compañero?... ¿Por qué no tratas de calmarte?... ¿O tienes motivos?...”) Todo ha sido una confusión... una de tantas... quizá todo el mundo tenga un día neurosis, baile de San Vito o cualquier otra cosa, pero, ¿el contraveneno no existe en Delacroix, en Berlioz y en Wagner?

Gauguin lo perdona, pero le anuncia su próximo regreso a París. Vincent está profundamente abatido: sus ruegos y explicaciones han sido totalmente inútiles.

Por la noche, después de la comida, Gauguin pretexta un paseo y sale a caminar. Apenas ha recorrido unos metros y oye —o adivina— los rápidos pasos de Van Gogh.

De pronto da media vuelta para atajar con la actitud y la mirada a Vincent, quien se abalanza portando una navaja. (“Si no matas al enemigo de afuera...”)

Basta un grito de orden y Vincent emprende la vuelta. (“Ahora tienes que matar algo tuyo... una parte por el todo... las voces de la burla entran por la oreja... yo mismo penetro por ella a tu cerebro... la oreja, Vincent... la oreja...”)

Una parte por el todo. El lóbulo de la oreja izquierda y no toda la oreja. (“Una parte y no todo tú.”)

Era el deseo de seguir oyendo. La voz —como la oreja— era parte de él mismo. Según contaron después, dado el tajo, corrió al lupanar y entregó a Gaby un sobre que contenía el trofeo. El toro era él mismo. “Este es un recuerdo mío: guárdalo preciosamente.” Gaby, que probablemente representó sin saberlo a la madre de Vincent como receptora de la ofrenda, se desmayó al abrirlo, y en el lupanar lo recordaron por años.*

Vincent no pudo detener la hemorragia. Lo invade lentamente el sopor, como el sol de diciembre a la ciudad. Cuando Gauguin, que por precaución había dormido en un hotel, regresa a la “Casa Amarilla” y encuentra mucha gente: excitación afuera y calma adentro: “—Está muerto —le responde el comisario—. Venga a ver su obra...”

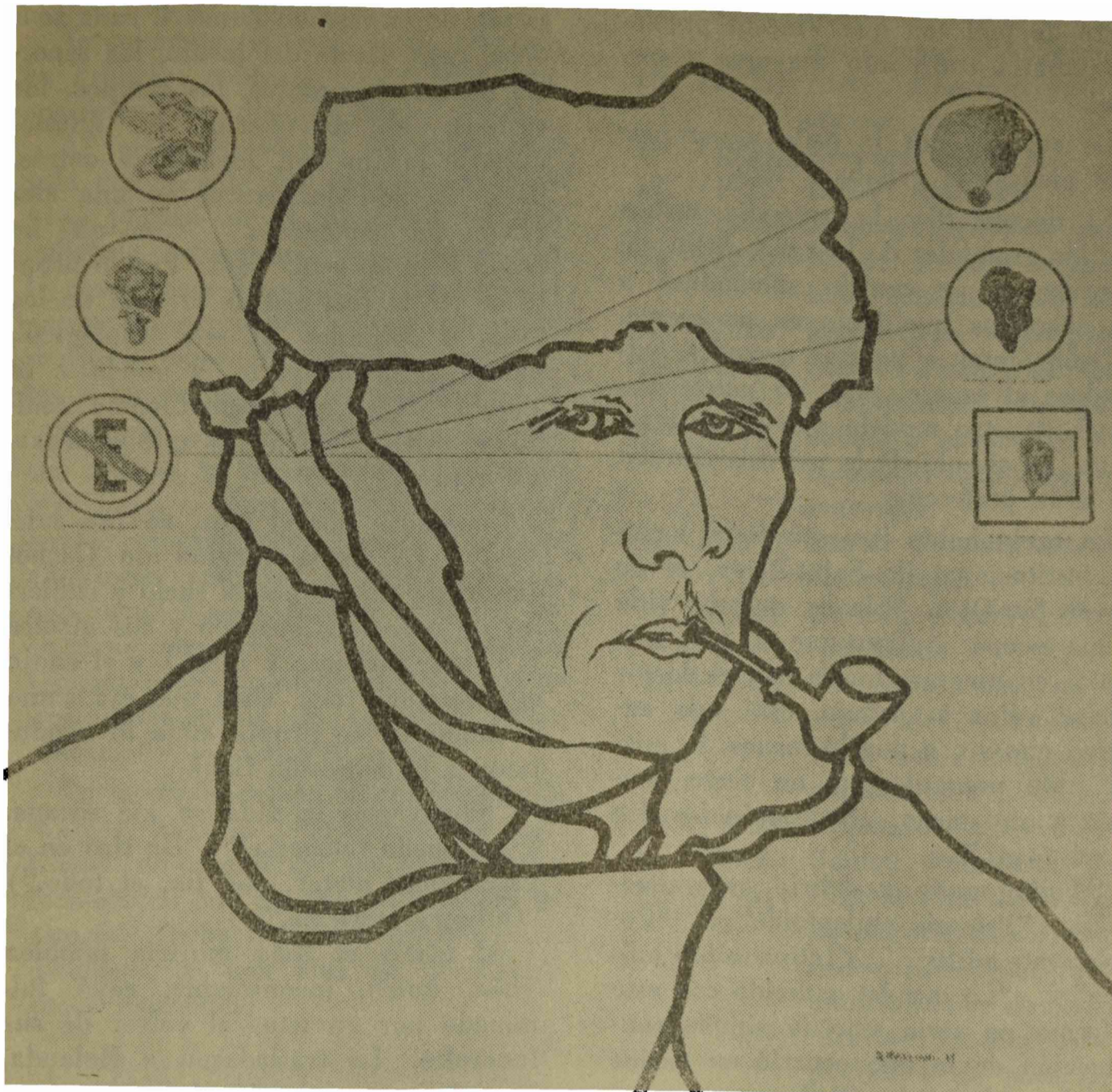
—¿Mi obra?...

—Sí, usted lo ha matado.

Gauguin da explicaciones y suben al cuarto. Vincent, con la cabeza envuelta en paños rojos de sangre parece muerto. Gauguin lo palpa y lo encuentra aún caliente. Se tranquiliza él mismo y el ambiente. “—Si pregunta por mí, dígame que me he marchado a París, pues mi presencia podría serle funesta.”

Vincent sale después del ayer del sueño, pide su pipa y fuma tranquilamente. Con grandeza de alma disculpará tiempo más tarde al huidizo Paul:

* El artista platense Hugo De Marziani ha interpretado con fina ironía el “asunto de la oreja de van Gogh” en el dibujo coloreado que ilustra estas páginas y que por razones técnicas sólo se puede apreciar aquí en negro y grises. Sobre un dibujo sugerido por el autorretrato de Vincent van Gogh y a partir de la oreja derecha, la del corte, sobre la que se ve la señal de tránsito de “Prohibido estacionar”, el artista ha tendido varias líneas que terminan en una imagen referida a esa curiosa automutilación, sobre la que pretendemos fundamentar en este trabajo, siquiera sea simbólicamente, un diagnóstico retrospectivo de la afección sufrida por van Gogh. Debajo de cada imagen ha puesto una breve leyenda, que a causa de la reducción (la tela tiene 0,60×0,60 m) no se alcanza a leer, y que dicen: (a la derecha): *Ofrenda para Gaby y La oreja voló...* (a la izquierda): *Mostrario de orejas, La “oreja negra” de van Gogh y Diapositiva de una oreja.*



La oreja de van Gogh (Dibujo, 1970), por HUGO DE MARZIANI

“El y yo seguimos siendo amigos, se lo aseguro, pero quizá no ignore usted que yo estoy enfermo y he tenido más de una vez crisis nerviosas graves y delirio. Eso ha sido causa de que debiendo internarme en un asilo de alienados, nos hayamos separado él y yo... El continúa luchando, y solo o casi solo, como valiente que es... Pues, a mi juicio, Gauguin vale más como hombre que como artista...”

El herido Vincent fue trasladado al hospital —seguramente contra su voluntad—, allí se excitó y debió ser re-

cluido en una celda. La oreja pasó de manos de Gaby al comisario y de éste al doctor Rey, el médico interno que había de asistir a Vincent en el hospital de Arlés.

El trozo de la mutilación estuvo algunos meses en un frasco de alcohol hasta que un enfermero lo arrojó a la basura.

Théo, que llamado por Gauguin, había venido de inmediato, hizo lo que pudo en ayuda de Vincent. Pero todo fue en vano. La oreja inició el exterior, el simbolismo de la locura. El

gorro de piel con que Vincent pretendía tajarla trajo aún mayores sospechas.

Lo seguían por la calle y arrojándole piedras le gritaban "loco"...

El doctor Rey lo entendía menos que los grandules de la calle. Arlés comenzaba a perseguirlo sumándose a los enemigos que tenía en su mente.

Debe pintar a puertas cerradas, mirándose al espejo, pues no puede disponer de otro modelo que su autorretrato. El círculo de la psicosis cerraba así a la perfección.

La oreja había inaugurado el camino institucional de Saint-Remy, el de Auvers-Sur-Oise. "Siento que la vida se me escapa... Creo que no se puede contar en ninguna forma con el doctor Gachet. Por lo pronto, está más enfermo que yo, o por lo menos, lo mismo. Me pregunto: si un ciego conduce a otro ciego, ¿no caerán los dos en el foso?"

"Manía aguda y delirio generalizado"... "Psicosis epileptoide"... "Posiblemente sífilis"... "Intoxicación crónica"... "Lo que ha ocurrido con este enfermo no sería sino la simple continuación de lo que ocurrió en varios miembros de su familia"...

Mientras se agregaban estas notas a las historias clínicas, Vincent sumaba nuevas ternuras: "Una carta de hermano, no de loco..." "Durante mi enfermedad he vuelto a ver cada habi-

tación de la casa de Zundert, cada sendero, cada planta del jardín, los aspectos de los alrededores, los campos, los vecinos, el cementerio, la iglesia, nuestro jardín con legumbres detrás, hasta el nido de urracas en una alta acacia del cementerio." "Creo que he hecho bien en venir aquí. Por lo pronto al ver la realidad de la vida de los locos o chiflados en este 'zoológico', pierdo el temor vago, el miedo a la 'cosa'... Una enfermedad como cualquier otra..." "No hay que guardarme rencor."

Una parte por el todo no fue suficiente. La incomprensión de Gachet que había dejado por el suelo y cubiertos de polvo sus cuadros y sus afectos ("es muy nervioso y raro") y el enojo circunstancial con Théo que era como lo mejor de su propia alma lo condujeron a la depresión final.

"Siento que la vida se me escapa. Y no puedo retenerla." ("Un tiro en el pecho para matar, por fin, el todo.") "Quisiera morirme."

Al matar el todo moriría también Théo, quien, inconsolable, cayó fulminado por un ictus al volver de sus funerales. Lo trasladaron a Holanda, hemipléjico, y partió definitivamente meses más tarde.

La oreja los siguió uniendo aún en la muerte. Descansan uno junto a otro cerca de los amarillos girasoles en el cementerio Auvers.

A D D E N D A

¿La automutilación de la oreja puede fundamentar, siquiera simbólicamente, un diagnóstico retrospectivo sobre la afección sufrida por Van Gogh? Cuesta mucho admitirlo con rigor científico.

La primera dificultad surge por la

certeza o el equívoco de las fuentes de referencias en cuanto a la documentación clínica existente.

Por otra parte, aun cuando se arribe a un diagnóstico, éste sólo trasuntaría una imagen del sufrimiento moral y físico de Van Gogh.

Vida y misterio

Fue tratado como epiléptico.

Actualmente, autores como Gastaut, en Francia; y Monti, en la Argentina, sostienen ese diagnóstico.

A juicio de Monti, la explicación más convincente del período expresionista podría ser el desarrollo de una epilepsia psicomotriz o sensorial con la emergencia del episodio de la oreja como la exteriorización de un automatismo entre los ataques recidivantes y los períodos de confusión.

Cuando en aquellas circunstancias sus amigos lo encontraron sangrando, Van Gogh se mostró indiferente sin recordar aparentemente nada. Las alucinaciones auditivas y la vivencia de que en un ataque parecía "como si me cortaran una oreja", inclinan tanto a Gastaut como a Monti, a los respectivos diagnósticos de epilepsia psicosensorial y psicomotriz.

En la documentada recapitulación de Marcos Victoria (*Psicografía de Van Gogh*) se enumeran los diagnósticos formulados por destacados hombres de ciencia. Dicha lista, que considera incompleta, da una idea de las dificultades existentes:

1. (1918) Schilder: *Esquizofrenia*.
2. (1921) y (1922) Birnbaum: *Epilepsia*.
3. (1922) y (1926) Jaspers: *Esquizofrenia. Parálisis general (?)*
4. (1922) Bychowsky: *Demencia precoz*.
5. (1923) Dupinet: *Meningoencefalitis luética*.
6. (1923) Verberg: *Ataques conexos con la esquizofrenia*.
7. (1924) Westerman-Holstijn: *Esquizofrenia*.
8. (1924) Vinchon: *Psicosis de agotamiento por gran impulso creador*.
9. (1924) Schilder: *Duda entre esquizofrenia y epilepsia*.
10. (1925) Riese: *Esquizofrenia, con algunas dudas*.
11. (1926) Evensen: *Epilepsia*.
12. (1926) Leroy: *Epilepsia*.
13. (1926) Thubler: *Epilepsia frustra*.
14. (1926) Riese: *Estados crepusculares episódicos de Kleist*.
15. (1926) Mayer-Grosz: *Epilepsia*.
16. (1927) Storch: *Psicosis atípica de componentes heterogéneos debida a elementos constitucionales epilépticos y esquizoides*.
17. (1927) Stertz: *Psicosis alucinatoria en fases*.
18. (1928) Doiteau y Leroy: *Psicosis epileptoide*.
19. (1930) Prinzhord: *Caso no ordinario de insania*. (En 1923 había diagnosticado esquizofrenia).
20. (1930) Kopman: *Epilepsia*.
21. (1930) Bolten: *Psicopatía*.
22. (1931) Hutter: *Con dudas: psicosis degenerativa y también dudas, psicopatía, reacción esquizofrénica de Kahn*.
23. (1931) Meerloo: *El diagnóstico es dudoso y de poca importancia*.
24. (1932) Minkowska: *Epilepsia*.
25. (—) Bader: *Estados crepusculares episódicos, depresiones y, con dudas, tumor cerebral*.
26. (1935) Lange-Eichbaum: *Diagnóstico aparentemente imposible. Disposición esquizoide y epileptoide activada por lúes. Con dudas*.
27. (1937) Rose y Manheim: *Esquizofrenia con fases*.
28. (1940) Kerschbaumer: *Esquizofrenia de tipo probablemente paranoide*.

29. (1941) G. Kraus: *Ataques psicogénicos sobre base psicopática*.
30. (1963) Ursi y Molinari (argentinos): *Psicosis epileptoide*.

Los diagnósticos de epilepsia y esquizofrenia suman el 60 % de las opiniones. Aunque al diagnóstico de esquizofrenia se adhieren nada menos que Jaspers y Schilder, para Marcos Victoria la más seria objeción de dicho diagnóstico es la lectura del epistolario completo, puesto que tanto su lucidez asombrosa como el razonable condicionamiento a la realidad, así como también el sentido crítico a las vivencias mórbidas y, más aún, la recuperación casi instantánea después de los episodios, no corresponden a esa psicosis. “¿Qué esquizofrénico —se pregunta Marcos Victoria— pide excusas a Gauguin; a Rachel (Gaby), la prostituta a quien llevó el fragmento de la oreja; al enfermero de Saint-Ramy después de la patada, como lo hizo él?”. La ausencia total de deterioración hasta el final, de catotomía, de estupor, de estereotipia, de automatismo mental, de la pérdida de contacto con la realidad, son —para Marcos Victoria— elementos más que importantes para rechazar el diagnóstico y agrega: “Piénsese que un día antes de morir se niega a dar la dirección de su hermano en París para evitarle disgustos”.

Fuera de los períodos de confusión no hay en Van Gogh incoherencia ni vacío intelectual.

Finalmente la expresividad. su capacidad de conmover, su plétora de motivos humanitarios, históricos, religiosos y hasta científicos que dirigen su representación de las cosas, junto con otros argumentos con los factores constitucionales, aseveran dicho juicio crítico.

Quienes deseen reconstruir la historia clínica de Van Gogh, deberán consultar también el documentado trabajo de los Dres. Leroy y Doiteau. El primero fue director del hospicio Saint-Remy y revisó detenidamente todos los registros y libros que después expuso en París en 1938.

Estos autores no hablan de verdadera epilepsia, sino de “psicosis epileptoide” en la cual los habituales ataques de epilepsia son suplantados por estados confusionales, crepusculares, de carácter episódicos.

Dichos psiquiatras reunieron los siguientes antecedentes hereditarios y personales.

Antecedentes hereditarios: “artritismo ancestral (casi puede decirse nacional). Sífilis posible (el padre muere repentinamente a los 63 años, el hermano mayor nace muerto, el hermano menor muere alienado). Epilepsia incontestable del lado materno.

Antecedentes personales: Algunos estigmas físicos de degeneración (rasgos en hachazo, asimetría facial ligera, ligera deformación craneana, etc.). Constitución mental epiléptica (irritabilidad, insociabilidad, impulsividad, misticismo y altruismo desordenados).

Causas coadyuvantes: Posible sífilis personal, cafeísmo, tabaquismo, alcoholismo relativo, estado de desnutrición consecutivo a la miseria, “surmenage” físico y mental.

Entre los antecedentes personales tienen especial significación la posibilidad de una lúes y los excesos alcohólicos.

El concubinato con una prostituta, que fue su modelo para el tema de la tristeza (“Sorrow”) y su frecuente concurrencia a los prostíbulos, pudo haber culminado la sífilis en una parálisis general progresiva de tipo mixto en cuanto a su expresión psíquica:

Vida y misterio

“una comunidad de artistas de Arlés” (expansivo); episodios de agresividad contra terceros y contra sí (agitado) y “quisiera morirme” (depresivo). La indudable influencia del ajenjo configura un factor de gran importancia.

Psiquiatras y neurólogos tratan de descifrar el enigma de la psicopatología de Van Gogh. Dentro y fuera de la lista de diagnósticos citados resumiremos:

Epilepsia: Birnbaum; Evensen; Koopan; Minkowska; Mayer-Grosz; Gastaut y Monti.

Esquizofrenia: Jaspers; Westerman-Holstijn; Prinzhord y Schilder.

Otros han emitido diagnósticos más complejos: Riese hablaba de “estados crepusculares episódicos”. Langer-Eichbaum, de “disposición esquizoide y epileptoide con activación luética”.

Dupinet: “Meningoencefalitis luética”.

Storch: “Psicosis atípica de construcción heterogénea de elementos de tendencia epiléptica y esquizofrénica”.

Stertz: “Psicosis alucinatorias en fases”.

Kerschbaumer: Esquizofrenia de tipo probablemente paranoide”.

El argentino Pereyra Käfer nos ha manifestado personalmente su diagnóstico de “psicosis maniaco-depresiva”. Hemos estudiado su argumentación y mucho la compartimos. Esta entidad mórbida puede cursar al margen de la enfermedad somática o de la acción tóxica. Su origen es psicogenético y aparece como una reacción ante situaciones ambientales inaceptables o conflictos indebidamente elaborados. Constituyen una forma desordenada del funcionamiento de la psique, no terminan en deterioro mental (Van Gogh no lo tuvo), a diferencia de la epilepsia incontrolada.

En la psicosis maniaco-depresiva la supresión de la actividad mental no es permanente y cuando las anomalías desaparecen, la actividad psíquica queda intacta.

Las psicosis maniaco-depresivas se caracterizan por alteraciones intensas del humor. En la exaltación afectiva o “manía” campea la euforia, el optimismo, la expansión y la actividad.

La depresión, en cambio, puede conducir al suicidio. Otro elemento importante es la tendencia a la evolución recurrente y Van Gogh tuvo remisiones y recidivas.

Hay una constitución irritable e inestable que tiene el antecedente de una falta de educación sana en las primeras edades o una educación errónea que predispone a los problemas psicológicos. De sus formas clínicas la denominada “mixta” se acerca mucho al padecimiento descripto.

De cualquier modo, en las cartas de Vincent, que para Merloo, psicoanalista de Nueva York, son “la más rica documentación psiquiátrica de nuestro tiempo”, se revelan complejos de su infancia que floreciendo en un terreno hereditariamente predispuesto para la depresión bastaron —según Mauror— para crear el desequilibrio que caracteriza la enfermedad. Trató de vencer sus complejos y de solucionar sus problemas identificándose con los demás, haciendo suyas las preocupaciones ajenas.

Su mayor comunicación y lo que motivó su vida fue la pintura. Ella fue el mensaje de la grandeza de su alma con su tremenda soledad y su enorme y tierna vida interior poblada de quimeras. Con su mundo de increíbles colores, logró medir la infinita distancia que nos separa del universo y de los astros.

Amelia Sánchez Garrido

“...PERO SARAH HA VISTO LA PLATA”



Noche de estreno (1890)

DESDE julio a agosto de 1886 Buenos Aires ve prestigiada su temporada teatral con la presencia de Sarah Bernhardt,¹ en gira triunfal por América.

¹ Su verdadero nombre era Henriette-Rosine Bernard (1844-1923).

En su itinerario de actriz visitante, América significaba los succulentos *bordereaux* que le permitían reponerse de las temporadas parisienses, temporadas brillantes que su irreflexiva generosidad y su sentido fastuoso de la puesta en escena volvían ruinosas.

Hacia esa época, la divina Sarah, “reina de la actitud y princesa del gesto”, que diría Rostand, había roto resueltamente con la Comedia Francesa y el repertorio noble compartido con Mounet-Sully, para hacerse la intérprete cabal del “sarduismo” finisecular: la “pieza bien hecha”, de intriga y situaciones, de discusiones brillantes, que iniciara Scribe, y cuyos proveedores principales eran a la sazón, además de Sardou, Dumas (hijo), Feuillet o Meilhac-Halevy.

Las obras de estos autores constituyen, precisamente, el repertorio de esta gira americana de 1886; repertorio que permitía el absoluto lucimiento de la actriz, en total plenitud entonces, con sus invariables vestidos cosidos al cuerpo, de mangas largas hasta la punta de los dedos y una floja cadena en las caderas. No usaba aún la gorguera que

Espejo del tiempo

más tarde le tapaba el cuello hasta la cabellera, ni necesitaba echar mano de la estratagema de mantener alejado a su interlocutor para que no se le notaran las cuerdas del cuello. Tiempo de reinado sin par, de extravagancias y caprichos que empresarios, amigos y admiradores se apresuraban a cumplir.

Buenos Aires hace de su llegada el acontecimiento cultural del año. Basta recorrer los periódicos de esa época, que la han seguido paso a paso desde su salida de París, para asistir al deslumbramiento de la ciudad.

El día de su llegada *Sud América*, por ejemplo, uno de los periódicos cultos, de las cuatro páginas de información que posee dedica una casi íntegramente a celebrarla: aparece su retrato, un artículo firmado por García Merou, otro muy largo en que el articulista se ocupa de su juventud, repertorio y vida en París, cómo estudia sus papeles, Sarah en escena... Mientras permanece en Buenos Aires, el mismo periódico, adelantándose a los estrenos, inserta el día anterior el argumento de la obra que ha de representarse. Un cronista expresamente enviado a París para entrevistar a Sardou, el autor de moda, publica una larga entrevista mientras actúa en la Argentina su intérprete predilecta.

La actriz es "noticia" todos los días, en todos los diarios: Sarah en el Club de Esgrima, Sarah en el río, el hijo, las "toilettes" favoritas. No sabiendo qué regalo original hacerle, de americanos, el diario *El Nacional* inicia una suscripción para comprarle un terreno a orillas del Plata, cuyos títulos de propiedad le serían ofrecidos el día de su beneficio, porque la diva había dicho, con la volubilidad que se le conoce, que acabada su carrera artística buscaría en Buenos Aires el hogar que no

había encontrado en parte alguna de su errante existencia.

Pero estamos en 1886. Buenos Aires se ufana de empezar a ser la gran cosmópolis del sur y de marcar pautas a las otras capitales sudamericanas. Si bien en su acogida a Sarah demuestra estar a tono con los grandes públicos de Londres, Viena o Berlín que la habían aplaudido, también aprovecha esta visita para tomarse el pulso. La crítica de los estrenos, sobre todo, es clave para juzgar una sociedad y un tiempo.

Sarah "se estrenó" —el reflexivo es de época— con *Fedora*, de Sardou. La crítica de *Sud América*, más que la actuación escénica o el valor del texto, se dedica a enjuiciar el duelo Sarah-público. Detalla reacciones de una y otro; cómo la actriz, que parecía dispuesta a brindar una mecanizada interpretación a aquel auditorio que considera entregado de antemano a su fama, debe acudir a todos sus recursos para poder, al fin, conquistarlo. Aprovecha el momento, además, para hacer crónica mundana, elogiando el aspecto del Politeama, lleno ese día de *levitas y galeras* aun en el paraíso, con los palcos atestados de *familias conocidas* y la platea llena de *damas y niñas "habitués" del Colón*. Sucinta síntesis de un Buenos Aires clasista y provinciano aún.

Y si la visita de Sarah sirve a Buenos Aires para aquilatar el valor de su público, le va a dar también argumentos que esgrimir en una áspera y lugareña contienda que hace cuatro años la mantiene en una tensa y recelosa actitud.

Hace cuatro años, por obra y gracia de un gobernante, a pocos kilómetros, también "junto al río inmóvil", le ha nacido una peligrosa rival: La Plata, que desde su nacimiento parece manifestar ambiciones desmedidas. "Hasta

sueña con arrebatar a Buenos Aires una parte de sus riquezas, y para luchar mejor contra ésta comienza por revestirse de los más suntuosos adornos”, dirá todavía en 1910 un viajero francés, François Crastre (*A travers l'Argentine moderne*).

La afiebrada evolución de la nueva ciudad es apreciada con diversos criterios hacia esa época por viajeros y cronistas, que ya la tildan de “necrópolis con 50.000 habitantes”, o de “ciudad fantasma”, o de “vasto cementerio de vivos, espléndidamente iluminado a la luz eléctrica”; ya la exaltan como “ciudad única en su género, sin igual, probablemente, en el mundo entero”. Ya ironizan sobre ella, llamándola “la ciudad de las ranas” o la idealizan como “un poema de piedra”.

En el momento en que Sarah llega a la Argentina, Rocha ha sido vencido en sus pretensiones a la presidencia de la República, y con su derrota los porteños ven alejarse el fantasma de un proyecto a él atribuido, destinado a hacer de La Plata la capital del país. La sátira mordaz se ensaña entonces como nunca con ella, sobre todo con sus pretensiones edilicias y culturales.

Godofredo Daireaux, que por ese entonces visitó La Plata (setiembre de 1886) se burla donosamente del afán estadístico de la nueva capital, que permite seguir día por día el adelanto de la construcción:

Al abrir los ojos a la luz, la ciudad de La Plata se ha encontrado con un estadístico a ambos lados de su cabecera, se encuentra con otro en la mesa y parece que hubiera uno apostado en cada una de las esquinas de sus calles. De aquí que se sepa, día por día, los millares de ladrillos que gasta, cuántos pies cúbicos de madera, cuánto hierro, cuántos carpinteros, cuántas cepilladas

da cada uno. Estos guarismos se ven muy en breve agrupados en magníficos volúmenes, y las fotografías de la ciudad hechas, por decirlo así, todas las mañanas, nos permiten seguir paso a paso la serie rápida de sus progresos (*Vida y costumbres en el Plata*).

El diario porteño *La Razón*, de Martiniano Leguizamón, enconado enemigo del partido rochista, al que tilda de ser “el más ruidoso, caro y fanfarrón de los grupos electorales de los últimos tiempos, que ha convertido a Buenos Aires en una caserna de electores, gobernada por los jueces de paz y los comandantes militares, adscritos a la preponderancia de Rocha en los directorios de los bancos oficiales (editorial del 4 de agosto de 1886), tiene una sección permanente: *La Plata*, desde donde aguza sus dardos más crueles. Dice en su edición del 30 de junio:

La administración oficial de La Plata queda erigida en una especie de Corte. Nada más cómodo, sin duda, que anunciar: el señor Gobernador o la señora del Gobernador recibe en su palacio de la Avenida Tal (las Tullerías); lo señora del Ministro X recibe en el palacio de la Plaza (el Elíseo); la señora E. E. abre los lunes sus salones de... (Versalles en el *Petit Trianon*).

Para este periódico, en adelante La Plata será siempre la Corte Platense, apodo que otros aplauden, entre ellos *Sud América*, que transcribe, glosándolo, todo el suelto del que hemos hecho mención.

La burla se afina cuando la ciudad pretende presentar en su flamante coliseo Apolo, de la calle 54 Nos. 482 /92 —inaugurado el domingo 15 de

Espejo del tiempo

marzo de 1885—, a la sin par Sarah.

Las funciones acordadas eran dos: para el 27 y el 30 de agosto; pero se realizó solamente la primera, con *La dama de las camelias*, de Alejandro Dumas (h). Nos parece ilustrativo, para juzgar el grado de ingenua rivalidad entre las dos ciudades, transcribir los párrafos más significativos de la prensa porteña y platense.

La Razón abre el fuego con una escueta noticia, el día anterior al estreno: "Sarah estará en la Corte Platense el viernes próximo". Pero el día del estreno prepara su artillería pesada:

Sarah Bernhardt se estrena esta noche, como se sabe, en el Teatro Apolo platense, con la promesa del gobernante D'Amico de gratificarla por las dos funciones acordadas con la modestísima suma de 10.000 pesos moneda nacional.

No es D'Amico quien dará entonces aquella suma, es el erario provincial, o sea el municipio de la provincia de Buenos Aires, que se sacrifica, tan sólo por la palabra de un gobernante. Puede calcularse en una docena las personas de La Plata que la vieran a Sarah en el Politeama con todas las reglas del arte. Mil la verán esta noche y la oirán como quien oye llover.

Más que novedad, causa extrañeza observar la gente platense, embrionaria, cómo se afeita para concurrir al teatrillo, que es una verdadera cáscara de nuez, y de seguro que no le faltan ratones; pero con todo, el Apolo esta noche presentará un aspecto extraño, difícil de bosquejar. Sobre todo estará con una temperatura color subido, y el humo del cigarro de la paja ha de penetrar hasta el "palco escénico" con una suavidad inmensa. No la encuentro feliz a

Sarah ni a una docena de personas.

El doctor Rocha ha mandado comprar un palco a última hora; se destacará allí como primera figura del partido autonomista!...

El periódico había seguido con cierta prevención la temporada del elenco francés en Buenos Aires. Calificaba a los actores, excepción hecha de Sarah, de "artistas para la exportación", de "morralla de la escena francesa"; había criticado la calidad y escasez del repertorio; había fustigado la prodigalidad porteña que permitía a Sarah volver a su tierra con "sus buenos millares de patacones". Pero, sin embargo, se indigna por lo que considera fría acogida del público platense. Dice el corresponsal al día siguiente de la función, el día 28, en la sección *La Plata*:

Sara Bernhardt: Anoche dio su primera representación esta distinguida artista; como en el Politeama cuando por primera vez debutó con *La dama de las camelias*, igualmente bien lo hizo en el teatro Apolo, anoche; había un público muy suficiente para la capacidad del coliseo; pero, esencialmente frío, no se aplaudió a la artista sino dos veces, y esto, la segunda vez, cuando ya cayó el telón y que Margarita había dejado de existir. /.../ A las doce de la noche terminó la función, regresando la Bernhardt en tren expreso a la una de la mañana para ésa.

El expreso ha sido ofrecido y costado por el gobierno de la provincia.

No ha habido un solo diario platense que se ocupe de Sarah Bernhardt tributándole un juicio mediocre siquiera; dos caballeros únicamente se presentaron en sus palcos de traje de etiqueta, que son los se-

ñores Eugenio Sicardi y Arturo Ugalde.

No se diga entonces ni se compare La Plata con Buenos Aires.

Comentando esta nota de su corresponsal, en lo que respecta a que Sarah no había sido aplaudida sino dos veces, ni saludada por la prensa de la ciudad, dice *La Razón*: "En cuanto a lo primero, no nos causa extrañeza: mal se puede aplaudir cuando no se comprende y, sobre todo, cuando ni siquiera se conoce la lengua en que Sarah Bernhardt trabaja. Respecto a lo segundo, ¡qué le podrían decir esos señores periodistas platenses! Nos alegramos por Sarah."

El diario platense *La Capital* protesta indignado:

La Razón se produce en términos inconvenientes para la sociedad de La Plata y para la prensa de esta localidad con motivo de la llegada de Sara Bernhardt. Dice entre otras sandeces que no se ha aplaudido a Sarah y que la prensa platense no la ha saludado por no haberla comprendido. Sarah ha sido aplaudida como merecía en el Apolo por una concurrencia selecta, y ha sido saludada por la mayor parte de los diarios locales con palabras corteses.

Los reparos del diario porteño no serían, sin duda, del todo injustos. Respecto del público, pocos estarían en condiciones de apreciar en su real valor el trabajo de la actriz. De la cifra de casi treinta mil habitantes que arroja el censo de 1885, la mayor parte de la población —dividida casi por mitades entre argentinos e italianos— era, naturalmente, población flotante: "un pueblo de constructores como corresponde a una ciudad en construcción", dice Daireaux. Los censos del 84 al 86,

hechos por profesiones, van indicando las variaciones en el gremio de la construcción a medida que ésta avanza: cómo aumentan los carpinteros, por ejemplo, mientras disminuyen los albañiles; la oscilación de peones, empedradores, pintores, etc. A ellos, sin duda, estaría dirigida la nota que, años más tarde, acompañaba a veces los avisos del teatro Olimpo: "Al terminar las funciones, en las puertas del teatro habrá tranways para todas direcciones, hasta Tolosa y Ensenada."

La otra parte importante de la población estaba constituida por empleados, quienes sabían eludir mañosamente la ley de residencia que los obligaba a permanecer en la ciudad desierta. De ellos parece haberse echado mano para llenar el teatro en aquella memorable función, con muchas entradas, sin duda, de favor, como puntualizaba maliciosamente *La Razón*: "Familias había muchísimas; casi todos los palcos estaban ocupados por familias de empleados, incluso los del gobernador y ministros." Sin embargo, un periódico porteño adicto a la ciudad, *El Nacional*, se expresaba así de aquel público:

Noches de fuertes emociones y gran entusiasmo fue la de ayer para los habitantes de La Plata. Sarah representó *La dama de las camelias* ante un público tan numeroso como apasionado de la gran artista. El Apolo presentaba un magnífico aspecto con las numerosas y elegantes "toilettes" que se veían en los palcos y plateas. Recordamos a las familias de D'Amico, Ugalde, Villarino, Gonnet, De la Serna, Pinto.

Respecto de la crítica, los pocos diarios que se ocupan de la ilustre visitante aprovechan la coyuntura, sobre todo, para mostrar las galas de nueva

Espejo del tiempo

rica que ostenta la ciudad. *La Capital*, que tanto se había indignado por los términos de *La Razón*, nada en absoluto dice de la representación, sino que se refiere a las amabilidades que el gobierno ha tenido con su huésped de una noche:

Sarah Bernhardt. — Esta artista dramática que llegó anoche a esta ciudad por primera vez, fue recibida en la estación del ferrocarril por infinidad de personas. El Gobernador de la provincia, haciendo gala de atención y cumplimiento para con ella, envió a la estación su carruaje, el que fue puesto a disposición de la actriz, en el que se trasladó hasta el teatro Apolo. Después de terminada la función regresó la artista a la capital de la República en tren expreso.

Lo que en realidad interesaba a los platenses era deslumbrar a la artista,

como a otros ilustres viajeros, con la vista de la ciudad monumental. Y Sarah entra en el juego. Con la exagerada amabilidad que la caracterizaba —y que le hacía llamar genio por telegrama al colegial que le habían mandado una tragedia, como dice uno de sus biógrafos— pone los ojos en blanco y envía a D'Amico una carta llena de hiperbólicos conceptos, de la que copiamos un párrafo: “¡Esas calles inmensas, esos edificios soberbios! ¿Qué? ¿Todo eso es el trabajo de tres años? Gloria al pueblo que por el esfuerzo de su voluntad triunfante puede así hacer brotar del suelo una ciudad que será una de las más bellas del mundo.”

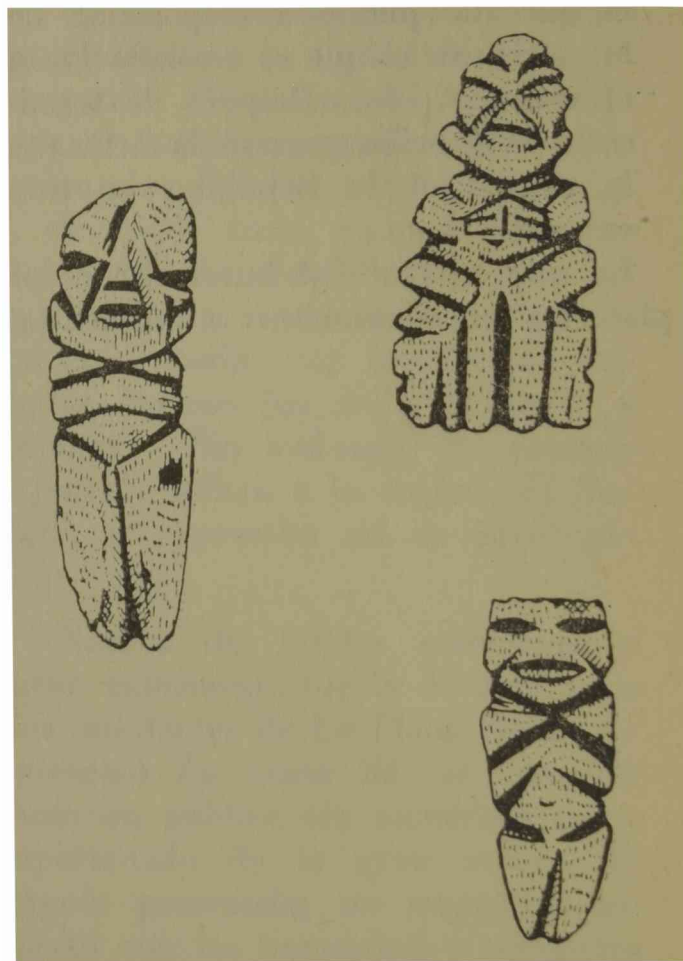
Por su parte, *La Capital* cerraba la serie de comentarios sobre la discutida visita con esta contundente reflexión: “A Sarah Bernhardt la hemos visto en La Plata, pero Sarah Bernhardt ha visto La Plata.”

Noel H. Sbarra

UN DOMINGO EN CHICHICASTENANGO

AQUEL domingo de noviembre de 1966, cuando partimos rumbo a Chichicastenango, compartiendo el automóvil de turismo con dos norteamericanos —padre e hijo—, el aire de la mañana era diáfano y el cielo azul. Raúl Osegueda —de tan grata memoria en La Plata, donde se graduó en nuestra Facultad de Humanidades, y más tarde ministro de Educación en su país, Guatemala, durante la presidencia de Arévalo— me había dicho: “No tienes que dejar de ver Chichicastenango en ‘día de plaza’, es decir en día de mercado, un jueves o un domingo; has de presenciar un espectáculo que difícilmente olvidarás”.

Chichicastenango —cuyo lejano y primitivo nombre, antes de la conquista, Chuhuila, ya nadie recuerda—, capital del departamento de Quiché, está enclavado en la Sierra Madre, a 150 kilómetros al noroeste de Guatemala la Nueva, o Nueva Guatemala de la Asunción, fundada dos años después que un terremoto destruyera, en 1773, la primitiva ciudad de Santiago de los Caballeros de Guatemala, conocida hoy por Antigua, a 45 kilómetros de la actual capital. El día anterior, precisa-



Idolo maya-quiché “Ralaj Alxik”

mente, habíamos visitado Antigua, “monumento de América”, fundada en 1543, ciudad colonial —muy limpia, muy cuidada—, donde nos fue dado admirar, al lado de nobles ruinas, como las del convento de las Capuchinas

Carné de viaje

y las de la iglesia de Santa Rosa, de la que sólo se conserva su fachada plateresca, la hermosísima iglesia La Merced (de 1558), felizmente no dañada por el sismo y cuyo claustro, intacto, posee en su centro una bella fuente.

El nombre de Chichicastenango —nos instruye el guía y chofer durante el trayecto por entre las montañas, donde la naturaleza, recién tocada por el sol, estalla en múltiples matices del verde—, como todos los que en Guatemala terminan en *ango*, lo que significa “lugar de”, es de origen mexicano-tlascalán, pues los españoles se valieron de guerreros de tal estirpe durante la conquista del país y estos cambiaron muchos de los nombres originales de lugares y pueblos por términos tomados de su propia lengua. De ese modo, Chichicastenango viene a significar “lugar de chichicaste”, planta típica de la región caracterizada por sus hojas espinosas. (Como Quezaltenango expresa “lugar del quetzal”, ave tropical —símbolo de la libertad— de tornasolado y sedoso plumaje que da nombre, dicho sea de paso, a la moneda guatemalteca.)

Destruída por los españoles la ciudad de Uxatlán, capital del imperio maya-quiché, en abril de 1524, cierto número de supervivientes que pertenecían a la nobleza huyeron a las montañas permaneciendo allí por algún tiempo. Y cuando los españoles se hubieron establecido, volvieron aquellos a sus viejos lares y fundaron, entre 1540 y 1545, la ciudad que por influencia mexicano-tlascalán, como queda dicho, llamaron Chichicastenango. Y como los nativos son, pues, descendientes de la nobleza maya-quiché, conservan sus tradiciones y sus ritos religiosos, no mezclándose, por unión o matrimonio, con otras gentes. Por eso —sentenció finalmente nuestro cicerone— Chichi-

castenango es con mucho el mejor lugar de Guatemala para observar en estado de mayor pureza la vida y las costumbres nativas; y aunque en cierta medida la influencia de los conquistadores hispánicos modificaron las antiguas prácticas y ceremonias, esto ha ocurrido sin duda menos en Chichicastenango que en otras partes debido a la fuerte impronta de la sobredicha nobleza maya-quiché.

Agradecemos la útil lección y con este bagaje histórico llegamos, promediando la mañana, al centro cívico-religioso de la antiquísima ciudad quiché. En torno a la plaza, donde desde las siete está funcionando el mercado, se levanta la blanca iglesia de Santo Tomás —que tiene cuatrocientos años— y la Municipalidad, donde también funciona la alcaldía indígena; y en la plaza misma, en improvisados tenderetes, se vende maíz, frijoles, café, arroz, sal, papas, chile (ají), verduras, carne de cerdo y de res (vacuno) y las más variadas mercaderías: desde vasijas de barro a sombreros de paja, desde raros adornos a telas de bellísimos colores. La gente, que llega de hasta seis leguas a la redonda, va y viene en constante hormiguelo, vende y compra; allí comen y beben copiosamente, hacen sus trámites en la alcaldía —donde ventilan pleitos— y pasan el día platicando largamente con los amigos, para todo lo cual tienen suficiente tiempo pues la feria termina con la puesta del sol.

Muy temprano el cura párroco de Santo Tomás ha dicho su misa. Luego la iglesia es por entero de los indígenas y el escenario cambia. Es día en que los indios practican “el costumbre”, o sea el sagrado deber con los antepasados. De ellos son ahora las imágenes y los votos y los rezos, dichos en lengua quiché, en una monótona melo-

peya que recuerda el latín de los ton-surados. Las preciosas tallas de los altares se desdibujan en la penumbra y en medio del humo que ennegrece los muros, producido por la combustión del copal que queman fuera —en la escalinata— y dentro del templo en decenas de rústicos incensarios improvisados en tarros.

A lo largo del pasillo central de la nave, entre las hileras de bancos, cada familia indígena coloca en fila, directamente sobre el piso, una serie de pequeñas velas encendidas. Cada una de éstas —mejor: la titilante llamita de cada vela— representa el espíritu de un antepasado o de un difunto querido. Y a ellos van dirigidos, en un monólogo, los reproches, los ruegos, los pedidos, que se refieren siempre a cosas de la vida cotidiana: las cosechas, la reproducción del ganado, las enfermedades, a ésta o aquella necesidad perentoria; en fin: sus cuitas, para que las almas familiares las transmitan a los dioses omnipotentes y para que ante ellos intercedan. Alrededor de las velas cubre el suelo una tupida alfombra de pétalos de flores, cada uno de cuyos colores tiene un sentido simbólico: el blanco representa la muerte, el rojo la vida, y así los demás. Y para quienes no han podido concurrir a cumplir con “el costumbre” —la ley natural—, comedidos “rezadores” offician de intermediarios para hacer llegar a los dioses sus oraciones y sus demandas.

A las 11 da comienzo frente a la iglesia un singular espectáculo: la realización de una de las antiquísimas danzas populares de los indígenas de Guatemala, algunas de las cuales se remontan, posiblemente, a épocas del viejo imperio maya, como la del “Venado”. Muchas de ellas han muerto por acción del tiempo, pero otras han

sobrevivido y contienen elementos de ritos paganos, como la danza de “La culebra”. Entre las que se llevan a cabo —con variantes— en casi todo Guatemala, están las del “Torito”, “Los mexicanos”, “Los negritos”, “El rey David”, “Los voladores”, “Los moros”, y esta que nosotros presenciarnos: “La danza de la Conquista”.

La conservación de estas danzas folklóricas ha dado origen en Guatemala, desde el último cuarto del siglo pasado, a una pequeña y particular industria: la “morería”, destinada a la confección de trajes, máscaras, adornos, plumería, etc., para la ejecución de cada una de ellas. El alquiler de los trajes y trebejos es costoso y varía, naturalmente, según la danza de que se trate y el número de personajes. Nuestro informante, funcionario del Departamento de Arte Folklórico Nacional, nos dice que para el espectáculo al que estamos asistiendo —y que él nos detalla—, “La danza de la Conquista”, integrado por 24 bailarines, cuyo vestuario en esta ocasión es el común, el alquiler por unidad cuesta un quetzal y medio, es decir 36 quetzales el conjunto; y que si se tratara de trajes de lujo podría llegar a 100 quetzales la unidad, o sea 2.400 quetzales en total. “Estos datos —añade— le muestran a Ud. lo que invierten nuestros indígenas en esta clase de ceremonias, dejando muchas veces de satisfacer perentorias necesidades de vida por mantener una tradición, pues es bueno reparar que un quetzal equivale a un dólar norteamericano; eche usted cuentas...”

Todos estos bailes tienen sus respectivos parlamentos, aunque no se sabe con certeza que exista un texto original, pues cada “maestro” de danzas tiene el suyo o lo sabe de memoria. De allí que haya, según la región, di-

Carné de viaje

ferencias en los diálogos. Es muy posible, según se cree, que los textos primitivos se hayan perdido o que los “maestros” no quieran enseñarlos por estimarlos sagrados, transmitiéndolos oralmente cuando llega la ocasión. Estos “maestros” se dedican exclusivamente a enseñar en las comunidades los bailes de su especialidad y viven, por lo tanto, de su profesión. En cuanto a los danzarines, en ciertos casos participan por simple satisfacción personal; en otros, en cambio, como penitencia ofrecida al santo patrono (que en Chichicastenango es Santo Tomás), para que éste aprecie su voluntad en servirle y le conceda la gracia oportunamente pedida.

La “Danza de la Conquista” es la escenificación de un episodio histórico: la ocupación del territorio patrio por los españoles. Sus personajes —en número de veinticuatro— son los que principalmente intervinieron en el hecho que detallan las crónicas del pasado. Por parte de los españoles: don Pedro de Alvarado, Juan de León y Cardona, don Pedro de Portocanero, Francisco Camillo, Francisco Calderón, Florencio León y el bufón Quripal. Del lado de los indígenas: el rey Quicab, el gran capitán Tecún Umán, el gran cacique Zunil, Huitzical, Tzunúm, Sacmusch, Tepé y caciques menores. Los primeros visten guerreras, corazas y pantalones de corderoy de diferentes colores; sombreros tricornios, bicornios o cascos dorados; usan espadas y las máscaras con que cubren sus rostros tienen barbas rubias. Los indígenas usan capas semicirculares y cortos pantalones abuchados; sobre la cabeza coronas plateadas adornadas con plumas multicolores; las máscaras son morenas y sin barbas, y llevan largas pelucas negras; en una mano portan flechas y en la otra “cazuelas”, especie de

maracas que hacen sonar al compás del baile. El Gran Capitán luce sobre la cabeza un quetzal disecado y cuando muere, en la danza, le cambian la máscara por otra ensangrentada.

La representación —acompañada por tambor y chirimía, especie de flauta de caña— es visualmente colorida, semejando un extraño y hechizante “ballet”. Comienza la danza con una serie de comunicaciones entre el Rey y el Gran Capitán anunciándose por mensajeros la proximidad de los invasores hispánicos; en la segunda parte se desarrolla la batalla entre ambos bandos en el valle del Pinal, donde pierde la vida Tecún Umán y es sepultado; en el siguiente acto don Pedro de Alvarado se dirige triunfalmente a Uxatlán, capital del imperio maya-quiché, donde es recibido por Quicab, el monarca. En la parte final bailan españoles e indígenas confundidos —“la cruzada”—: la Conquista se ha consumado. El desarrollo de este sencillo argumento dura horas, mientras un corro de indios observa silenciosa y atentamente la dinámica acción. Del texto memorizado poco se entiende —suponemos— pues las máscaras dificultan la clara emisión de las palabras, pero los “actores”, gracias a él, se muestran plenamente posesionados de los personajes que encarnan y de la historia que viven.

Ya es media tarde. La danza continúa, enloquecida, y grupos de indios comienzan a retirarse, siguiendo en procesión a una “cofradía” hacia el lugar en que moran los dos ídolos mayores: *Pascual Abaj* y *Pocohil*. El primero —tallado en piedra negra— está en la cima de un montículo a un kilómetro al sur de la ciudad; el otro a tres kilómetros, en la misma dirección pero en lo alto de una pequeña sierra. Nosotros —con la desesperación de

nuestro guía, que desea volver ya a Guatemala— seguimos también a la “cofradía”, especie de hermandad indígena dedicada cada una a un santo—como que fueron establecidas por los conquistadores con el propósito de acercar los indios a la iglesia— con el objeto de coleccionar fondos y controlar su inversión para celebrar las respectivas festividades. Al frente marcha el “principal”, portador de un símbolo de plata que avala su dignidad, al son de bombo y quena. Y en llegando al lugar donde asienta *Pascual Abaj*, aquel se arrodilla y teniendo apretado en su diestra un ídolo menor, *Ralaj Alxik* (labrado de un solo lado de una piedra de basalto de unos 10 a 15 centímetros de largo), amuleto o talismán que sirve para establecer el vínculo entre el oficiante y *Pascual Abaj*, dice la letanía de sus oraciones mientras los cofrades y sus seguidores prenden velas al pie del ídolo todopoderoso. La voz del guía, ahora imperiosa, nos arranca de esta escena fascinante.

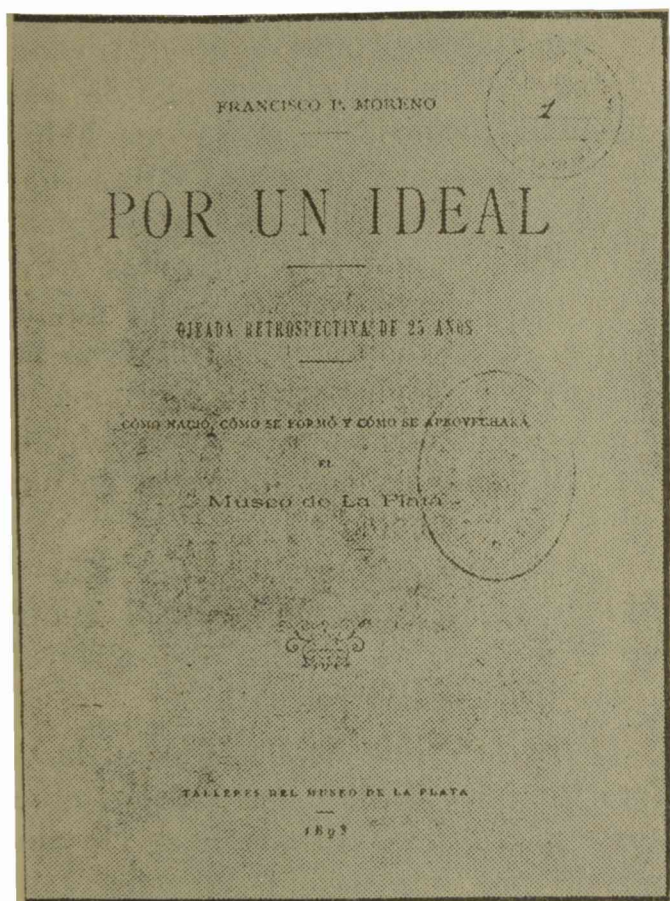
Media hora después, alto aún el sol, emprendemos regreso a Guatemala la

Nueva, teniendo a la vista como último regalo de este día inolvidable, el encanto del lago Atitlán, de aguas color cobalto que contrasta con el verde montañés. El lago, con su escasa playita, y la vecina villa de Parrajachel constituyen lugares de descanso, con hoteles confortables y bonitas residencias privadas, en un clima suave, de temperatura uniforme. De allí en adelante, a nuestra derecha, la larga cadena de volcanes: San Lucas, San Pedro, Atitlán, Tolimán, Acatenango, y ya más cercanos a la ciudad los del Agua y el Fuego. Cuando llegamos, hacia occidente sangraba una parte del cielo. Empezaba a madurar la noche. Traíamos en nuestras retinas asombradas la visión de un mundo fantasmagórico.

En la puerta del hotel nos despedimos de nuestros ocasionales acompañantes, los dos norteamericanos: ¡Buena suerte! ¡Good lake! Al día siguiente, temprano, nosotros seguiríamos hacia Venezuela, de donde ellos venían; ellos irían a México, de donde nosotros habíamos llegado. Yucatán y el Orinoco. América mágica.

Carlos Alberto Moncaut

UN LIBRO DESCONOCIDO DEL PERITO MORENO



Portada del libro del Perito Moreno

REPASANDO la escalera bibliográfica de Francisco P. Moreno, advertimos en ella la falta de un peldaño; es el que corresponde a un libro suyo, publicado en el siglo pasado y aún hoy realmente desconocido. Se trata del que titulara *Por un ideal*, obra de crítica autobiográfica en la que abundan aspectos de su niñez y adolescencia.

Uno de los más sugestivos episodios de la vida íntima del Perito Moreno, ocurre justamente con esta obra. Corre el año 1893 y de la imprenta del Museo de La Plata, con aquella prolijidad que la caracterizaba, salen los primeros pliegos de su última obra, los que entusiasmado lleva a la consideración de su esposa. Cuéntase que tuvo ella un gesto de reproche al advertir que dedicaba su libro a sus hijos, y no a quien fuera su devota colaboradora en todo momento. Moreno, hombre de fuerte personalidad y de carácter decisivo, quedó muy dolorido por esa actitud, y ello bastó para que sin más dispusiera la suspensión de la tirada y él mismo procediera a quemar los originales. No se sabe a ciencia cierta cómo lograron salvarse del fuego los tres primeros pliegos, de los que hoy se conocen la existencia de un solo ejemplar, que se custodia celosamente en la Biblioteca "Perito Francisco P. Moreno" del Servicio Nacional de Parques Nacionales en la Capital Federal (calle Santa Fe 690).

EL AUTOR

Francisco Pascasio Moreno nació en Buenos Aires el 31 de mayo de 1852.

Descendiente por rama paterna de españoles afincados en nuestras playas desde fines del siglo XVIII. Su madre era hija de un oficial que viniera a la conquista del Río de la Plata, en 1806.

En junio de 1872 un grupo de estudiantes de ingeniería, entre los que se contaba Estanislao Zeballos, Juan Dillon, Félix Rojas, Juan Pirovano y José Suárez, funda la Sociedad Científica Argentina. De esta Sociedad formó parte desde un primer momento Moreno, a quien preocupaba la ignorancia de los argentinos sobre lo que en realidad eran los territorios de la pampa y Patagonia. Desconocíanse sus yacimientos y hasta sus bosques, aguadas y pastos. Es entonces que comienza sus viajes de exploración por nuestro territorio.

En 1873 arriba a Carmen de Patagones y explora el Río Negro. Al año siguiente, conjuntamente con el naturalista Carlos Berg, forma parte de la expedición que el entonces presidente Domingo Faustino Sarmiento envía a Santa Cruz a bordo del bergantín goleta "Rosales", con el objeto de estudiar esa zona en litigio con Chile.

En 1875, ayudado pecuniariamente por la Sociedad Científica Argentina, emprende su tercer viaje de reconocimiento de los ríos Negro y Limay y es el primer naturalista que llega desde el Atlántico hasta la región de los lagos. Pero sigámoslo un poco en su aventura.

En la mañana del 25 de setiembre, sale por tren desde Constitución. Después de recorrer tres kilómetros con una velocidad no mayor que la de un tranvía, el convoy se detuvo sobre la margen del Riachuelo donde empezaba a construirse el puerto de la Capital. Allí descendieron su padre y algunos amigos que lo habían acompañado y Francisco Moreno, ya sólo, debió sin

duda experimentar honda emoción al alejarse de sus seres queridos con rumbo al desierto. Todavía las quintas de recreo daban al paisaje un carácter civilizado; luego algunas plantaciones, caseríos y uno que otro pueblo incipiente. Al llegar a Altamirano, ya cerca del mediodía, el tren se detuvo casi media hora para que el pasaje pudiera almorzar. Los 87 kilómetros que los separaban de Buenos Aires habían sido cubiertos en 3 horas y media. Allí la línea férrea se bifurcaba. Un ramal continuaba hasta Dolores. El otro, proyectado hasta el Azul, sólo llegaba hasta Las Flores. Hasta aquí se trasladó Moreno, y mientras esperaba la salida de la mensajería, en la que habría de continuar su viaje hasta Bahía Blanca, llegaba a aquel pueblo proveniente del Azul y con rumbo a Buenos Aires, un grupo de cautivas libertadas por los indios. Eran devueltas al Gobierno por el cacique Namuncurá en prueba de amistad, no obstante lo cual cobraría por ello una importante suma en concepto de rescate.

Las Flores era por aquellos años el último punto conectado con el mundo civilizado, por los hilos del telégrafo y los rieles del ferrocarril.

Desde la salida de Las Flores, la galera fue internándose por campos abiertos y anegadizos. El pasaje se vio amenizado por una pareja de artistas italianos que iban a incorporarse a un circo en gira por los pueblos de la Provincia y que en aquellos días habían armado su carpa en el caserío del Azul. Ya entrada la noche llegaron a este pueblo. En su viaje anterior, Moreno había hecho de este pueblo su "cuartel general" desde donde se trasladaba a los lugares donde había cementerios indígenas.

Escribe desde allí a su padre, con fecha 27 de setiembre: "Querido viejo:

Librería de viejo

perfectamente bien llegué anoche a este pueblo para continuar viaje hoy a Bahía Blanca; pero los rumores de invasión que hemos escuchado por aquí han hecho que el mayoral supenda el viaje hasta mañana temprano, lo que me viene muy bien, pues me permite escribirte. Los campos están preciosos habiendo llovido muchísimo anteaayer, y ahora mismo todavía llueve (son las 5 de la tarde). El Azul está lo mismo que antes; lo único que tiene a este pueblo en excitación ¡es la trampa que hubo ayer en las carreras! Un individuo presentó a correr un caballo distinto del que había presentado al hacer la apuesta (este señor es un médico español). Desgraciadamente el pueblo se ocupa en estas zonceras, en vez de tratar siquiera de expulsar a los ladrones de levita. Aquí me tienen fastidiado; como han leído los diarios, a cada rato viene gente a verme y a que les diga por donde voy a andar, sobre todo el que me embroma más es un médico italiano (este pueblo en vez de llamarse Azul debía ser "farmacia" por la abundancia de boticarios y galenos) quien no me deja hacer nada; ayer en cuanto llegué, me convidó a cenar; no acepté. Esta mañana temprano vino a llevarme a almorzar; le dije que tenía mucho que hacer, y ahora, dentro de un momento, vendrá para que le acompañe a comer, y le diré que tengo que observar el barómetro. Esto es peor que estar entre indios; a lo menos me disgusta más."

Ya de regreso de su expedición, y al llegar a Las Flores, sucio, harapien-to, llevando en sus manos la carguita de la montura, corre a la oficina del telégrafo para anticipar desde allí al Ministerio de la Guerra los sucesos que se avecinan, y anunciar a su casa la llegada.

En 1874 emprende el cuarto viaje.

En la goleta "Santa Cruz" explora las nacientes del río homónimo y bautiza a los lagos Argentino y San Martín.

Tres años después lleva a cabo su quinto viaje, por encargo del presidente Avellaneda, para estudiar las riquezas del sur y las posibilidades de colonizarlo e incorporar a los salvajes a la vida civilizada. Remonta el río Negro y llega al Nahuel Huapi. Poco después los indios tehuelches lo aprisionan. El adivino de la tribu lo condena a muerte. Pero consigue escapar y en un par de días y noches febriles construye una balsa en la que, durante seis interminables jornadas, desciende el Collon Cura y el Limay, sembrados de peligrosos saltos, rocas y remolinos. Pero por fin, consigue llegar al fortín "Primera División" desde donde puede reintegrarse a la civilización.

Al fundarse la ciudad de La Plata y trasladarse las autoridades provinciales se resuelve llevar allí las colecciones del Museo Antropológico fundado por Moreno. Y este acepta la misión que se le encomienda de organizar el nuevo Museo de la Provincia. Los arquitectos Heynemann (alemán) y Aberg (sueco) se dieron a la tarea de dirigir la construcción del edificio. Y así fue cómo a la maravilla geométrica de la flamante capital, Francisco Moreno agrega la arquitectura del Museo, al que le da la forma representativa del anillo biológico que "comienza en el misterio y termina en el hombre". Pero no se limita a concebirlo, sino que mientras los arquitectos se encargan de realizar su pensamiento, vive en el museo que es su casa, su sueño, su vida.

Desde 1897 es designado perito en la cuestión de límites con Chile. A Moreno debe nuestra República el rescate de una extensa zona que se creía definitivamente perdida.

En 1906 abandona la dirección del

Museo de La Plata y vuelve a la quinta paterna de Caseros. Abre su casa a los menesterosos. Nacen entonces las Escuelas Patrias. Surgen luego por su iniciativa los Jardines de Infantes de los barrios obreros. En 1918 escribe: "No puedo dormir pensando en lo que hay que hacer para la mayor grandeza y defensa del país, y mi falta de fuerzas, de recursos y de vida para hacerlo comprender en esta capital tan extranjera para los nativos..."

Está muy pobre. La quinta ya no es suya. En su misión redentora gastó todos sus bienes de fortuna. Va a vivir entonces a una modesta casa, donde en medio de la soledad, escribe: "¡Cuánto quisiera hacer! ¡Cuánto hay que hacer por la patria! Pero, ¿cómo, cómo?; tengo sesenta y seis años y ¡ni un centavo! ¡Cuánto valen los centavos en estos casos!... Yo, que he dado 1.800 leguas a mi patria y el Parque Nacional, donde los hombres de mañana, reposando, adquieran nuevas fuerzas para servirla, no dejo a mis hijos un metro de tierra donde sepultar mis cenizas."

Muere el 22 de noviembre de 1919.

Su ejemplo, su supervivencia espiritual, resultarán perennes, su obra ciclópea, indestructible, y la proyección de su figura, gigantesca. Su nombre ya quedó grabado para siempre en nuestros Andes, desde la Puna hasta las regiones magallánicas, y en las cálidas llanuras del centro de la República como en las heladas mesetas de la Patagonia.

EL LIBRO

Por un ideal. Ojeada retrospectiva de 25 años/ Cómo nació, cómo se formó y cómo se aprovechará/ el/ Museo de La Plata/ Talleres del Museo de La Plata/ 1893/. (Son 112 páginas im-

presas en 8º, las únicas que se conservan).

En la página 5 incluye su dedicatoria: "A mis hijos".

En la página 7 se inicia el Prefacio en el que Moreno sintetiza el propósito de su obra. Comienza diciendo:

"Cuando termina un año, es costumbre de las sociedades y de los individuos, hacer su balance. Creo que ha llegado para mí el caso de aprovechar esta costumbre y hacer público mi propio balance. Cuando se ha persistido durante 25 años en una idea que se considera útil, hay derecho para exponer cómo se ha desarrollado, cuál es el fin que se persigue y cuánto es lo adelantado hacia ese fin".

Dice más adelante

"El Museo de La Plata es la resultante de los esfuerzos que balanceo hoy, y las páginas que siguen, son, puede decirse, su historia, historia tan íntima ligada a la de mi vida, que no me es posible separarlas".

En prosa ágil y por momentos poética, Moreno nos trasmite su pensamiento y sus inquietudes. Así nos refiere:

"Hace pocos meses que notando fundados los consejos de los médicos tuve que hacer un paréntesis a mi encierro de nueve años dentro de este Museo al que muchos llaman magnífica huesa. Mi energía decaía, y con ella, la confianza en el éxito; y feliz de poder readquirirla, avanzando al mismo tiempo la realización de la idea que sirve, de modo que el descanso mental no fuera tiempo perdido, me desprendí momentáneamente de la abrumadora lucha diaria de La Plata, y salí a trepar montañas. Viajé por altas cimas y por profundos valles por medio de solemnes panoramas, en región que es argentina y donde sin embargo aún no ha flameado el lienzo augusto que tiene los colores de aquel purísimo cielo y de esas nieves inmaculadas. En largas marchas, necesariamente muy largas, dado el fin que me proponía al hacerlas, y que no es este mo-

Librería de viejo

mento de exponer, tuve tiempo de recorrer mi pasado. En aquellas alturas, las mayores que el hombre alcanza con su planta; en el silencio imponente que le rodea; donde no hay más manifestación de la vida que la suya; donde pudiera creerse estar en otro planeta, pude ver lo que no había visto hasta entonces, con claridad el camino recorrido sin cejar desde la niñez hacia un fin que se acercaba. Reposando en tan altos paisajes, pude ver nítida la feliz evolución de la idea esbozada en la infancia, gracias a que un buen padre no contrarió mis tendencias naturales. Comprendí la magnitud de los esfuerzos realizados y tuve entonces entera confianza en la revista de mis fuerzas y en el deber cumplido.

Fecha este prefacio en el Museo de La Plata, el 26 de julio de 1893.

En la página 17 comienza el Capítulo I, que titula "El despertar de una vocación-Nacimiento de mi museo".

Recuerda Moreno en este capítulo, haber oído en su niñez que una tía abuela paterna, señora andariega, visitadora incansable de la larga parentela diseminada en media América Austral, viajaba a principios de ese siglo con un gran cofre donde colocaba cuanto objeto curioso llamara su atención durante sus viajes, tarea fácil entonces, en que la carreta era el único vehículo que usaban las gentes medianamente acomodadas.

Hacia 1863 entra como pupilo en el Colegio de San José. Al respecto nos cuenta lo siguiente:

"Los que allí han escuchado atentos las lecturas en alta voz hechas desde el púlpito del modesto refectorio, terminada la parca cena, en la media oscuridad producida por las lámparas ahumadas, lecturas que se referían las más de las veces a los viajes y a las penurias de los misioneros católicos en países salvajes y misteriosos, comprenderán fácilmente la impresión que producirían en un muchacho de mis inclinaciones.

"Vuelve hoy a la memoria el triste tañido de las campanas de Balvanera llamando a vísperas, y a la visión de cosas

no vistas, pero sentidas a esa hora: los atroces suplicios de sacerdotes en el Japón, el paisaje africano con sus fieras y sus esclavos, la lóbrega noche polar y el helado sudario de los mártires de la ciencia."

En 1866 pasa del Colegio de San José al de la Catedral al Norte, cuyo director, el señor Chanalet, tenía un "museo". Es entonces cuando nace su pasión. Nos lo cuenta así:

"Estábamos en invierno y un lindo día de agosto, nuestro buen padre, gran caminador y que nos dedicaba los domingos, nos llevó a los tres hermanos a Palermo, el viejo Palermo con pintorescos sauces seculares en vez de las actuales palmeras. En el fondo de aquella alameda criolla poco frecuentada, quedaba, próximo al bañado, un resto de pedregullo del Río Uruguay, esparcido durante la época de Rosas y allí fuimos a descansar de la larga jornada efectuada entre polvo, zanjas y pantanos. Poco reposo tomamos; aquel abandonado pedregullo fue para nosotros un tesoro; hicimos amplia selección de rojas cornalinas, de estriadas ágatas y de verdes jaspes, y hasta encontramos algo que bautizamos de "semilla petrificada" y que sólo era el molde interno de las valvas de un molusco terciario. Y a aquel domingo siguieron otros, y la serie de piecra bonitas creció tanto que pronto nos resolvimos a hacer estanterías para contenerlas."

Llegamos al momento en que por primera vez visitará la zona de Chascomús. Don Leonardo Domingo de la Gándara (1785-1856), tío político de Moreno, había adquirido por allá unas 50.000 hectáreas de campo que se extendía desde la laguna Vitel hacia el N.E. hasta llegar a la actual Altamirano. Gándara, que en 1829 había sido Juez de Paz de Chascomús, figura en el 39 entre los patriotas que encabezaron la Revolución del Sur. Allí se salvó providencialmente de ser fusilado. Al año siguiente Rosas embargó su estancia de Vitel, y debió emigrar a Río

de Janeiro donde permaneció hasta 1843. Después de Caseros ocupó nuevamente el Juzgado de Paz de Chascomús. Ante el temor de que Rosas le expropiara todos sus bienes, tuvo conocimiento de que alquilando sus propiedades a ingleses, se allanarían sus dificultades. Casualmente parece ser que la familia de Moreno le recomendó a la familia Hudson. Daniel Hudson, padre de Guillermo Enrique, decidió entonces tomar la casa de "Las Acacias", en 1846. A ese mismo lugar va Moreno 22 años después.

De sus estadas en Chascomús, cuenta Moreno:

"En aquella época hice mis primeras excursiones a la laguna Vitel perteneciente a personas de la familia, las que interesándose en mi curiosa afición por los restos de antediluvianos que allí se encontraban, me procuraron los elementos para que fueran fructuosas las primeras exploraciones del imitador de la tía abuela".

"Parte de una caparazón de gliptodonte que era usada como bañadero en la costa del arroyo Vitel, fue el primer fósil que extraje del limo rojo de la pampa. ¡Cuánto entusiasmo en la excavación y qué cuidados para transportar tan preciosa reliquia de épocas que a juzgar por lo que decía el Dr. Burmeister, estaban separadas de la nuestra por muchos miles de años!"

En 1870 se mudan de casa. "La Tribuna" empieza a publicar las cartas del coronel Lucio V. Mansilla sobre su excursión a los indios ranqueles. Ya había agregado una biblioteca al Museo y no pocas obras raras americanas había adquirido en la "Librería del Plata" y en la de "Casavalle", que las tenían buenas y baratísimas. El relato del coronel Mansilla despierta sobre todo enormemente su interés por la contemporaneidad.

Llegamos a 1871 y con éste hace su aparición la fiebre amarilla. La fami-

lia emigra nuevamente a Vitel, y es entonces cuando nos refiere Moreno:

"Allí recorrí las orillas de la extensa laguna y los arroyos vecinos. Desde Chascomús hasta las fuentes del Arroyo Vitel, no dejé de examinar toscas y barrancas. Con un carrito de pértigo, manejado por mi hermano Eduardo, y con algunos peones de la misma edad, que ganaban cinco pesos moneda corriente al día, caminaba leguas y leguas en busca de los fósiles.

"El hallazgo de una caparazón de gliptodonte arrancaba luego con cuchillos y cortaplumas, compensaba muchas fatigas y solazos. Entre los buenos recuerdos de la adolescencia tengo el de las retiradas del trabajo, a pie, embarrado y sediento al lado del carrito, vigilando al carrero y a sus compañeros, los que con frecuencia, descomponían la carga para hacer rabiarse al "fósil" como me llamaban.

"Pasada la epidemia regresamos a Buenos Aires, trayendo yo un verdadero cargamento.

"Por lo regular, una vez al mes emprendía viaje a Vitel, donde en dos días hacía cosecha más o menos valiosa."

En la página 59 comienza al Capítulo II que titula: "Primer viaje al Río Negro - El Museo Moreno - Santa Cruz - Primera visita a Nahuel Huapi".

Habíase propuesto Moreno estudiar el tipo de hombres que poblaron el Valle del Río Negro antes del dominio de los españoles, y resuelve entonces iniciar sus excursiones por allí. En abril de 1873 llega a Carmen de Patagones. Obtiene como resultado de su viaje, 60 cráneos y 1.200 sílex tallados. Su cosecha lo vincula con sabios de la época que lo alientan en sus inclinaciones (Van Beneden, Broca, Quatrefages, Topinard, Virchow).

La cuestión de límites con Chile se agitaba cada día más; ya las pretensiones de éste se extendían a toda la Patagonia. Fue entonces cuando el gobierno de la Nación resolvió enviar de estación a Santa Cruz al bergantín

Librería de viejo

goleta de la Armada Nacional "Rosales" (agosto de 1874) y obtiene permiso para embarcarse en él. De regreso habrá de dirigirse a Entre Ríos, volverá una vez más a Vitel y alcanzará la Blanca Grande, más afuera del Azul; allí oirá:

"por primera vez en la pampa el tristísimo toque de silencio ordenando descanso a los que con el arma al brazo, alertas siempre, vigilaban la misteriosa llanura de horizonte marino, y la alegre diana que en aquellas soledades, cruzadas solo por el indio tras el avestruz, el novillo, la cautiva, tranquilizaba al ganadero temeroso del malón."

Dirá entonces:

"aquella llanura sin fin, aquel misterio me impresionaron de tal manera y ejercieron tal atracción sobre mí que ya de regreso en el Azul resolví penetrar en esas tierras, averiguar lo que encerraban y vivir en el medio salvaje que encontró Mansilla entre los Ranqueles."

Refiere luego los pormenores de su excursión de 1875. En un pasaje de sus memorias respecto a este viaje, dice:

"El mayoral de la mensajería, Calderón, me decía, refiriéndose a mis proyectos: —"No vaya amigo, lo van a matar los chinos—; pero cuando se tienen veinte años y amor por una idea, las dificultades, los malos pronósticos son siempre un aliciente para no cejar en ella. No me impresionaban las escasas poblaciones foseadas, sus habitantes armados, con el ganado paciando bajo sus fuegos, ni escuchaba sus relatos verídicos y sus consejos; había que ir adelante."

"La mensajería cruza hoy allí sin temor al saqueo y al degüello ... ¿qué se habrán hecho las cruces que vimos, a veces en grupos, en aquel camino?; recuerdo aún las ropas ensangrentadas de los troperos que asesinó Pichún, días después de mi paso por Romero Grande, y que encontré en aquel temible paraje a mi vuelta de Nahuel Huapi!"

En otro pasaje cuenta:

"A fines de noviembre nos despedimos de la civilización y empezaron las

largas marchas siguiendo el hermoso valle, despoblado en esa época y donde no había más ruidos que los que producía el pampero sacudiendo los blancos penachos de las pajas bravas y el lánguido ramaje de los sauces, o las aguas del ancho río al trepar alborotadas sobre los raigones arrastrados por pasadas avenidas. Murmullos del desierto éstos, sofocados a nuestro paso por la alegre gritería de indiada amiga, que con nosotros viajó varios días hasta Chichinal, hoy General Roca.

Quería Moreno ver al indio salvaje en ese medio, lejos de la civilización, y vivir en su tienda para darse cuenta exacta de las primeras etapas de la sociabilidad humana, y recoger en esa fuente ya casi agotada, entre las tribus próximas a desaparecer, documentos que sólo conocía de oídas y que no le bastaban en sus propósitos.

Los indios defendían celosamente el secreto de los pasos por la Cordillera. Sabían muy bien que el blanco, en poder de su conocimiento, podría fácilmente dominarlos, sobre todo dada la nueva arma de que disponían, y de la que ya tenían noticias. El poder del Remington, usado en la revolución de 1874, en la que actuaron las indiadas de Catriel, les era conocido y de sus estragos habían llegado terroríficas noticias hasta el dominio de las Manzanas.

Evoca con emoción las luchas de siglos entre los indios (los dueños de la tierra) y los españoles, que trataban de despojarlos de ellas.

Pero su gran optimismo se veía a veces ensombrecido por consideraciones como ésta:

"qué desesepación se apodera del que apartancó la máscara de la mentada "grandeza nacional", velo dorado que cubre la pobre patria al que cualquier desprecupado arranca un girón, ve el descarnado porvenir que nos espera si no reaccionamos de la atonía que consume al cosmopolitismo que nos absorbe y que no detenemos por pereza en nuestra misma

decadencia. Mi pesimismo estaba en la verdad; doce años han transcurrido desde que el cacique Nancucho fue muerto defendiendo el suelo en que nació, desde que con medios violentos, innecesarios, quedó destruida una raza viril, utilizable, y desde esa fecha apenas tenemos uno que otro dato geográfico nuevo como resultado del paso de las columnas militares expedicionarias a Nahuel Huapi. La geografía de aquellos territorios está aún por hacerse, pero ya tiene propietarios. Concesiones dadas a granel; cientos de leguas a veces en poder de un solo afortunado: "Para qué sirven aquellas tierras", es la frase consagrada que en no pocas ocasiones hemos oído a no pocos de los que tienen en sus manos la fortuna de la patria."

En las páginas que siguen narra las alternativas de su viaje al Nahuel Huapi, durante el que gustará de las manzanas, las frutillas dulces y los piñones salvajes.

En la página 107 se inicia el capítulo III que quedaría inconcluso. Lo titula "Calefú - Regreso a Buenos Aires - La invasión".

La parte que llegó a imprimirse está dedicada a la descripción de su estada en los toldos de Shaiuequé, en Calefú. Con su fluida prosa pinta al cacique Chacayal, suegro de Shaiuequé, como hombre de no fiarse. Da entonces detalles de una ceremonia alrededor de un gran peñasco —totem— con motivo de las fiestas mapuches que se realizan en ese mes de enero. Pasa luego a describir, con detalle fotográfico, a la curiosa hechicera:

"Mucho examiné a la hermosa india, durante la ceremonia. Sus joyas lucientes, sobre el fondo oscuro de sus mantas, la elegante redecilla de cuentas de vidrio y de plata, su ancho tirador de virgen, los collares y grandes aros, y los adornos colgantes de sus largas trenzas, quizás postizas, lo que no es raro entre las indias, y más que todo sus hermosísimas botas de garra de león, cubiertas de placas semiesféricas de plata, eran dignas de la mayor atención para el etnógrafo.

"Esas joyas, obra de plateros indígenas, tenían tanto parecido con algunas descubiertas en las sepulturas de la edad del bronce, y la primera del hierro, en la Europa Occidental y en el Cáucaso, que me permitían formarme una idea de la moda de aquellos tiempos remotos. Esta antología de formas es otro de los tantos misterios que esconde aún esta América y en los catálogos ilustrados que preparamos, de las series etnográficas del Museo, haremos notar más de una que serán causa de asombro. Mucho/".

Y aquí (con la palabra *Mucho*) termina el libro, trunco por la decisión de Moreno de suspender su impresión. Lástima grande es que nos haya privado de su continuidad; pero también es gran suerte que se haya salvado la mayor parte de la obra —una copia de la cual poseo en mi poder—; que sin duda alguna merecería su reimpresión y su divulgación, ya que constituye un valiente documento demostrativo del espíritu y carácter de Moreno, y del medio en que le tocó vivir, y que pone al descubierto, facetas ignoradas de su fuerte personalidad.

Revista de libros

ADOLFO P. CARPIO: *Páginas de filosofía*. Universidad Nacional del Litoral, Facultad de Filosofía y Letras. Rosario, 1969. Volumen en rústica, 332 págs.

Si se pudiera condensar en apretado juicio la impresión que producen las sobrepasadas trescientas páginas de este primer libro principal de Adolfo Carpio, diríamos que revela el comienzo de la madurez definitiva de uno de los profesores argentinos de mejor y más seria formación filosófica, y el programa de trabajo, la orientación y los primeros descubrimientos de un pensar filosófico personal.

Discípulo muy cercano de Francisco Romero —a cuya memoria está dedicado el libro—, Carpio se mueve con facilidad en el círculo de ideas del pensamiento alemán de nuestro siglo. Pero es muy interesante destacar que, junto hacia el reconocimiento hacia Romero, señala su deuda intelectual con el maestro hispano-mexicano José Gaos, recientemente desaparecido. Es alentador observar casos en que la filosofía de lengua española es operante por su propio valor y contenido, especialmente en el de este autor, inquestionable de limitarse al propio idioma, y que piensa que “el filosofar... sólo tiene sentido en función de la historia entera del pensar” (p. 13). Car-

pio indica asimismo que adhiere a un concepto de la filosofía como expresión del máximo rigor, pero sin que esto implique circunscribirse exclusivamente al ámbito lógico-matemático. Deja sentada con ello su posición frente a los retoños latinoamericanos del empirismo lógico, así como lo hace frente “a la confusión... entre filo-

En la primera parte, dedicada a *trafología y política o filosofía y confesión*” (p. 12).

bajos teóricos (“Esquemas”), encontramos tres temas estrechamente ligados: el de la posibilidad y naturaleza de la metafísica, el de la significación de la historia de la filosofía y el de la relación entre historia y verdad. Este último, resultado de ahondar en el reconocido fenómeno de la “anarquía de los sistemas”, y conducente a examinar “la verdad entre la esencia y la historia”, muestra su presencia persistente en toda esta parte, y es difícil no coincidir con el autor en el reconocimiento del carácter crucial del mismo.

El programa de Carpio para solucionar este problema consiste, en lo

esencial, en una previa "fenomenología" de la historia de la filosofía (una parte de la cual está adelantada en el trabajo "El pasado filosófico"), pero, fundamentalmente, en un reexamen del problema de la verdad.¹ En el trabajo filosóficamente más denso del volumen ("La verdad entre la esencia y la historia") adelanta el autor algunas tesis sobre este asunto, pero principalmente dos: que la concepción de la verdad como *coincidentia intellectus et rei* ha perdido vigencia, y que la vía para reemplazarla es la de buscar el fundamento de la verdad en la ontología (p. 63). De ahí que acepte la novedad implicada en la "fundamentación ontológico-existencial de la verdad en Heidegger", aunque no la totalidad de su planteo. Y la parte que se rechaza es aquella que está en contradicción con uno de los principales intereses del autor, a saber, desentrañar el sentido de la historia de la filosofía. La "destrucción de la ontología" propuesta por Heidegger y su posición de volver al filosofar prístino de los primeros griegos implica desentenderse de la historia de la filosofía y no puede contar con el asentimiento de quien afirma: "una pregunta filosófica no puede plantearse si no es a partir de lo ya filosofado acerca de ella, y, más aún, de modo tal que lo filosofado se convierta en constitutivo de la pregunta y de la respuesta misma" (p. 87). De hecho, no importa cuánto ambos pueden coincidir en considerar la verdad como descubrimiento o des-velamiento, en cuanto a la his-

toria de la filosofía són dos actitudes opuestas. De ahí la preocupación de Carpio, expresada en un pasaje que vale la pena citar en extenso, porque constituye el meollo de su posición:

"La nueva intelección de la verdad, pues, basándose en el fenómeno originario de la apertura, y en no menos originario del descubrimiento, necesita completarse sobre un horizonte que podemos llamar historicista. Lo que equivale a decir: la apertura y el descubrimiento que nos dan acceso al ser (o en los que el ser accede a nosotros) sólo pueden operar filosóficamente en cuanto, *de modo simultáneo, toman en cuenta* el filosofar pretérito. La filosofía de nuestros días debe ensayar esta posibilidad, que parece ser la única capaz de fundar verdaderamente la filosofía, en cuanto ésta se realiza en la historia: posibilidad que parece ser la única capaz de dar sentido a la historia de la filosofía y al mismo tiempo fundar la constitutiva arquitectura del pensar pretérito en el presente. En otros términos, se trata aquí de la posibilidad de establecer como mero "fenómeno" el hecho de la anarquía de los sistemas en beneficio de su auténtica pluralidad, que residiría en la "noumenidad", por así decir, de la historia filosófica. Y el balance de este estado de cosas en que se encuentra la filosofía actual es el siguiente: o bien se realiza la posibilidad apuntada, o bien el pensamiento tendrá que recaer en el escepticismo o en el dogmatismo, en la franca huida ante la verdad o en la entrega ciega a un sistema limitado y determinado, sobre el cual hubiese caído, no sabemos por qué azar, la providencial suerte de ser el fiel testigo de la realidad, o la filosofía actual halla un camino *histórico* hacia el ser, o deberemos afirmar, una vez más, el definitivo fracaso, la inanidad, el sin sentido de toda historia de la filosofía".

¹ Esta nota no pretende servir de acabado resumen ni ahorrar al lector la tarea de examinar las tesis del autor. Por ello, y porque nuestro intento consiste en señalar o apuntar la presencia de una línea personal de pensamiento, nos limitamos, en lo descriptivo, a lo esencial. El mencionado intento puede considerarse limitado y lo es, pero tal vez habría que apreciarlo en el contexto de lo que es usual en América Latina en materia de crítica filosófica cuando el autor es latinoamericano. Entre nosotros, a menos cuando se trata de pura y más o menos original filosofía, escribir es, frecuentemente, escribir "para el polvo y para el viento", para usar las palabras de Machado.

Pero cualquiera sea su relación con Heidegger, por la naturaleza misma de su problema y por las propias declaraciones de Carpio es bien visible que la sombra del otrora desprestigiado Hegel ronda los ámbitos de su meditación.

Problema, programa y camino (incluidas algunas advertencias sobre posibles sendas erróneas) están señaladas aquí, le resta al autor el desarrollo en detalle de su tarea, difícil pero digna de destinarle el esfuerzo de pensamiento que supone.

La segunda parte, dedicada a estudios críticos ("Figuras"), contiene varios trabajos. "William James y el pragmatismo", versa sobre un parte de aspectos fundamentales de James, bien expuestos, que logran rescatar al pragmatista norteamericano de las concepciones vulgares que lo desnaturalizan. Su lectura es útil, además, por mostrarnos una riqueza filosófica que han dejado olvidadas las últimas modas. "Unamuno, filósofo de la subjetividad", es un intento de situar al pensador vasco dentro de la historia de la metafísica (o de la concepción de esa historia por Heidegger), si bien las iluminaciones que logra de algunos temas unamunianos (la realidad como conflicto; razón, fe y conocimiento; la "creación" de las realidades por la insistencia imaginativa, etc.) muestran que el asunto (y aun el tratamiento del mismo por el autor) exceden a aquella conclusión. Siguen luego tres trabajos dedicados a Romero: "Francisco Romero: la persona como garantía de la metafísica", es la recreación de un tema de Romero a base de apuntes de una clase y otros textos del autor de *Teoría del hombre* sobre dicho tema; "Francisco Romero in memoriam", reproduce un discurso con

motivo de conmemorarse el primer aniversario del fallecimiento del gran maestro argentino, y hace justicia a sus valores personales; "Nota sobre Romero y Scheler" es un análisis de gran utilidad para aclarar la relación entre ambos. Este tema es de importancia capital en la interpretación del pensamiento de Romero, porque, a nuestro juicio, la antedicha relación es expresiva de su inclusión en una de las grandes tendencias contemporáneas y, a la vez, del grado de independencia que logró frente a la misma. Por último, cierra el volumen "Un panorama de la filosofía en la Argentina", que reproduce la reseña crítica que el autor dedicara en su oportunidad a nuestro libro *La filosofía en la Argentina*, en la cual, por razones obvias, no nos detenemos, si bien no por falta de reconocimiento a la extensa labor de exposición, crítica y valoración allí contenida.

Conviene concluir destacando el signo saludable que representa para el futuro filosófico del autor el hecho de que no escriba impulsado por la onda de una atmósfera, de una "influencia", de un "clima", como es tan frecuente en autores latinoamericanos. Influencias las hay; pero lo importante es que el autor está ganado por ciertos problemas, y éstos son algo suyo, no la corriente que impulsa desde fuera su viaje filosófico. Este requisito del filosofar en el autor es del mejor augurio, si se supone, como debe suponerse con toda verosimilitud, que una vocación como la suya ha de tener a estas alturas en plena gestación sus más maduros frutos.

Juan Carlos Torchia Estrada
Bethesda, Maryland, EE. UU.

VICTOR MASSUH *Nietzsche y el fin de la religión*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1969. Volumen en rústica, 225 págs.

Hacia fines del siglo pasado un recluso del asilo para dementes de Jena consigue hacer llegar al exterior, a través de un ocasional compañero de infortunio, unos apuntes que incluían estas líneas: “¿Debo ocultar la victoria de Cristo sobre mi propia alma para perpetuar el mito del Anticristo, tema de mis futuros biógrafos? No gritó Ajax: *Oh Zeus alúmbrales, aunque nos aniquiles con la luz*. He sido asesinado y vuelto a asesinar por la verdad, y si Cristo me ha derribado por un momento o para siempre, ¿debo negarle los laureles de la victoria?”

Quien proclamaba abiertamente tal derrota, agregando a continuación: “Estoy irremediabilmente perdido y sin esperanza...”, era un paciente registrado por su hermana bajo el nombre de Friedrich Nietzsche. A setenta años del acallamiento definitivo de aquella duda desgarradora, el profesor argentino Víctor Massuh intenta reeditar e interpretar el comienzo, desarrollo y fin de aquel combate personal entre Nietzsche y Dios, buscando, al mismo tiempo, evaluar sus consecuencias y su significación en la historia de la humanidad occidental.

No le es ajena al profesor Massuh la dimensión y dificultad de la tarea que se propone por lo cual, desde un comienzo, afirma la necesidad de encontrar una vía de acceso a la “unidad de conjunto” del ‘opus’ nietzscheano, oculto y fragmentado sin reparos. Tal vía es encontrada, coincidiendo en ello con lo expuesto por Jaspers en su *Nietzsche*, en aquel fragmento de *Der Weg zur Weisheit* —publicado entre los papeles póstumos— donde el propio Nietzsche concibe su

obra como “un camino hacia la sabiduría”, dividido en tres etapas: el período del “corazón abierto” (1871/76); el “tiempo del desierto” (1876/82) y la etapa de “la gran afirmación” (1882/89). Massuh caracteriza abundante y documentadamente cada uno de estos momentos presentando, a semejanza de un mural, la vertiginosa evolución de la obra y la personalidad nietzscheana. Sus análisis buscarán de continuo poner de manifiesto el sentido “positivo” de la destrucción despiadada llevada a cabo por Nietzsche, haciendo resaltar la gran voluntad afirmadora que alentaba esa tarea crítica. En este primer repaso general de la obra de Nietzsche pondrá ya de manifiesto dos elementos con los cuales posteriormente será introducido el lector en el seno de su problemática: 1) el carácter de “revelación” que Nietzsche otorga al cariz de su última problemática. 2) la doble característica de *mediador* y *realizador* con que concibe —incluso corporalmente— el desenvolvimiento posterior de su tarea. Ambas notas comienzan por instalarnos en el contexto donde, según Massuh, transcurre el núcleo medular de la especulación nietzscheana: *la religión*. El cual es, a un mismo tiempo, el tema específico del texto que estamos considerando y que el autor anuncia con estas palabras: “... estudio del pensamiento y la actitud de Nietzsche ante el problema religioso.” (p. 31).

El punto de partida para develar esta inquietud —de contados antecedentes en el panorama de nuestra labor filosófica— será una consideración sobre la personalidad misma de Nietzsche que el autor plantea en estos tér-

minos: “¿es (Nietzsche) un hombre religioso? ¿Es posible aislar de su vida un conjunto de rasgos existenciales que correspondan a la tipología de un *homo religiosus*?” (p. 31). Ambas preguntas —en las que puede ser advertida, entre otras, una clara influencia de Scheleron pasibles, según su autor, de recibir una respuesta afirmativa. La personalidad de Nietzsche contiene en sí elementos inequívocos de una vocación religiosa, vocación que se manifiesta, aun a riesgo de quedar encubierta, por sobre “su crítica encarnizada a la religión, en general, y al cristianismo, en particular” (p. 31); ya que por religión es necesario entender, afirma Massuh, “... un *encuentro del hombre con lo sagrado* y la necesidad íntimamente vivida de culminar en una experiencia de lo eterno...” (p. 40). Sobre tal concepción del fenómeno religioso —en la cual concurren a un mismo tiempo distintas tendencias de la moderna filosofía de las religiones— puede el autor sostener, luego de un prolijo análisis de la tendencia nietzscheana a la *soledad* y sus rasgos concomitantes, que: “Todos estos rasgos son los componentes vivenciales, más o menos deformados o transfigurados, de una *actitud religiosa*. No importa que ella esté ligada a una negación de la religión y al vaticinio de su fin. Este mismo rechazo puede estar movido por un sentido religioso más alto o más exigente que el que se combate. El anuncio de su *fin* puede expresar la necesidad de su *comienzo* en un nivel de mayor madurez histórica” (p. 42).

Aclarado este aspecto fundamental de la personalidad nietzscheana, encuentra Massuh que para “fundar esta interpretación” es menester analizar “las distintas posturas que adopta Nie-

tzsche ante el problema a lo largo de su obra” (p. 42). Volcado ya a este nuevo problema entiende nuestro autor que es posible —mediante una consideración estructural de la obra— deslindar dos etapas distintas en la actitud de Nietzsche frente a la religión: 1) una etapa donde lo religioso es valorado y justificado. 2) un momento crítico que culmina con un agrio rechazo de todo tipo de religiosidad conocida. La primera actitud se correspondería con una “visión metafísica de la vida que caracteriza a su período juvenil, fuertemente influido por Schopenhauer”; influencia a la cual se agrega “su admiración por la Grecia antigua y el deslumbramiento que experimentó ante sus dioses” (p. 43). En esta época se otorgará al fenómeno religioso un carácter primigenio, afirmándose al *mito* como fuente de la religiosidad en detrimento de la razón y la historia que, lejos de permitirnos el acceso a la religión, la deforman y desvirtúan: la primera porque se edifica sobre la muerte del mito, la historia porque paraliza al hombre en el pasado impidiéndole toda trascendencia y convierte a la religión en un objeto histórico más. Este período abarca los años de sus dos primeras obras: *El nacimiento de la tragedia* y *Las Consideraciones inactuales* (1870-1876).

Continúa a éste un período donde “... cambia la óptica desde la cual se encara el análisis de la religión” y se inicia “contra ella una crítica encarnizada que no se interrumpirá por el resto de su vida” (p. 54). Es este el momento de publicación de *Humano, demasiado humano* (1878). Este texto marca un giro decisivo y hasta contradictorio de su pensamiento anterior. En él se emplea como método y como actitud lo que hasta hace poco ha-

bía sido violentamente rechazado: la historia. La destrucción total de la religión se hará mediante una apelación radical a la historia, complementada con una recurrencia a la psicología y a la filosofía. Acota aquí Massuh la inscripción voluntaria de Nietzsche en la corriente historicista de su tiempo que hasta ese momento había despreciado mediante críticas virulentas contra Hegel y sus discípulos: "...el gran antihistoricista, el crítico cáustico e 'inactual' no puede eludir la impregnación cultural de su presente histórico y se compromete en un rechazo de la religión apelando a un conjunto de argumentos que caracterizan a las corrientes de la izquierda hegeliana" (p. 54). Si la antigua "amenaza contra la vida" era la historia ese lugar lo ocupa ahora la religión. Esta nace allí donde la vida misma o todo instinto que la manifieste *decaen*. Al mismo tiempo esta religión que imposibilita y falsea la vida hace otro tanto con el conocimiento. Se produce aquí incluso la ruptura con uno de los ídolos que Nietzsche veneró en su juventud: Schopenhauer; en oposición a éste Nietzsche piensa que en la religión no se oculta —detrás de los mitos y el revestimiento dogmático— ningún tipo de saber. Como muy bien sintetiza el profesor Massuh, para este Nietzsche, "Todo este razonamiento es...completamente erróneo. La religión no sirve de modo alguno al conocimiento. Más aún: asume la forma de un falso saber" (p. 57).

Pero donde más se hace sentir la influencia de la concepción historicista de su tiempo acerca de la religión sobre este período del pensamiento de Nietzsche, es cuando éste trata de comprender el *origen* del fenómeno religioso. El parentesco, no buscado e incluso rechazado es cierto, con Feuer-

bach, Ruge, Strauss, Marx se pone aquí más claro: *la religión es una creación del hombre*: el producto de un hombre enfermo y decadente. El origen de la religión no es sobrenatural sino profundamente natural y humano, se origina en las deficiencias inherentes a determinadas formas de vida de los hombres y sucumbirá cuando esos errores toquen a su fin. Mediante un análisis de las relaciones entre "religión" y "voluntad" el autor mostrará como Nietzsche explica ahora la génesis de la religión como un imperativo de la voluntad humana para superar el caos originario del mundo que circunda a lo humano; recordará aquella frase de *Menschliches, Allzumenschliches*: "El sentido del culto religioso es determinar y conjurar la naturaleza en provecho del hombre, esto es, plasmar en ella una legalidad que antes no poseía" (cf. p. 63). Tal necesidad humana es superada en el momento en que la vida, recuperándose de la negación y debilitamiento a que la ha sometido una cultura decadente, es capaz de realizar *creativamente* la voluntad de poder que le es ínsita, renunciando a las desviaciones *ascéticas* que una "razón" radicalmente distorsionada le propone. Massuh realizará un pormenorizado análisis de esta última antinomia en el Capítulo VI de su obra ("Ascetismo y voluntad de poderío"). Se mostrará allí, en síntesis, que la voluntad de poseer frustrada y vuelta sobre sí misma da por resultados los tipos humanos del *santo* y del *asceta*, tan caros, según Nietzsche, a una cultura burguesa y decadente. Incluso, advierte Massuh, "en determinados fragmentos, Nietzsche, nos hace pensar que existe una 'historia' de la noción de Dios, un desarrollo de su vivencia, que estaría condicionado por la evolución y trasfor-

mación de la voluntad de poderío” (p. 81). Esta “historia” resulta formada por dos períodos consecutivos y antinómicos: un primer momento en que el pueblo experimenta vivamente un *sentimiento de poderío* que lo lleva a confiar en su destino y en su capacidad de conquista y en el cual crea una religión fuerte y guerrera con un Dios a quien sacrificarse en forma de agradecimiento; una segunda etapa en la que el pueblo abandona ya esa fe en sus propias fuerzas y comienza a necesitar “las virtudes de los sometidos”. Aparece entonces “un ser que aconseja la ‘paz del alma’, el ‘no odiar más’, y el ‘amor a amigos y enemigos’” (p. 85). Esta evolución *regresiva* se habría operado, según Nietzsche, en el paso del judaísmo al cristianismo donde “. . . el Dios del Antiguo Israel convertido en Dios moral y bondadoso perdió en calidad y vitalidad y se hizo Dios de los enfermos” (p. 88).

Aclarada la perspectiva histórica e individual, Massuh encuentra que existe un tercer frente desde donde Nietzsche intenta también desenmascarar el carácter fraudulento de la religión: la sociedad. Señalará al respecto que “. . . la crítica efectuada por Nietzsche presenta rasgos pertenecientes a una sociología de la religión”, si bien, “no se lo propuso deliberadamente” (p. 91). Aquí lo medular para Nietzsche era demostrar “que el mundo religioso no sólo es una deficiencia de la razón, de la vida, de la voluntad de poder; también lo es, y en muy alta medida, de la sociedad. No podremos comprender la génesis de la conciencia religiosa si no nos referimos al momento colectivo en que hizo su aparición” (p. 91). Por lo tanto cuando nos preguntamos por el origen de la forma religiosa por excelencia de la

civilización occidental —el cristianismo— resulta imprescindible mostrar, a ello tiende la hermenéutica de Massuh interpretando a Nietzsche, que éste sólo fue posible sobre la destrucción del mundo antiguo (Grecia-Roma) y la consecuente resurrección del Oriente con su rasgo más peculiar: la abolición de la libertad. De allí que: “El cristianismo representa la resurrección del Oriente, sobre todo la hegemonía del *esclavo oriental*. Por intermedio del cristianismo el Oriente vuelve a conquistar a Roma y la destruye desde adentro, aniquila sus valores, su estilo de vida, ‘su noble y frívola tolerancia’ ” (p. 92).

Continúa esta “sociología nietzscheana de la religión” analizando las condiciones de posibilidad para la aparición de “fundadores de religiones” y “sectas”, así como las relaciones entre “el estado y la religión” que lleva al primero a instrumentalizar la religión en su propio beneficio y más tarde a erigirse él mismo como religión; mecanismo que le impele a Nietzsche a reflexionar acerca de la necesidad de que la utilización de esa fuerza social que representa la religión quede siempre del lado de la voluntad de poderío, en calidad de “instrumento”, y no librada a su propia dinámica, donde pasa a ser la “moral” y la justificación de los “esclavos”. (cf. ps. 95/104).

Esta caracterización de la condición social de la religión lo lleva a Massuh a presentar las relaciones entre Nietzsche y dos contemporáneos suyos que también dieron primacía e importancia fundamental al terreno de la sociedad, en su carácter de “creador” y “sostenedor” de las distintas ideologías: Feuerbach y Marx. Luego de esbozar las concepciones acerca de la religión y del hombre sustentadas por cada uno de ellos, pasa nuestro autor a pen-

sar las “semejanzas y diferencias” entre estos tres pensadores. Comienza por señalar una diferencia inicial, que no puede ser pasada por alto, entre Nietzsche y Marx. Mientras que el primero —sostendrá Massuh— “es un espíritu sacudido por fuertes accesos místicos y hondas intuiciones de lo divino. Marx fue todo lo contrario de un espíritu religioso; cuando más, fue el profeta irreligioso, de un redentorismo social que venía a proclamar la religión del ‘gran número’ ” (p. 122). Pero por sobre esta diferencia de temples anímicos, señalará Massuh una coincidencia fundamental entre Marx y Nietzsche: “Para uno y otro, la religión es una ‘ilusión’ que enmascara el verdadero rostro de la realidad: las creencias religiosas constituyen un modo de fuga y rechazo de este mundo concreto” (p. 123). Esto, a lo cual es posible adherir sin retaceos el nombre de Feuerbach, agregado al hecho radical de concebir la religión como una *creación humana*, como la creación de un hombre rebajado, humillado y *esclavizado*, constituyen para Massuh la piedra fundamental de la nueva y última actitud de la racionalidad occidental frente al fenómeno religioso: *el humanismo ateo*. Este se opone a aquel viejo “ateísmo naturalista”, tan caro al siglo XVIII, e incerta sus raíces en buena parte de la labor intelectual de nuestro presente (se citan a modo de ejemplos: Sartre, Heidegger y el teólogo protestante Paul Tillich). Pero Massuh no se limita a graficar y describir las relaciones de esta tríada de pensadores, sino que, dando un paso más, interpreta su significación y su resonancia cultural e histórica con estos términos: “. . . el futuro les reservó un destino insospechado de no menor grandeza. Puede pensarse que ellos fueron los precursores de un proceso en virtud

del cual el fin de la religión que se propusieron, hace posible un nuevo comienzo. La muerte que anunciaron está grávida de resurrecciones. Si un renacimiento de lo sagrado es posible en nuestro tiempo, si es posible una liberación del impulso religioso . . . tendremos que agradecerlo al titánico esfuerzo desenmascarador realizado por estos fundadores del humanismo ateo” (p. 125). Tesis que, como se advertirá, reitera lo anunciado en un comienzo respecto de la labor nietzscheana.

Finaliza la obra que hemos presentado con una caracterización cuidadosa y exhaustiva de la tan mentada “muerte de Dios” proclamada por Nietzsche en *La Gaya Ciencia*, a la cual hace seguir una hermenéutica —no menos cuidadosa y completa acerca de la concepción del “actor creador” en sus dos vertientes: “heroica” (basada en “una hipertrofia ilimitada del ‘yo quiero’ ”. (p. 160) y “mística” (donde el acto creador es “vivido como una experiencia sagrada, desde la perspectiva de la eternidad)” (p. 166). Al final de ambas caracterizaciones es reiterada la tesis central del libro bajo la forma de una nueva pregunta: “¿No podría pensarse que el ateísmo que profesaba (Nietzsche) viene a ser la máscara de su religiosidad?” (p. 173); la cual halla respuesta plenamente positiva en los dos apartados siguientes: “El gran mediodía” y “La religiosidad dionisiaca” (Cap. XIII y XIV).

Cierra el trabajo una “Conclusión” donde el autor sintetiza con precisión su “punto de vista” —el que hemos señalado a lo largo del comentario—; agrega una serie de consideraciones críticas acerca de otras aproximaciones a la obra y a la personalidad de Friedrich W. Nietzsche (especiales referencias a Eugen Fink, Charles Andler y Martín Heidegger) y recapitula lo medular de

Revista de libros

su trabajo en una lista de once puntos.

No quisiéramos acabar estas líneas sin señalar que esta obra, de indudable mérito creativo dentro de la bibliografía nacional e internacional en cuanto al tema se refiere, cumple holgadamente

los requisitos indispensables de un excelente ensayo filosófico, así como expresa con claridad una nueva inquietud en el plano de la literatura filosófica argentina.

Mario Carlos Casalla

RUDOLF GROSSMANN: *Geschichte und Probleme der lateinamerikanischen Literatur*. Verlag Max Hueber, München, 1969. Volumen en rústica, 699 págs.

La literatura latinoamericana estaba considerada en la esfera alemana solamente como un apéndice de la literatura ibérica. El gran continente del sud era solamente un socio comercial, con lo cual se explica lo poco que sabemos verdaderamente sobre la mentalidad de aquellos hombres. Y se demostró con la falta de la política de desarrollo, se evidenció últimamente durante el secuestro del embajador alemán en Guatemala, donde precisamente el desconocimiento del carácter latinoamericano condujo a un final trágico.

Solamente con el comienzo de las celebraciones del centenario de Alexander von Humboldt, alrededor de 1959, se empezó también en Alemania a interesarse y comprender que América Latina tiene una gran importancia espiritual. Con qué gran interés se han comprendido otros países con este continente, lo demuestra claramente el grandioso resumen que Grossmann nos da al final de su obra.

En Alemania existían únicamente dos pequeños libritos, "La literatura española-americana en sus principales corrientes", de 81 páginas, publicado por Max Leopold Wagner en 1924 en Lipsia; y el estudio de 63 páginas de Hellmuth Petriconi: "Novelas españolas-americanas del presente", publicado en 1938.

Este vacío lo llena ahora la gran

obra del alemán-argentino profesor Dr. Grossmann. Este fue durante decenios catedrático en cuestiones hispánicas en la Universidad de Hamburgo. En círculos más amplios es conocido ante todo como editor del importante diccionario alemán-español de Slaby-Grossmann.

Grossmann demuestra que la literatura sudamericana es única en la literatura mundial, ya que es el resultado de una fusión de dos viejas culturas, iguales una a la otra, lo que determina su "carácter sintético", como dice Grossmann. Un examen profundo de la literatura sudamericana, demuestra que la terminología y las medidas europeas no pueden ser usadas. Una concepción geopolítica puede considerar quizá a Europa como el continente del equilibrio, América del Sur como el continente de los contrastes.

Grossmann declara con razón que "el hecho de que en América del Sur falte entre los extremamente cultos y los analfabetos, entre privilegiados y pobres, la larga clase media; entre ciudad mundial y campo, la cultura fijamente reposando en sí de un pueblo de los Pirineos o de los Alpes; entre la altitud extrema de los Andes y la amplitud de las pampas y llanos, la impresión que coloca medidas de paisajes medios de Alemania o Francia, ha formado enormemente la sustancia literaria del Nuevo Mundo". Sobre esta base da Gross-

mann una idea general del desarrollo espiritual de Iberoamérica. Es una coordinación llena de tensiones, una mezcla de folklore e ideas vanguardistas, epopeyas y dadaísmo lo que encontramos. Pero todos los extremos se confunden en una síntesis que domina sobre el pensar social. Esta síntesis creó la americanidad, que se espejó en la literatura en todas sus formas.

Muy claramente expone el autor este proceso en su obra, esta fuerte tensión entre la época de los indios y el tiempo moderno, entre herencia española y la intromisión de la sangre negra. Y este carácter del latinoamericano lo manifiestan los ejemplos de la poesía sudamericana, traducida excelentemente por Grossmann.

El sudamericano llega a ser el hombre que se busca a sí mismo para alcanzar su propia cultura. Ciertamente, Europa ha llevado su cultura y su creencia a América del Sur, pero el continente tuvo la fuerza de transformarlo todo, adecuándolo a su carácter.

La joven poesía revela claramente que el alma del hombre de ese continente está determinada telúricamente por la selva virgen y las llanuras. En ello vibra, como herencia de su pasado, un sentimiento pánico.

Grossmann señala la estrecha conjunción del desarrollo de la vida espiritual

con su ambiente y las condiciones sociales. Acierta así brillantemente al demostrar "la homogeneidad común de estos países (de América latina) en su integridad y en su específica americanidad, que ha existido siempre en todas las épocas como lo eternamente permanente en el cambio de las modas literarias". Y la importancia de lo autóctono como motor en toda la historia latinoamericana se manifiesta claramente. Este concepto interior se manifiesta en la literatura. Grossmann nos ha proporcionado una idea total del espíritu del continente sudamericano, que no podrá ignorar quien esté relacionado de cualquier manera con estos pueblos. Una tierra incógnita ha sido descubierta.

La bibliografía al final de la obra da un resumen total sobre el movimiento espiritual de América latina, de su historia y de su desarrollo. Así no estorba que Grossmann reemplace los títulos de las traducciones, elegidos muchas veces equivocadamente por los editores alemanes, por traducciones propias. Pequeñas fallas que no disminuyen el valor de esta obra modelo, con que Alemania cumple su deuda en este terreno.

R. Caltofen Segura

Düsseldorf (Alemania Federal)

JOSÉ FERRATER MORA: *Diccionario de filosofía abreviado*. Texto preparado por E. García Belsunce y E. de Olaso. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1970. Volumen en rústica, 478, págs.

En 1941, al presentar su primera edición del *Diccionario de filosofía*, Ferrater Mora lo hacía con plena conciencia de enfrentarse a una tarea poco menos que imposible para un solo hombre. Sin embargo, su "utopía" fue aproximándose en sucesivas versiones a la

realidad, culminando con su última edición en dos monumentales tomos, cuya amplia difusión hace prescindible todo comentario. Pero justamente el carácter "enciclopédico" que llegó a tener el "Diccionario" motivó que el autor "comenzara a darle vueltas a la

idea de confeccionar una edición abreviada para uso de alumnos de la enseñanza media, de cursos universitarios generales y, por descontado, de un vasto público que, aunque de veras interesado en lo filosofía, no suele estar en disposición de adquirir o de manejar una obra que, siquiera meramente en razón de su volumen, ha sido calificada de "monumental". A esta confesión expresada por Ferrater en el *Prólogo* de la edición abreviada que comentamos se agrega la advertencia de que esa tarea de abreviatura debía recoger, empero, lo esencial de la obra mayor sin sacrificar la utilidad y claridad. Se trataba, pues, de una tarea ardua que requería ánimo y dotes nada comunes. Ferrater reconoce que García Belsunce y E. de Olaso han logrado llevar a buen término esa empresa gracias a que poseen las virtudes y competencias requeridas para la misma: "Un conocimiento a fondo del contenido y estructura del *Diccionario*, un saber filosófico amplio y sólido, un excepcional buen criterio para seleccionar lo fundamental y descartar lo menos urgente, y una capacidad de síntesis muy especial".

En una breve *Advertencia preliminar*, los autores de esta síntesis explican, por su parte, los criterios selectivos adoptados, basados siempre en el propósito de "conservar los conceptos y problemas fundamentales de la filosofía, lo que se ha llamado *filosofía perenne*". Para ello optaron por prescindir de biografías, bibliografías y artículos que, debido a su tecnicismo y especialización extremados, no eran compatibles con una obra de esta índole. Pero hay que señalar que un prolijo apéndice contiene breves noticias sobre la vida de los filósofos más importantes mencionados en el cuerpo principal del *Diccionario*, y que, además, se ha conservado una parte

bibliográfica, si bien limitada a señalar lo esencial escrito por el autor y sobre el mismo que, a la vez, sea asequible en nuestro idioma. Para conservar la unidad de esta abreviatura, por lo demás, muchos artículos fueron totalmente reformados, y, en otras ocasiones, varios temas fundidos en una solo. Con estos criterios selectivos que hemos esbozado someramente, pero sobre todo guiados por la comprensión profunda de los temas y la capacidad de síntesis señaladas por Ferrater, los autores del presente texto han logrado prácticamente una nueva obra de consulta rápida, útil inclusive para quienes posean la obra mayor. Aun éstos, escribe Ferrater, pueden estar seguros de que encontrarán en estas páginas, a un tiempo apretadas y lúcidas, todo lo que buscan y, como ocurre a menudo en los diccionarios bien equilibrados, algunas cosas que les serán dadas por añadidura.

No podríamos formular una crítica más acertada sobre este diccionario abreviado que la apreciación que el propio Ferrater expresa en el *Prólogo*, al decir que ostenta ventajas que saltan a la vista: utilidad, facilidad de manejo, tersura, y lo que cabría llamar *proporcionalidad*. "Esta última es tan notable— continúa— que la obra mayor podría inclusive considerarse como una ampliación y extensión de su abreviatura." De tal modo se ha logrado, gracias al trabajo de años de Ferrater Mora y a la sagacidad de quienes hoy nos brindan esta síntesis, una mayor aproximación al ideal que el primero formulara en su ya citada edición de 1941: que cada cual colabore en la medida de sus fuerzas en el perfeccionamiento de una obra, en la consecución de lo que un pensador español, con frase acertada y honda, ha llamado *la obra bien hecha*.

Mario A. Presas.

GERMÁN GARCÍA: *El inmigrante en la novela argentina*. Ed. Hachette, Buenos Aires, 1970. Volumen en rústica, 108 págs.

El germen de este libro de Germán García —laborioso trabajador de la cultura— está ya en los primeros capítulos de su obra *La novela argentina* (1952): “El inmigrante, la herencia biológica y las pústulas del cuerpo y del alma. Tal es el tema que se desarrolla en las páginas con que Zola entró en la novelística argentina”. Ahora, en el libro que reseñamos, amplía esa proposición, que lleva, ciertamente, el sello del naturalismo, dando sustancia para renovadas expresiones de nuestra más vieja novela —como género ya afianzado—, dejando de lado las excepciones de *El matrero*, de Echeverría; *Soledad*, de Mitre; *Amalia*, de Mármol; *La novia del hereje*, de Vicente Fidel López, y tal vez alguna otra.

Un singular fenómeno demográfico, el de la inmigración masiva a partir de 1880, o poco antes, y el auge de Emilio Zola, entonces en plena producción, pues a la sazón el novelista francés tenía cuarenta años de edad (muere en 1902), son otros tantos motivos para acuciar el enfoque de una temática inédita bajo la lente de la nueva escuela. El país presentaba por aquellas fechas excepcionales oportunidades económicas y sociales, determinando que la corriente inmigratoria —ya iniciada por los gobiernos de Rivadavia y Urquiza, bajo el precepto de “Gobernar es poblar” enunciado por Alberdi— dejara en nuestras playas el fecundo sedimento de un potencial humano que, al tiempo de hallar seguridades para su propio futuro, al amparo de los generosos enunciados de la Constitución del 53, habría de incorporarse al quehacer nacional contribuyendo al engrandecimiento de la República. Así, mientras en el

primer censo nacional, llevado a cabo en 1869 durante la presidencia de Sarmiento, la proporción de extranjeros fue del 12 por ciento, en el segundo (1895) aquella subió al 25,5 y al 30,3 en el tercero, realizado en 1914, que es cuando alcanza la relación más alta: casi un tercio de la población del país era extranjera, y hubo períodos, como las décadas de 1880 y de 1900, en que el crecimiento migratorio fue mayor que el vegetativo. Y esto otro: de acuerdo con las cifras del censo de 1914, en la Capital Federal de cada 10 varones mayores de catorce años, 8 eran extranjeros.

La literatura, especialmente la novela (como ocurrió más tarde con el teatro), no podían sino aprehender ese fenómeno que se desenvolvía de manera tan evidente. Ofrecía éste un abundante y variado material para los escritores de la época: los sueños, ambiciones y sacrificios de los recién llegados, la introducción de costumbres hasta entonces desconocidas o poco menos, la resistencia de los nativos a quienes venían a desalojarlos o a competir, el establecimiento de una incipiente industria, el ejercicio de nuevos oficios, la afirmación de un proletariado y la condigna creación de organizaciones sindicales (la primera en 1878) propiciadas por los foráneos y, en fin, la incorporación al idioma vernáculo de vocablos de otras lenguas, muchos de los cuales fueron —a menudo deformados— a formar parte del lunfardo. Y a fe que supieron aprovechar tan rico venero de hechos y circunstancias, dando origen a la “novela del inmigrante”, cuya manifestación inicial es *Inocente o culpable*, de Juan Antonio Argerich, aparecida en

1884, en la que el autor acumula argumentos en torno al daño que supuestamente la inmigración acarrea al país sobre falsas ideas acerca de la herencia psico-física. Es el año, asimismo, que ve la luz *La gran aldea*, de Lucio López, en la que asoma por primera vez un tipo, el del aventurero trepador, que después aparecería, con variantes, en otras novelas.

De la misma tesitura que el libro de Argerich es *En la sangre* (1888), de Eugenio Cambaceres, aunque tanto lo de uno como lo del otro —tal cual lo señala el autor— “es falso, producto de su imaginación, no de su observación directa y objetiva de la sociedad que pretendieron documentar en sus novelas”. Dos médicos, Manuel T. Podestá y Francisco A. Sicardi, a quienes la profesión pone en diario contacto con las miserias de la vida, se tientan por la moda “zoliana” y dejan dos obras, aunque de muy distinto mérito, catalogables dentro de las del tema: del primero, *Irresponsable* (1888) —el hombre sin rumbo, vencido en plena juventud— y del segundo ese gran fresco dramático que es *Libro extraño* —cinco tomos aparecidos entre 1894 y 1902—, en el que queda patentizada toda un época de la transformación argentina. A fines del siglo aparecen tres obras a las que el autor califica como las más valiosas dentro de la tendencia que examina: *Teodoro Foronda* (1896), de Francisco Grandmontagne; *Promisión* (1897), de Carlos María Ocanto, y *Bianchetto; la patria del trabajo* (1897), por Adolfo Saldías. De todas las novelas hasta ahora citadas, la de Grandmontagne (1866-1936) —vasco español, no tanto por nacimiento cuanto por crianza y por ascendencia materna y paterna, que llegó en el 83 a nuestro país, con el que se consustanció de modo admirable— es la más señera novela

de la inmigración, la de mayor valor documental a la luz de un “costumbrismo” a lo Pérez Galdós. A este libro dedica el autor un análisis más exhaustivo, en el que se trasluce la simpatía que Grandmontagne supo despertar en esta tierra, que dejó al cabo de muchos años para ir a morir a San Sebastián.

De aquí en más Germán García va presentando con rigurosa metodología decenas de títulos y autores, sistematizándolos en capítulos que abren distintas proyecciones a la novela de la inmigración. Uno de ellos es el que titula “El país del inmigrante”, es decir las regiones de la República a donde éste va a sentar reales, estableciéndose una trasvasación en doble dirección con el medio que lo rodea, reflejado en sentimientos, luchas y esperanzas, éxitos y fracasos, cambios sociales. Ahí está, pues, el inmigrante en la llanura pampeana —la chacra o la estancia—, en la feraz mesopotamia, en los bosques chaqueños, en el duro trabajo de las canteras y salinas del noroeste, en la desolación de la Patagonia.

Muchas son también las novelas y relatos que ponen al corriente sobre la vida de los inmigrantes que optaron por quedarse en las grandes ciudades, como Buenos Aires y Rosario, contribuyendo inesperadamente al inicio de la macrocefalia que el país actualmente padece. Buenos Aires debió duplicar y hasta triplicar malamente su capacidad habitacional y la especulación más despiadada dio nacimiento, en la década del 80, a esos hacinaderos humanos que son los conventillos. En 1890, cuando Buenos Aires tenía alrededor de medio millón de habitantes, una quinta parte vivía en casas de inquilinato. Fue otra veta que explotó la literatura, comenzando por el novelón *Palomas y gavi-lanes* (1886), firmada por Ceferino de la Calle (seudónimo de Silverio Domín-

guez); después las imágenes del conventillo aparecen en muchas novelas, relatos y cuentos, así como se transforma en el escenario de innumerables sainetes porteños.

La llegada en masa de los extranjeros, como lo destaca el autor bajo el subtítulo de "Chauvinismo racista", produjo la natural reacción de los oriundos del país y ese inevitable choque quedó reflejado en las más antiguas novelas de esta temática, como las ya nombradas *Inocente o culpable*, *En la sangre* y aún en *La Bolsa*, de Julián Martel (seudónimo de José Miró), en la que denosta a los judíos. Pero, felizmente, "ese movimiento racista y de agresión contra el extranjero no tuvo en nuestro país raíces hondas y resultó siempre extraño al pensamiento argentino".

Este trabajo de Germán García —re-dactado en un estilo llano, como cuadra a la índole de la investigación literaria que lo sustenta—, tiene un trasfondo sociológico que da la pauta para mayores ahondamientos, como el autor sugiere, en seminarios universitarios o en monografías especializadas. "Con ser —di-

ce— la novela de la inmigración propia de una época del pasado, es evidente que no terminó su vigencia". Ella puede renovarse sobre la base de una nueva inmigración, no europea, que ya ha dejado por completo de afluir, sino proveniente de los países vecinos que llega sin cesar al nuestro. Millares de bolivianos, paraguayos y chilenos que han cruzado las fronteras, formando aquí comunidades o alojándose precariamente en "villas de emergencia", ofrecen al novelista de hoy una realidad viva que tiene a su directo y fácil alcance.

La aportación de Germán García, no sólo bibliográfica sino también valorativa de las obras en que urge, desde que se halla muy bien informado de la producción novelística nacional, deja abierto un filón para búsquedas más minuciosas y particularizadas que seguramente algún estudioso sabrá aprovechar. Mérito, desde ya, doblemente destacable.

Noel H. Sbarra.

PROSAS DISPERSAS DE VICENTE BARBIERI: *Selección, Advertencia preliminar, Cronología bio-bibliográfica, Contribución a la bibliografía y notas de Aurelia C. Garat y Ana M. Lorenzo*. Ed. por el Departamento de Letras de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata, 1970. Volumen en rústica, 305 págs.

El Instituto de Literatura Argentina e Iberoamericana de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación dedica este volumen al escritor Vicente Barbieri.

Vicente Barbieri (1903-1956) el poeta de Alberti —cuya infancia transcurrió en las márgenes del río Salado—, como todo artista sufre en su juventud el choque con la realidad social en la

cual se halla inmerso y que en diversas oportunidades no aquilata el valor del trabajo intelectual.

Transita por diversos oficios: peón de cuadrilla, cargador de bolsas, tipógrafo, periodista y maestro rural.

El rudo trabajo del campo y el contacto con sus gentes, enriquecen las vivencias adquiridas en su terruño para mostrarnos en su poesía, con un lenguaje

Revista de libros

fluido, vital, rico en metáforas y con profundo sentido metafísico, la naturaleza que lo conmueve y en la que refugia su soledad. Pero lo más importante es el conocimiento del hombre, sus concepciones, costumbres y vivencias, que lo atrapan y conducen al autor a manifestarlo en su obra.

El valor literario de la obra de Barbieri es avalado por las distinciones recibidas, entre ellas: dos primeros premios —nacional y municipal de poesía— y el premio Sarmiento de la Sociedad Argentina de Escritores.

Aurelia C. Garat y Ana María Lorenzo han reunido y seleccionado con riguroso criterio los textos en prosa, que con las excepciones de *El río distante* (1945), *Desenlace de Endimión* (1951), *El intruso* (1958) y algunos folletos, han permanecido inéditos.

La selección está precedida por una cronología bio-bibliográfica, en la cual se intercalan con acierto párrafos del *Cuaderno de memorias*, *Cuaderno de recortes*, discursos y obras del autor, además de cartas y recuerdos de críticos y amigos.

Las prosas se ordenan en tres cuerpos: El primero, Cuentos y relatos, incluye fragmentos de *Daniel el autómatas* y algunos textos de *Cuadernos de San Silvestre*. El segundo grupo comprende varias áreas temáticas: Pampa, Sobre literatura, Sobre pintores, Temas americanos; y bajo el título de Otros temas,

el último abarca y señala la variedad de asuntos que interesaban al autor.

El conjunto revela vivencias y motivaciones depuradas con profundo sentido estético que las identifican con la obra en verso.

El volumen concluye con una seria contribución bibliográfica, que en lineamientos generales respeta las normas del Fondo Nacional de las Artes. De sus tres partes: Del autor, Crítica y biografía, e Índices; la primera reúne toda la obra del escritor, en sus distintas facetas e incluye una lista de seudónimos utilizados para firmar varios de sus escritos en prosa, la segunda corresponde a todo lo escrito sobre Barbieri. Por último, el índice ordena los títulos de obras, noticias periodísticas, artículos críticos y capítulos contenidos en las primeras y siguientes ediciones de las obras del autor.

En forma simultánea el Instituto de Literatura de la Provincia de Buenos Aires destina un cuaderno a *Vicente Barbieri y el Salado*; es también un trabajo meritorio que complementa hasta cierto punto la perspectiva planteada en la selección que motiva esta reseña.

Las dos publicaciones, además de rendir justo homenaje a un escritor de la calidad de Vicente Barbieri, son interesantes contribuciones para la difusión y estudio de la obra del poeta.

Ana Inés Pulido.

FRANCISCO P. MORENO: *Viaje a la Patagonia austral*. Ed. Solar-Hachette. Colección Dimensión Argentina. Volumen en rústica, 413 págs.

En el concierto de nuestra muy reciente historia del suelo argentino, podría reunirse una verdadera colección de relatos de viajes y exploraciones verdaderamente extraordinarios, pero por sobre todo, con el valor de lo

absolutamente reales. Lo imaginativo o fantasioso no llegó a tener cabida en aquellas descripciones que se vieron colmadas con referencias concretas sobre las penurias, sacrificios, satisfacciones y aventuras que las más remotas y

apartadas regiones del país ofrecieron a quienes muchas veces pusieron en ellas por primera vez sus plantas.

Las altas y desérticas extensiones de la Puna de Atacama, las impenetrables selvas del Gran Chaco, las escarpadas e inaccesibles cumbres de los Andes, y las solitarias e infinitas mesetas patagónicas, acordaron escenario propicio para este juego de los descubrimientos.

En esa colección de obras, hoy injustamente muy olvidadas, debe llenar un importante lugar el libro que nos ocupa, y es sin duda gran mérito el de la Colección Dimensión Argentina, de Solar, al exhumarlo del desconocimiento de muchos que hoy se asombrarán con su lectura.

La reedición a que nos referimos, tiene carácter de homenaje al autor en el cincuentenario de su muerte, y está realizada sobre la base de la 1a. y 2a. tiradas publicadas en el año 1879, reproduciéndose también los dibujos de aquellas ediciones originales, obra del pintor Alfredo Paris.

En una enjundiosa, concreta y ajustada Nota Preliminar, Raúl Rey Balmaçada sintetiza el valor y el contenido de la obra.

Francisco P. Moreno deseaba descubrir la incógnita, entonces aún no bien develada, de las nacientes del Río Santa Cruz, y definir las características geográficas del área cordillerana respectiva.

Ya de regreso de su viaje al Nahuel Huapi, y ayudado por su amigo el Dr. Estanislao Zeballos, el entonces presidente de la República, don Nicolás Avellaneda, y la Sociedad Científica Argentina, resuelve encarar la nueva aventura. Para ello se le brindaba un pesado e inapropiado bote, escasas provisiones y sólo tres marineros.

Para ese entonces (1876) únicamente cuatro lugares en la Patagonia, estaban

bajo el dominio del hombre blanco: el pueblo de Punta Arenas, perteneciente a Chile; la incipiente población de la Isla Pavón, en el estuario del Río Santa Cruz; la colonia galesa en el curso inferior del Río Chubut, y el poblado de El Carmen de Patagones, en el curso inferior del Río Negro.

El 20 de octubre zarpaba de Buenos Aires en una pequeña goleta de 100 toneladas. A los 26 días, llegaría a la barra del Río Chubut y a su bahía, para arribar al estuario del Río Santa Cruz, el 21 de diciembre.

Muy pronto iba a tentar lo que Fitz Roy y Darwin no habían conseguido en 1834, cuando en tres balleneras con 18 marineros, habían tratado de alcanzar las nacientes del Río Santa Cruz.

Todo quedó listo en su desembocadura el 15 de enero. Allí el río alcanzaba un ancho de unos 5.000 metros. Pero más adelante, curso arriba, se iría estrechando hasta tener, al cabo de sus 400 kilómetros de recorrido, sólo unos 150 metros de ancho en sus nacientes, con lo que, cada vez más, su corriente se haría más impetuosa.

El bote, para vencer la corriente, debía ser remolcado a caballo desde tierra. A veces en un minuto, por la rotura del cable de remolque, se perdía el camino hecho en un día. Otras veces las barrancas se hacían tan abruptas que tuvieron que abandonar la ayuda de los caballos, y remolcar, dentro del agua, con ella hasta el cuello, durante días enteros, y otros. entre el barro y los arbustos espinosos.

Cuando principiaron a distinguir en el horizonte, hacia el lejano oeste, los cerros negros y volcánicos, aumentaron aún los trabajos. Decía Moreno en conferencia dictada en el Uruguay en 1882: "Sólo el deber patriótico de hacer en nuestro país lo que no habían hecho en él los viajeros extranjeros. pudo

Revista de libros

darnos fuerzas. Nuestras ropas y nuestro calzado se habían destruido y pasamos momentos en que la vida dependía sólo de segundos de esfuerzos. Hace cinco años —agregaba— que sufro de las enfermedades adquiridas en esos días. Cuando el desaliento se apoderaba de nosotros —decía— bastaba que mirásemos al suelo y encontrásemos un viejo tronco hachado por los marinos ingleses (Fitz Roy y Darwin) para continuar con fuerza la tarea”.

Por fin, el 14 de febrero, llegaban a la culminación de su meta.

Las últimas horas de trabajo de remolque a pie fueron duras. Atados a la sirga hicieron las últimas cuerdas, cayendo y levantando, hasta que el bote flotó mansamente en el lago de su nacimiento.

Dos días después eran los primeros hombres blancos que surcaban las aguas de los ventisqueros andinos, a través de aquél, bautizado por él, Lago Argentino.

Su sed de descubrimientos se ve recompensada. Bautiza otros lagos, que dan sus aguas al Océano y al río por el que han llegado, y recoge, además de infinidad de observaciones sobre la flora, la fauna y la gea, una importante colección de objetos de la industria aborigen. Entre los hallazgos que más lo regocijan, se cuenta un cuerpo humano momificado, que encuentra disimulado en una pequeña caverna, pinta-

do de rojo, adornado de plumas de avestruz y con una larga pluma negra de cóndor entre los brazos.

Regresaron por el mismo camino, navegando el Río Santa Cruz, pero esta vez, a favor de la rápida corriente, lo que les había costado 25 largos días lo habrán de cubrir en sólo 23 horas y media.

Cuando por fin desembarca en Buenos Aires, Moreno lo hace sin dudas, con el espíritu satisfecho, si bien con la salud quebrantada.

Había desde entonces, que trazar algunas líneas negras en la blanca carta de Patagonia.

Cerramos el comentario de este hermoso libro, cuya lectura resulta verdaderamente emocionante, con una manifestación del propio Moreno: “Había cumplido con el grato deber de dar cuenta al Gobierno de la Nación que la llanura del misterio, del almirante Fitz Roy, había sido explorada y que las planicies que los marinos ingleses llamaron del Desengaño, albergan hermosos lagos donde pronto navegarán las naves argentinas. ¡Cuántas veces en los ratos de descanso, allá en esas regiones, he pensado en su presente y he vislumbrado su porvenir! Horas fueron aquéllas que compensaban todos los peligros y todas las fatigas.”

Carlos Antonio Moncaut.

RAÚL H. CASTAGNINO: *El teatro de Roberto Arlt*. Segunda edición. Ed. Nova, Buenos Aires, 1970. Volumen en rústica, 126 págs.

“Es noche de estreno: *Saverio el cruel, El fabricante de fantasmas, Africa, La fiesta del hierra*. ‘¿Te das cuenta?, la gente sale desconcertada’. Invariablemente la gente salía desconcertada, y eso lo ponía eufórico. Alguien acota:

‘Este tipo es un loco’; mi padre, mezclado entre el público husmea como un perro que busca a su amo, escucha los comentarios y se regodea.” Es Mirta, la hija de Roberto Arlt (1900-1942), quien lo cuenta en un recuerdo sobre

su padre que escribiera hace una docena de años.

(Me pasó con Arlt como con Rodolfo González Pacheco —1881/1949—, a quien durante los meses de verano, en mis frecuentes idas al río, hace años, veía a menudo en su casita de Ensenada —“la quinta”—, sin atreverme nunca a golpear las manos y pedir permiso para entrar y sentarme a escucharlo, a la sombra de los árboles, como hacían otros muchachos ya amigos suyos. A aquél lo vi dos veces, en 1936, en el Teatro del Pueblo, entonces instalado en Carlos Pellegrini al 300, en el segundo de los cinco locales en los que sucesivamente funcionó. Con un compañero de facultad debíamos entrevistar a Leónidas Barletta para pedirle que viniera a La Plata —como generosamente lo hizo— para hablarnos sobre la posibilidad de hacer teatro en la Universidad. Nos invitaron a pasar a la sala, donde se ensayaba *Saverio el cruel*, y nos sentamos en la platea en penumbra; algunas filas más atrás estaban tres hombres jóvenes, uno de los cuales hablaba en voz alta, con abiertos ademanes. Barletta, desde el escenario, no irrumpe con gestos: sólo chista, severo, sin quitar los ojos del libreto. Nos dimos vuelta; el destinatario de la advertencia, de varonil figura, rostro simpático, con un mechón de pelo volcado sobre la frente amplia, tocándole las cejas hirsutas, extendió la diestra y entre el pulgar y el índice de la otra mano se apretó los labios, en un mohín de poner punto en boca. Terminado el ensayo y después de conversar con Barletta, supimos que “ése” —otra vez exultante— era Roberto Arlt. A los dos amigos —ambos habíamos leído *Los siete locos*, como muchos de los estudiantes de esa época, y yo, mayor, había visto *300 millones*, nos hubiera gustado conocer personalmente a Arlt,

conversar con él. No pudo ser; ahora lo rodeaban y escuchaban, entre risas, varios actores. Una semana después, un día de frío, repetimos la visita para recibir la respuesta de Barletta y convenir la fecha de la charla. Cuando llegamos al teatro, Arlt estaba en la puerta, solo, apoyado de lado sobre la pared, las manos en los bolsillos del sobretodo, una boa terciada al hombro, sombrero negro de ala ancha que ensombrecía aún más la mirada distante, abstraída, como si mirara sin ver; o tal vez mirara hacia su adentro, siguiendo el hilván de la trama que enredaba la locura de Susana con los sueños de Saverio el mantequero, buscando quién sabe lo qué. Cuando salimos ya no estaba; nunca más lo volví a ver. Pasados largos años pedí a Mirta Arlt y a Elma González Pacheco, hijas de aquellos admirados, que contaran “cosas” de sus padres, que era un poco como haberlos conocido. Los respectivos testimonios fueron publicados en esta misma revista; Nos. 7 y 8; 1959).

Sigue evocando Mirta Arlt: “Ahora se da cuenta que toda su vida ha sido una larga preparación para llegar al teatro. Ya no podría escribir novelas”. Y asienta esta frase de su padre: “Lo importante es saber ver; nuestros escritores no saben ver; saben pensar, pero no saben ver”. Estas son las claves que el profesor Raúl H. Castagnino desentraña minuciosamente en este significativo trabajo sobre el teatro “de un autor —dice— que a pesar de haber desaparecido hace tres décadas, se halla en plena vigencia.” Efectivamente, su arte se mantiene vivo y palpitante porque “supo ver” al hombre y sus circunstancias, que es lo que refleja singularmente en sus obras bajo el influjo de su desbordante inventiva.

La valoración de Castagnino describe una precisa parábola iluminadora: par-

te de las motivaciones que indujeron a Arlt a tomar el camino de la literatura dramática, abandonando el género narrativo; asciende en el análisis pormenorizado de su repertorio y termina fijando los elementos del teatro arltiano, resumiendo, a modo de conclusiones, los rasgos caracterizadores del quehacer teatral del autor de *La fiesta del hierro*.

Su llegada al teatro fue, ciertamente, tan inesperada como su partida de la vida. Una noche ve en escena a Erdosian —se ve a sí mismo, podría decirse, como en un espejo—, cuando Barletta hizo, sin mayores adaptaciones, que no las necesitaba, la teatralización de *El humillado*, un capítulo de su novela *Los siete locos*. Esto lo deslumbra como lo que fue: un descubrimiento. Y el propio Barletta lo insta a que escriba para el teatro. Así sube al escenario de aquel memorable sucucho de Corrientes 465, donde nació el Teatro del Pueblo, su obra primigenia, *300 millones*, a mediados de 1932, año en que, coincidentemente, aparece su última novela: *El amor brujo*. Luego estrenaría otras cinco en vida y dos serán representadas después de su repentina muerte, acaecida el 26 de julio de 1942. Deja, asimismo, alguno esbozos dramáticos que ven la luz en diarios y revistas.

Desde aquel momento el teatro lo apasiona y a él se vuelca totalmente acuciado por sus urgencias de “inventor” nato: inventor de situaciones, que compone y recompone en estructuras dramáticas donde se mueven criaturas de carne y sangre, sueños y pasiones, entremezcladas con seres de fantasía y mágica irrealidad. “Lo tangible y lo fantasmal”, dice el autor, son componentes de intrínseca correspondencia en la novelística y el teatro arltianos, y así él mismo lo verifica al distinguir con claridad situaciones y personajes de cuentos y novelas que se reconocen luego en la escena.

La originalidad del teatro de Arlt no fue apreciada en su real proyección —salvo por minorías— ni “en el momento de su estreno halló el eco esperado y posteriormente quedó algo diferido por razones fáciles de explicar: prácticamente todas sus piezas fueron estrenadas en teatros no comerciales, los cuales durante los ‘años treinta’ no siempre contaron con la adhesión de la crítica profesional. Pero, sobre todo, en aquel momento el teatro que ofrecía Arlt era desusado, no tanto porque se insinuara revolucionario, sino porque se extrañaban en él pintoresquismos y ‘color local’, habituales en la escena criolla.”

Sigue cronológicamente el doctor Castagnino la producción dramática de Arlt a partir de *300 millones* (1932), donde si bien destaca con agudeza algunas novedosas —para la época— modalidades de su teatro —el desarrollo en dos planos, el “soñar despierto”, cierto juego sádico (humillarse, sufrir), la sátira social, etc.— señala, con igual independencia de juicio, una explicable inexperiencia técnica (resortes que irá dominando en sucesivas producciones), vacilaciones lingüísticas (que soslaya en el futuro, inteligentemente, al decidirse por la adopción de un lenguaje neutro), así como rastrea sutilmente las reminiscencias librescas del tema. Une seguidamente en un mismo capítulo, bajo el título de “Dos diálogos de amor”, un par de piezas en un acto: *Prueba de fuego*, logrado boceto dramático de acción concentrada y final efectista, editado en 1932 pero representado en 1947; y *Separación feroz*, esquema de extracción literaria aunque logra crear un clima expectante, aparecido a fines de 1938 en el diario “El Litoral”, de Santa Fe.

Y después, sucesivamente: *Saverio el cruel* (1936), comedia dramática en

la que alcanza expresiva tensión el dualismo ficción-realidad; *El fabricante de fantasmas* (1936), única experiencia de Arlt en el campo del teatro comercial, fallida en cuanto a su repercusión sobre el público pero significativa como aportación teatral por su vigor conceptual; *La isla desierta* (1937), "burlería" * en un acto, según calificación del autor, con la acepción, sin duda, de cuento fabuloso, que esto es en definitiva la pieza; *Africa* (1938), obra en seis actos, que si bien no ofrece problemas psicológicos ni mensaje alguno, interesa como "espectáculo teatral" —colorido, dinamismo—, sugerido por el viaje que Arlt realiza a Marruecos y España a fines de 1935, enviado por el diario en el que por esas fechas trabajaba; *La fiesta del hierro* (1940), sobrecogedor drama, con mucho de tragedia clásica y no menos de sátira antibelicista; y por último *El desierto entra en la ciudad*, farsa en la que el dramaturgo trabajaba al momento de su muerte, dándole ya los ajustes definitivos —recuperada de entre sus papeles póstumos para ser estrenada en 1957—, en la que el teatro arltiano alcanza una nueva dimensión: la metafísica y mística, hasta ese momento desconocida en su producción y que deja entrever —acota Castagnino— "a qué cimas imprevisibles hubiera podido ascender Arlt si el destino no hubiera cortado su frágil vida."

Como resultado de su exhaustivo estudio, el autor traza al final, con in-

tención didáctica, una acendrada síntesis enumerativa de los atributos peculiares del teatro de Roberto Arlt. E inclusive señala coincidencias involuntarias y reminiscencias subconscientes con otras dramaturgias (especialmente Lenormand y Pirandello) muy en boga y de frecuente lectura y discusión para aquellos años.

En suma: este ensayo del profesor Raúl H. Castagnino —cuya anterior edición fue hecha en 1964 por el Departamento de Letras de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata—, que constituye el primer examen sistemático de la obra dramática de Arlt, es no sólo oportuno, desde que las generaciones jóvenes poco o nada la conocen (pues excepcionalmente se representa), sino del todo indispensable para darle el merecido lugar que debe ocupar en la historia del teatro argentino, a despecho de las controversias, en pro y en contra, que ella promueve. El análisis del doctor Castagnino —intelectual que este año fuera distinguido con el premio municipal en el género ensayo correspondiente a la producción de 1968, por su libro *Literatura dramática argentina*— no da pie para entrar en la querrela, pues lo informa un criterio rigurosamente objetivo, avalado siempre por una atenta lectura de los textos y un prolijo estudio de los elementos integradores del teatro de Roberto Arlt.

Noel H. Sbarra

* Esta misma denominación dio Arlt a dos juegos escénicos publicados en el diario "La Nación", ilustrados ambos por Juan Carlos Huergo: *La juerga de los polichinelas*, —tres escenas, domingo 25 de marzo de 1934— y *Un hombre sensible*, —cuatro escenas, domingo 13 de mayo de 1934. (Nota de N. H. S.)

JULIÁN MARIAS: *Esquema de nuestra situación*. Editorial Columba. (Colección Esquemas; N^o 104), Buenos Aires, 1970. Volumen en rústica. 86 págs.

Es este un libro de auténtico estilo y espíritu español, y en consecuencia un libro para leer, discutirlo y replantearlo. Julián Marías es así digno de la herencia que recae sobre su inteligencia y conocimiento, porque además de la fuerza que empuja su filosofía, enraizada en la tradición de Ortega, en estas páginas de aproximación a nuestro tiempo, el autor reconoce sin grandes esfuerzos para los lectores, varias otras paternidades, que están enriquecidas por lo que podríamos denominar la línea "occidental y cristiana", aunque a veces las contradicciones obliguen a mezclar tanto a Occidente como a lo religioso.

De cualquier manera se nota claramente la importancia de la hispanidad en la formación de Marías, y por ello el libro tiene el sabor particular de aquellas cosas vivas, que aunque no nos plazcan en su totalidad, nos ofrecen talento, chispa, decisiones, oportunidades de discrepar, y hasta alguna oportuna ocurrencia, que hace de su lectura un verdadera placer.

Sin embargo es necesario remarcar que no alcanza las características de densidad de otras cosas del autor, especialmente de sus trabajos filosóficos, y que en este caso, un ensayo en la mitad de camino entre lo sociológico, lo político y lo histórico, puede convertirse en un interesante pasatiempo, pero de ninguna manera en una densa calificación de nuestro tiempo, ni de nuestra situación.

LOS PAÍSES SUBDESARROLLADOS

No podía estar ajena de la interpretación de Marías la complejidad del mundo del subdesarrollo, pero nos pa-

rece que su enfoque además de parcial, resulta excesivamente esquemático, a punto tal que limitar las razones de las graves situaciones económicas de muchos pueblos, a las dos razones que esgrime, una minoría que dirige, que además de egoísta es poco inteligente, y torpemente avara; y por segundo argumento, la presencia de una burocracia ideológica, fanática e inerte, que resulta inoperante, constituye una elocuente manifestación de limitación científica por parte del autor, que por su versación en otros temas está obligado a considerar con más honddura y responsabilidad aquellas cuestiones que hacen a la configuración de sus materiales de análisis.

Además, creer que buena parte de la perspectiva de desarrollo está basada en la simple circunstancia de que el país pertenezca al denominado mundo occidental, resulta ingenuo y también sospechoso, a menos que se reconozca en tal posición una excesiva idolatrización de dicho mundo, que Marías se encarga de categorizar, como el universo del vigor técnico-científico, de la democracia política, de la iniciativa privada y la libertad de la sociedad frente al poder omnímodo del Estado. No hace falta hacer demasiados esfuerzos para comprender que el mundo que define Marías, así como limitación puede existir, pero como realidad, concreta y viviente, hoy es muy difícil encontrarlo tan angelical y claramente dibujado. Las contradicciones, las interpretaciones de ideologías distintas, la cantidad de países que perteneciendo teóricamente a dicho universo "occidental", presentan distintas tipologías ideológicas y de gobierno, están

constantemente desmintiendo tan simple y superficial división, que puede ser válida para una caracterización política rápida de nuestros días, pero de ninguna manera para ser utilizada como argumentación valiosa de un autor de tanto valor y de tanto peso como siempre ha sido Julián Marías.

OTRO ORDEN DE MAGNITUD.

Resulta altamente interesante la interpretación que realiza el escritor con respecto al mundo de las computadoras, introduciendo un valioso concepto, que sirve para que ubiquemos la diferencia de ritmo y de medida que nos separa del mundo anterior.

En ese aspecto ha sido un verdadero acierto responsabilizar a la computación electrónica de la visión nueva que incorpora para el hombre del futuro y que nos ha puesto a nosotros como habitantes de un mundo que "ha pasado a otro orden de magnitud", especialmente si se comprende que con tal herramienta, gran parte de las acciones estarán referidas a las perspectivas de construir un esquema de la libertad, mucho más humano y mucho más verídico.

Alcanzamos a comprender buena parte de la argumentación que incluye esta observación del futuro computable que nos espera, pero nos sorprende sobre manera que el filósofo, o en todo caso, aquí el sociólogo o el político, crea que para el futuro incluido en ese "otro orden de magnitud", Hispanoamérica, nuestro continente, debería apoyarse en España y en Estados Unidos, para llegar a constituirse en el mundo que esperamos. Ni tanto en el pasado y en la historia, ni mucho menos en un juego que nos induce a cambios profundos de nuestra manera de ser.

Y también en ese juego del futuro de Europa, nos ha resultado interesante el análisis de Alemania que hace Marías, aunque nos parece que resumir buena parte de la deficiencia alemana de nuestros días, en el vaciamiento de judíos a los que se ha visto enfrentada después de la experiencia hitleriana, vuelve a ser una simplificación de la verdad y de la realidad, que no resulta comprensible en un filósofo y en un pensador de buena medida.

Floreal Ferrara.

ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS: *Filosofía española contemporánea*. Ed. B.A.C., Madrid, España, 1970. Volumen encuadernado, 720 págs.

Desde hace no muchos años se advierte, con agradable sorpresa, la aparición entre la abundante bibliografía filosófica de publicaciones —libros, revistas, artículos— debidas a plumas españolas. Creemos, con todo, que esta creciente participación de la inteligencia hispana en los agudos problemas especulativos contemporáneos pasa bastante inadvertida, por lo menos en los medios cultos americanos.

La obra *Filosofía Española Contemporánea*, de López Quintás, hará en adelante inexcusable este desconocimiento y estimamos que, inclusive, puede sorprender a más de un español el descubrir cuántos son los compatriotas que escriben con seriedad sobre filosofía. En su selección ha evitado el autor ampliar tan holgadamente el significado de lo filosófico que fueran permisibles fáciles ingresos.

Procede con exquisita sobriedad al breve prólogo donde expone propósitos y criterio a seguir: contribuir al fomento de la investigación filosófica y a la renovación universitaria y, sobre todo, cumplir una imparcial tarea informativa. La selección es estricta y opino que en el particular muy escasos podrían ser los reparos. Sigue un criterio más bien "objetivo" que "valorativo", muy expuesto el último a preferencias doctrinales, lo cual redundaría en desmedro de la imparcialidad. En una breve referencia al carácter del filósofo español, que esperamos amplíe, pues el tema lo merece, lo califica de *integracionista*; es un espíritu más que una doctrina. "Para el realismo hispano no hay forma más genuina de síntesis que la que se asienta en las fuentes mismas de la unidad de lo real con una actitud de inquebrantable fidelidad a lo dado, visto en toda su amplitud sin prejuicios envarantes." (p. VIII).

La lista de pensadores favorecidos en la selección es larga. A un extraño a la disciplina quizá sorprenda, iniciándola, el nombre de Jorge Santayana, quien publicó sólo en inglés, aunque nacido en España; pero el conocedor de sus doctrinas advierte en él un realismo y escepticismo que no desdican totalmente de la tradición cultural ibérica. Miguel de Unamuno, no exento de escepticismo, asume una actitud de protesta y de arbitrariedad. El realismo es evidente con matices diversos en Eugenio d'Ors y José Ortega y Gasset. En muy pocos, Santiago Ramírez y José Todolí, tiende a restaurar las modalidades del escolasticismo medieval. Evidentemente los más contemporáneos han estado atentos a lo mucho diverso y grave que, en filosofía, se ha escrito y enseñado: existencialismo, materialismo dialéctico y fenomenología. So-

bre todo la última ha merecido preferentes atenciones: Joaquín Xirau, presente aunque muy diluida en Xavier Zubiri, en el responsable de esta antología Alfonso López Quintás y en José José María Rubert Candau, para mencionar algunos. En y desde el realismo, algunos procuran afianzar una trascendencia auténtica; Juan Zaragüeta, Jaime Bofill, Leonardo Polo y varios otros.

Quien imaginara un pensamiento uniforme y cansino, se equivocaría. Cada uno de ellos expresa diversos accesos, enriquecedores y a veces complementarios, a una realidad multifacética. Eso sí, no dejamos de advertir la ausencia de extremismos, ya se trate de idealismos, positivismos o materialismos. Es algo que ya advirtió Unamuno, capaz de atisbos geniales. Los he buscado, me atengo solamente al material del libro, en los pensadores con larga permanencia docente fuera de España: José Ferrater Mora, José Gaos, Manuel Granell, María Zambrano, J. D. García Bacca... Todos ellos, sin embargo, permanecen en un equilibrio ponderable y realista. Extremo fue el krausismo, sin influencia vigente en la actualidad, un pensamiento brillantemente efímero. No escasean quienes construyen su filosofía con propósitos o recaudos ortodoxos, actitud por cierto muy respetable; pero los más, especialmente quienes viven en el extranjero o mantienen largas relaciones foráneas, se otorgan un filosofar irrestricto. Sin embargo, en todos está presente un pensamiento medido, reactivo a lucubraciones lindantes con la irrealidad, a pesar de que es bastante común atribuir a los españoles un temperamento impetuoso y apasionado.

Con excepción de un escolasticismo amplio y abierto a los problemas contemporáneos, tendencia tradicional remozada en el siglo XVI por Francisco

Suárez, el español no es muy adicto a seguir las sendas trazadas por sus contemporáneos. Todos leen y admiran a Unamuno, pero no ha formado escuela, aunque sería difícil imaginar en qué principios y métodos la basaría; sí, una excepción, Ortega Gasset, muy citado y holgadamente seguido por pensadores como Julián Marías, Manuel Granell y María Zambrano. El espacio otorgado a cada uno de los pensadores no siempre es proporcional, a nuestro parecer, a sus méritos intelectuales y prestigio. Pocos, por suerte, de escaso renombre y originalidad gozan de una extensión desproporcionada. Comprendemos y las merece, las muchas páginas, dedicadas a Zubiri; pero a un lector residente en América, por ejemplo, le extrañará la sumaria exposición consagrada a José Gaos.

Lo último no es sino pequeño lunar en un volumen bien logrado y que el

autor reconoce modestamente ser perfectible en varios aspectos. Para completar la información, en la sexta parte menciona diversos escritores que, con cierta regularidad, escriben sobre filosofía. Se puede permitir una holgura que no sería justificable en una selección estricta: muchos son más bien conocidos como literatos, historiadores o con vocaciones que sólo tangencialmente rozan la filosofía. Finaliza con una lista de las facultades, sociedades e institutos consagrados a esta disciplina, colecciones y revistas y una bibliografía sobre la filosofía española actual y la referente a aquellos compatriotas que residen en el extranjero.

En suma: un libro bien organizado, cuya lectura reportará un positivo beneficio para todos aquellos que tienen vivo interés en las cosas del quehacer filosófico.

Luis Farré

JULIO CALONGE: *Transcripción del ruso al español*. Editorial Gredos, Madrid, 1969. Volumen en rústica, 55 págs.

El problema de la transcripción del ruso al español exige una solución ante las más extrañas y divergentes grafías que aparecen en la prensa y las publicaciones de nuestra lengua, y la consiguiente incertidumbre que se apodera de la persona culta que quiere escribir un nombre ruso. En la tarea emprendida para llenar este vacío, el autor ha partido del presupuesto básico de que es necesario establecer una relación de sistema a sistema. Ante la falta de una correspondencia biunívoca entre signos y fonemas, la base de la transcripción debe ser el sistema de signos y no los signos aislados. No se trata de reproducir sino de transcribir, y para ello es necesario analizar la es-

tructura fonológica de la lengua y "trasvasar la relación existente entre el sistema del ruso y su representación a la relación existente entre una y otra en español" (p. 33). Una transcripción adecuada ha de tener en cuenta, pues, tanto la distribución en el sistema fonológico —lo sincrónicamente importante desde el punto de vista del ruso actual— como la representación gráfica —el producto de la historia de la lengua rusa—.

El trabajo ofrece una transcripción de los 33 signos del alfabeto cirílico en un análisis detallado según cuatro grupos: las vocales, las semiconsonantes, las consonantes que pueden articularse como palatalizadas y no palatali-

zadas, y las consonantes que no poseen esta particularidad. Una comparación con los dos sistemas comunes de transcripción —el de la International Standard Organization (I.S.O.) y el conjunto de la American Standards Association (A.S.A.) y la British Standards Institution (B.S.I.)— revela una coincidencia casi total con el segundo. El autor insiste en que esta coincidencia con las normas más generalizadas en Occidente no hace infructuosa la tarea, sino que refuerza el valor de la transcripción propuesta para nuestra lengua por medio de un estudio independiente fundado exclusivamente en las relaciones existentes entre sonidos y signos en ruso y español. La diferencia reside —fuera de algunos detalles mínimos— en el rechazo de la transcripción de la consonante *x* por *kh*. En una crítica al

sistema de BSI/ASA, Calonge señala que si se ha introducido *zh* en virtud de una analogía con *sh* y *ch* —dígrafos en que *-h* tiene un valor palatal—, la introducción de *kh* —dígrafo en que *-h* solo tiene un valor reductor con respecto a *k-*— tiene que resultar arbitraria en el mismo sistema.

Si bien considera que más de un noventa y cinco por ciento de sus propuestas no han de ser objetadas, el autor señala la necesidad de aportaciones nuevas y correcciones a sus posibles imprecisiones. El trabajo se completa con dos apéndices relativos a la transcripción de textos y bibliografías y a los nombres propios rusos en contextos de lengua española.

Roberto J. Walton.

JOSÉ A. ORÍA: *Temas de actualidad durable*. Editado por la Academia Argentina de Letras. (Serie Estudios Académicos, Volumen VII), Buenos Aires, 1970. Volumen en rústica, 375 págs.

El 10 de junio de 1970 falleció en Buenos Aires, ciudad que lo vio nacer en 1896, el profesor José Antonio Oría. Realizó sus estudios en el Instituto Nacional del Profesorado y se graduó como profesor de historia y francés. Ejerció la docencia desde 1920 hasta 1946 y desde noviembre de 1955 hasta 1962, en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, enseñando historia universal, historia de la civilización moderna y literatura francesa. Se desempeñó asimismo como miembro del Consejo Académico de dicha Facultad. Fue también decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde dictó, a partir de 1938, la cátedra

de literatura francesa. Además, fue nombrado vicerrector en ejercicio del rectorado de la Universidad de Buenos Aires —con el beneplácito del estudiante— hasta que fue elegido titular por la asamblea universitaria.

En 1958, la Real Academia de la Lengua, de Madrid, lo designó miembro correspondiente. Por último cabe destacar que, ese mismo año, se lo nombró presidente de la Academia Argentina de Letras, institución a la que había sido incorporado, como miembro de número, el 10 de noviembre de 1938.

En tal sentido, como digno homenaje a quien fuera su presidente, la Academia Argentina de Letras, editó el libro que comentamos: *Temas de ac-*

tualidad durable, en el que se ha reunido una serie de artículos con temas de indudable interés y actualidad, no sólo para los estudiosos de las letras y de la historia sino también para aquellos lectores profanos que quieran adentrarse en el pensamiento del profesor Oría. Dichos artículos están escritos en un estilo ágil, casi nos permitiríamos afirmar en un estilo periodístico, pero en todos ellos se nota la labor del investigador especializado en temas filológicos.

La obra, de aparición póstuma, contiene diecinueve trabajos, algunos publicados ya en vida del autor. De entre ellos destacamos el que inicia el volumen: "Librerías porteñas", en el cual el profesor Oría, a raíz de la desaparición de dos viejas librerías —la de Jesús Menéndez y la de Augusto Carlos Espiasse— destaca la obra que desempeñaron los libreros y su comercio dentro de la actividad cultural del país. En el artículo siguiente, "Clío versus Cloacina", nos encontramos con el especialista hábil dentro del campo de la historia.

En el estudio "El periodismo en la revolución francesa" aborda evocativamente "lo que fue e hizo el periodismo durante la revolución de 1789". Comienza historiando "el periodismo pre-revolucionario", para seguir con "Los gacetilleros", "La libertad de prensa", "El periodismo revolucionario", "Algunas figuras de periodistas revolucionarios", "Camilo Desmoulins", "Marat" —de quien afirma que "no ha conquistado todavía un lugar en las historias literarias" y que, además, "fue una mezcla de charlatán y de hombre de ciencia"—, "Hébert". "El periodismo realista", para concluir con "Desaparición de la libertad de prensa".

Los dos renglones del *Quijote* (parte 2ª, capítulo 36) "suprimidos en todas

las ediciones hechas en España durante los siglos XVII y XVIII y de no pocas del siglo XIX", inspiran al profesor Oría los comentarios que dan origen al artículo "Toman debida venganza los romances de caballería", publicado en 1958 en el Boletín de la Academia Argentina de Letras.

En "Murieron con igual fecha, no en el mismo día", el autor trata de rectificar un error muy difundido sobre que Shakespeare y Cervantes murieron en el mismo día, 23 de abril de 1616". A través de una serie de datos interesantes llegamos a leer y a encontrar la rectificación propuesta al comienzo: "Murieron con igual fecha, no en el mismo día". "Ambos, es cierto, parecen haber fallecido el 23 de abril de 1616, pero Cervantes por el calendario gregoriano que regía ya entonces en España...".

En "Jacinto Benavente y la Argentina", dado a conocer también en el Boletín de la Academia Argentina de Letras, en 1966, comenta las tres visitas realizadas por el autor de *La malquerida* a nuestro país, en 1906, 1922 y 1945, observando que las mismas "ocurrieron en circunstancias de singular importancia en la vida y para la carrera del escritor".

Señala la ausencia de una tesis universitaria sobre "Stendhal y España", en el artículo del mismo nombre, y agrega también "no hallar nombre alguno ibérico en la nómina de quienes han señalado siquiera la imitación singular ejercida sobre el espíritu de Stendhal por las cosas de España".

El profesor Oría fue un notable conocedor del teatro francés. Sobre el particular se incluyen en este volumen dos estudios: "Molière y sus *mujeres sabias*" y "El teatro de Lenormand antes y después de la influencia de Freud". Confe-

Revista de libros

rencia ésta pronunciada en la Sociedad de Psicología de Buenos Aires.

No podían faltar en esta recopilación los artículos dedicados a la literatura argentina. Al respecto el libro contiene: "Sarmiento costumbrista" y "Alberdi *Figarillo*". (Contribución al estudio de la influencia de Larra en el Río de la Plata)". En este estudio —el más extenso del volumen— el autor arriba a las siguientes conclusiones: "1ª Que al omitir a Larra en la nómina de autores más influyentes sobre su formación intelectual excluyó Alberdi, precisamente al de gravitación espiritual predominante; 2ª Que los estudios sobre Alberdi "*Figarillo*", realiza-

dos hasta la fecha, se basaban en una documentación incompleta y desvirtuada, que no permitía juzgar con exactitud ni equidad lo que fueron las primeras armas periodísticas del autor de las *Bases*".

La importancia de los estudios reunidos en este ejemplar coronan la labor de un eximio estudioso en el campo de la historia y de la literatura universal que es, al mismo tiempo, homenaje y recuerdo al profesor que durante tantos años brindó desde su cátedra en nuestra Facultad de Humanidades conocimientos tan valiosos.

Carlos Adam

SE TERMINO DE IMPRIMIR
EN LAS PRENSAS TIPOGRAFICAS DE
MARCOS VICTOR DURRUTY
Dr. PEDRO CHUTRO 2965, BUENOS AIRES
EN LA PRIMERA QUINCENA DE
SETIEMBRE DE 1971.

ILUSTRAN ESTE NUMERO

* *EMILIO PETTORUTI*

Nacido en La Plata en 1892. Pintor de relieve universal, vive en París desde 1953. La bibliografía sobre su personalidad y su obra es muy copiosa. Consagrado por el Premio Guggenheim en 1956, ese mismo año fue designado miembro de número de la Academia Nacional de Bellas Artes. En 1962 se le tributó en el país un homenaje nacional con motivo de cumplir 50 años de labor artística. En 1967 fue laureado con el Gran Premio del Fondo Nacional de las Artes.

* *RAUL SOLDI*

Nacido en Buenos Aires en 1905. Comenzó sus estudios en la Academia Brera, de Milán, regresando al país en 1933. En 1948 obtuvo el Primer Premio en el Salón Nacional y en 1952 el Premio Palanza otorgado por la Academia Nacional de Bellas Artes, corporación de la que luego fue elegido miembro de número. Decoró con frescos la capilla Santa Ana, de Glew (prov. de Buenos Aires), en 1953/59, y en 1966 pintó la cúpula del teatro Colón.

* *NELSON BLANCO*

Nacido en Tres Arroyos (prov. de Bs. Aires) en 1935. Realizó estudios en la Escuela Superior de Bellas Artes de La Plata. Creador del "Grupo SI", en 1960. Ganador del Premio George Bracque, en 1965 viajó a Francia como becario. Actualmente reside en París. Ha expuesto en Buenos Aires, La Plata, Lima (Perú), La Haya (Holanda), Museo de Arte Moderno de Río de Janeiro, Galería de Arte Nuevo, de Londres, y en diversas galerías de París.

* *HUGO DE MARZIANI*

Nacido en La Plata en 1941. Estudió en la Escuela Superior de Bellas Artes de La Plata. Ha obtenido, entre otros, los siguientes premios: Tercer Premio en el XVIII Salón de Arte de Buenos Aires, sección pintura (1966); Segundo Premio Estímulo en el III Salón Libre de Pintura, Grabado y Dibujo de la Municipalidad de La Plata (1966); Segundo Premio de Grabado y Dibujo en el VII Salón de Artes Plásticas de La Plata.

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD

PUBLICACION DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
LA PLATA (REP. ARGENTINA)

AÑO 1970

COLABORAN EN ESTE NUMERO:

ARTICULOS: NORBERTO RODRIGUEZ BUSTAMANTE
ROBERTO J. WALTON ☒ CARLOS MANUEL HERRAN
EDITH VALLINAS ☒ EUGENIO PUCCIARELLI
RAUL R. CASTAGNINO ☒ HECTOR J. CARTIER
ENRIQUE GERARDI ☒ EDUARDO ERNESTO BORGA
JOSE A. MAINETTI ☒ JOSE SAZBON ☒ MARIO
MARGULIS

TESTIMONIOS: ALBERTO DELMAR ☒ AMELIA
SANCHEZ GARRIDO ☒ CARLOS A. MONCAUT
NOEL H. SBARRA ☒ RICARDO NASSIF

REVISTA DE LIBROS: JUAN CARLOS TORCHIA
ESTRADA ☒ MARIO CARLOS CASALLA ☒ R.
CALTOFEN SEGURA ☒ MARIO A. PRESAS ☒ ANA
INES PULIDO ☒ NOEL H. SBARRA ☒ CARLOS
ANTONIO MONCAUT ☒ CARLOS ADAM ☒ LUIS
FARRE ☒ FLOREAL FERRARA ☒ ROBERTO J.
WALTON