

DONACIÓN
ARMANDO D. DELUCCHI

HUMANIDADES

TOMO XXX

DIRECTOR: FERNANDO MÁRQUEZ MIRANDA

SECRETARIO DE REDACCIÓN: ANDRÉS R. ALLENDE



FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA - REPÚBLICA ARGENTINA

1944-45

HUMANIDADES

TOMO XXX

DIRECTOR: FERNANDO MÁRQUEZ MIRANDA

SECRETARIO DE REDACCIÓN: ANDRÉS R. ALLENDE



FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA - REPÚBLICA ARGENTINA

1944-45

A. N. Delucchi

23-VI-53.

Impreso en la Argentina

Imprenta López, Perú 666 - Buenos Aires

REFLEXIONES SOBRE LA GNOSEOLOGÍA DE VICO

La organización de las investigaciones y teorizaciones sobre la cultura no ocurre de una vez ni ocasionalmente. Es la resultante de la lenta maduración de una larga serie de pensamientos y de la concurrencia de preocupaciones y motivos que van apareciendo sucesivamente y que todos juntos contribuyen a la progresiva integración de puntos de vista cada vez más amplios y seguros. Las primeras averiguaciones sobre el mundo de lo cultural son parciales y no advierten entre los distintos grupos de hechos otro nexo que la identidad del sujeto, la común referencia al hombre como agente de la cultura. Así se investiga en la filosofía griega el Estado, la actividad poética y sus productos, la religión, el lenguaje, etc. En cuanto a la dinámica total de la cultural, a la historia, la Antigüedad, cuyo legado historiográfico es tan copioso y admirable, apenas la ha problematizado; por razones bien conocidas, hay que esperar a la *Ciudad de Dios* de San Agustín para hallar una primera elaboración filosófica de la historia.

Los estímulos más eficaces para contemplar con hondura y perspectiva filosófica los hechos culturales y para alcanzar poco a poco una teoría unitaria de la cultura, sobrevienen con el tramonto del racionalismo moderno, corriente cuyos méritos eminentes no se menoscaban con el reconocimiento de su incurable ceguera para la historicidad. El único racionalista que cuenta —y por más de un motivo— en los orígenes

nes de la nueva filosofía de la cultura, es Leibniz, en quien el racionalismo va tomando conciencia de sus propias limitaciones y dificultades, y se abre a vistas que presagian lo que a continuación vendrá. El empirismo, por su parte, al renunciar a la metafísica y retraer la mirada al sujeto, pone las cosas en un plano favorable para el tránsito al examen de lo cultural, porque del interés preponderante hacia el sujeto había de pasarse naturalmente —aunque no se pasara de inmediato— al interés por la actividad y los productos del sujeto estudiados en la compleja galería de los hechos culturales. Lo mismo puede decirse, con más razón, de Kant, quien traslada la empresa humana al terreno trascendental y con ello proporciona al edificio cultural cimientos más firmes y mejor trabados. En algunos de los más recientes teorizadores de la cultura es visible su procedencia del kantismo, el designio de comprender la multiplicidad de la cultura mediante algo así como una extensión y particularización del plano trascendental.

Pero no basta con tomar en cuenta las transformaciones del racionalismo y los aportes del empirismo y del criticismo para explicarse el proceso de constitución de la filosofía de la cultura. Mucho de esto, en parte, funcionaba ya en la Ilustración, y no fué suficiente para fundar una sólida y comprensiva doctrina de lo cultural, aunque a la Ilustración se deban tan considerables avances en el asunto. Tenía que entrar en crisis el pensamiento de los siglos XVII y XVIII para que quedaran en libertad y se afirmaran aquellas intuiciones o adivinaciones —no podían ser otra cosa por el momento— extrañas a la ortodoxia racionalista y capaces de conferir dignidad científica al saber de lo cultural y de echar las bases de la correspondiente teoría. Esta crisis estalla con el Romanticismo e inaugura una nueva época en la consideración de lo histórico. A partir de ese instante se multiplican los materiales para la organización cognoscitiva de un mundo —el mundo del hombre, el mundo de la cultura y de la historia— que, en cuanto vasto dominio de la realidad, había quedado hasta entonces relegado a segundo término por el prestigio del mundo de la naturaleza, cuya interpretación filosófica atrajo las preferencias del racionalismo y cuyos módulos aspiraban a la universalidad. Los aportes que desde la

hora romántica van enriqueciendo estas teorizaciones y preparan las grandes síntesis, se pueden distribuir, en mi opinión, en estos grupos: indagaciones histórico-críticas sobre la cultura pasada y presente, elementos para una gnoseología de lo cultural-histórico, averiguaciones sobre el ser o sustancia de lo cultural y planteamiento del problema de los valores.

Sería osado pretender que cualquiera de los tres últimos grupos —que son los de alcance filosófico— haya llegado a conclusiones definitivas; el porvenir tiene aún mucho que decir sobre los temas comprendidos en todos ellos. Probablemente en el tercero es donde más claridades se han obtenido. El problema del valor, cuyo planteo estricto y elaboración consecuente en la filosofía son tan recientes, ha dado grandes pasos en los últimos años y cuenta con una copiosísima literatura en la que no escasean las obras de notable significación; en la bibliografía general del asunto establecida en 1928-29 fueron registrados unos mil doscientos títulos ⁽¹⁾. Muy en retardo, en comparación, me parece que están los otros dos haces de problemas, los concernientes a la ontología y la gnoseología de lo cultural, la primera puesta sobre firmes apoyos por la doctrina hegeliana del espíritu objetivo, y la segunda iniciada en cierto modo —ya que los antecedentes no llegaron a marcar una ruta— por las sagaces indicaciones de Dilthey, pero ambas estudiadas tras ellos sin el empeño ni la continuidad que merecen; ni la ontología ni la teoría del conocimiento de lo cultural han encontrado, tras Hegel y Dilthey respectivamente, un filósofo que, como Scheler para los valores, urdiese para ellas una profunda y consistente sistematización que resultara capaz de atraerse adhesiones y de proporcionar nítidos puntos de partida para ulteriores discusiones.

Por lo que toca a la teoría del conocimiento de lo cultural, la situación de retraso aparece patente si se examina cualquier tratado reciente de teoría del conocimiento. En estos libros no ha penetrado aún el problema de lo cultural-histórico, y siguen exponiendo su materia como si la cuestión se limitase al saber de la naturaleza, más o menos según el esquema consagrado de la *Crítica de la razón pura*. Parece aceptarse

⁽¹⁾ En varios números de la revista bibliográfica *Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie*.

tácitamente que aquella manera naturalística del conocimiento es la única y universal, y que el saber de lo cultural sólo exige precisiones de orden metodológico, especificaciones más o menos técnicas y que no inciden en los planteos propiamente gnoseológicos. Pero desde Dilthey no hay derecho a considerar este asunto como mera cuestión de metodología; estamos ante problemas gnoseológicos tan radicales y últimos como aquellos del otro género de conocimiento que por sí solos ocupan hasta ahora los tratados y que presumen por tanto agotar la materia gnoseológica. Esos textos, pues, sólo abarcan en realidad la mitad de los problemas del conocimiento, y conviene tenerlo en cuenta; una distribución justiciera debe en adelante conceder tanto espacio en ellos al asunto histórico-cultural como al naturalístico.

Estas consideraciones sobre lo tardío de la aparición y lo precario del desarrollo de la gnoseología de lo cultural, sirven bien para destacar por uno de sus costados la genialidad de Vico, quien en la primera mitad del siglo XVIII alcanzó difíciles niveles de pensamiento, prematuros por cierto, y también desaprovechados por éste y otros motivos. La filosofía de Vico debió vencer fuertes obstáculos para entrar en el curso general de la historia de la filosofía; en rigor, ha sido Croce quien logró imponerla en nuestros días, pues el entusiasmo de Michelet a principios del siglo XIX no halló mucho eco en los especialistas. Pero, catalogada como una filosofía de la historia, se han visto en ella ante todo las ideas más directamente aplicadas a la interpretación del suceso histórico, y en medida mucho menor aquellos puntos de vista que parecían no tocar a lo histórico tan de cerca, o que lo tocaban en términos desacostumbrados, en la intención de bosquejar una gnoseología de lo cultural, orden de meditaciones a cuya lenta y tardía aparición acabo de referirme. Es frecuente que los tratadistas de filosofía de la historia expongan a Vico sin detenerse en este aspecto, y no es de extrañar. Decía Michelet que el siglo XVIII no había entendido a Vico porque hablaba para el XIX; en lo tocante a sus opiniones sobre el conocimiento es por lo menos problemático que hablara para el siglo pasado, y más probable es que su mensaje se recoja y aproveche por primera vez en el nuestro.

Vico es, como dice Meinecke, "la más solitaria y desco-

nocida figura marginal en la vida espiritual del siglo XVIII". Esta condición de su vida y de su pensamiento debe tenerse presente de continuo pues es del mayor interés para apreciarlo, ya que los valores de novedad, de notable originalidad y aun de profética adivinación que caracterizan su obra, cobran su verdadero significado y aun se justifican en sus inevitables limitaciones sólo cuando se tiene en cuenta la total autonomía del pensador y la ausencia de influjos que pudieran obrar sobre él. Así lo ha reconocido más de un crítico, por ejemplo, el citado Meinecke, cuando repara en que Vico no pertenece a la línea de un pensamiento en progresiva evolución, en la cual ocupe un puesto determinado, sino que trae "una efectiva ruptura, la ruptura de un determinado tipo de pensamiento" (1). Más explícitamente, Auerbach ha documentado lo mismo en su instructiva confrontación de Vico con Herder (2). El historicismo en Alemania, donde tuvo su elaboración más cumplida, se inicia germinalmente con Leibniz y alcanza su plenitud con Hegel. Es un movimiento que se ve crecer sin desmayos desde sus comienzos hasta su culminación, culminación que no ha de entenderse como agotamiento de virtualidades y presagio de decadencia, sino más bien como obtención de una conquista definitiva cuyos bienes se multiplicarán y sucesivamente pasarán a ser de todos. Este movimiento aprovecha y suscita una multitud de aportes; realiza incontables intercambios; aparea y concilia intereses especulativos, poéticos, científicos, pragmáticos; llega a convertirse en un clima espiritual, en un ambiente de mágica evocación dotado del poder de resucitar los tiempos idos, de convocar épocas, pueblos y figuras del pasado, como si por un prodigio se hubiera descubierto la palabra capaz de obligarlos a presentarse de nuevo, disolviendo la niebla de los siglos y triunfando de dilatados olvidos. Auerbach cree que en este vasto movimiento corresponde a Herder el mérito de haber acuñado por primera vez el concepto moderno de la historia como un todo en el que anida un sentido propio e inmanente, tarea para la cual concurrían muchas predisposiciones de su ánimo; pero por original y creadora que se nos

(1) MEINECKE: *El historicismo y su génesis*; México, 1943.

(2) ERICH AUERBACH, *Vico und Herder*, en *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 10 Jahrg.; 1932.

aparezca su concepción, hemos de admitir que era la expresión de su momento y suponía la feliz captación de cuanto hervía a su alrededor. Herder se yergue, pues, sobre un alto pedestal construído con los mejores materiales de su tiempo. Vico, por el contrario, se lo debe todo a sí mismo; está solo, sin antecesores ni séquito, y la dimensión vertical que en él apreciamos es la de su propia estatura, porque sus pies apoyan directamente sobre el suelo.

Lo más sorprendente en Vico es el pleno y radical enfoque del problema, la perspicacia y profundidad con que lo advierte en todos o casi todos sus aspectos fundamentales, adelantándose a planteos que sólo mucho tiempo después irán madurando e imponiéndose, pero sin que todavía en nuestra época hayan logrado la general atención que merecen. Para que la historia saliera de la situación subalterna en que tradicionalmente se mantenía, como un saber de menor jerarquía y consistencia en comparación con la ciencia de la naturaleza, era indispensable una crítica de los fundamentos mismos del conocer, capaz de demostrar, por lo menos, que el saber histórico es tan seguro y lícito en su línea como el natural en la suya. La filosofía actual se ha preocupado bastante de este asunto, aunque, como se dijo antes, los adelantos no hayan sido decisivos ni alcance la magnitud de lo obtenido en otro fundamental campo de investigaciones sobre la cultura, el de los valores. Tres órdenes de cuestiones aparecen estrechamente ligados, y aun en cierto respecto vienen a ser caras diferentes de lo mismo: la crítica del naturalismo, esto es, de la pretensión absolutista del saber de lo natural, derivación directa de la postura racionalista; la fundamentación última del saber de lo histórico-cultural, y la caracterización diferencial y la separación rigurosa y por principios de uno y otro tipo de saber, el que versa sobre lo natural y el que capta lo histórico. Son bien conocidos los resultados de más bulto, los de Rickert y Dilthey; por desgracia no han surgido en la medida conveniente los continuadores que, mediante el estudio y la profundización de las dificultades implicadas en ellos, nos aproximarán a sistematizaciones completas y rigurosas. Nótese que la consecuencia de estas tentativas ilustres no ha sido únicamente equilibrar en dignidad científica ambos tipos de saber, sino que hasta en algunos pensadores

contemporáneos se llega a considerar la historia como un saber de mayor certeza que la ciencia de la naturaleza. Esta tendencia aparece en Dilthey; en otros, por ejemplo, en Spengler, el saber científico queda resueltamente supeditado al saber histórico en cuanto arriba a una morfología de la cultura, porque éste nos proporciona en su inmediatez la imagen viva y movable de cada cultura, nos muestra por dentro el hacerse de sus creaciones y procesos, mientras que las concepciones científicas son productos terminados, algo hecho o producido en el seno de las culturas y dependiente de la índole peculiar de cada una de ellas.

En la teoría del conocimiento de Vico se hallan algunos de los más impresionantes motivos de toda su obra y los más resistentes puntos de apoyo de su interpretación de la historia. Hay en él, como en los más recientes tratadistas, una relativización crítica del naturalismo racionalista moderno, visto sobre todo en Descartes, y una simultánea profundización en las bases gnoseológicas del saber de lo cultural. Muchos de sus pensamientos son sin duda vagos, y el autor no ha extraído de ellos todo el fruto que prometían; pero ni acaso era posible hacer más en su hora, ni vemos que en la nuestra hayamos llegado a ponernos del todo en claro sobre el asunto, que hasta incluye gérmenes para las nuevas intuiciones metafísicas que laboriosamente destacan algunos de sus contornos en la conciencia filosófica de nuestro tiempo.

En la filosofía reciente, los intentos de fundar una teoría del conocimiento de lo cultural van de la mano, como se ha indicado antes, con la relativización crítica del naturalismo racionalista. La física para Descartes era metafísica, la metafísica de la sustancia extensa, y aunque Kant deshiciera esta concepción, la verdad es que la pretensión ontologista del saber de lo físico se mantenía más o menos subterráneamente, y vino a reaparecer de manera ostensible y como triunfal en el cientificismo de mediados del siglo XIX.

Los creadores recientes de la doctrina del conocimiento histórico insisten en el valor relativo del saber de lo natural. Para Rickert, el concepto acuñado por la ciencia natural no es transcripción adecuada y cabal de su objeto, sino el resul-

tado de aplicar un método selectivo, un procedimiento que deja de lado ciertos aspectos del objeto. La realidad es un continuo heterogéneo que, mediante sucesivos cortes, queda registrado como una serie de discontinuidades homogéneas. Hay, sin duda, una buena dosis de verdad en esta apreciación de Rickert, aunque se le puede oponer que la ciencia natural posee recursos para captar en ciertos casos la continuidad heterogénea.

En mi opinión, Rickert se mueve por lo general en el plano metodológico, y en este respecto le aventaja Dilthey, que se traslada al terreno gnoseológico y en él plantea el asunto, calando por lo tanto más hondo que Rickert. Sostiene Dilthey que el saber de la naturaleza nos llega como un dato de evidente sentido fenoménico; el dato sensible, por lo mismo, nos incita a su superación, a descubrir la realidad de la cual es mero eco subjetivo. La única posibilidad para nosotros de llegar a la verdadera realidad física consiste en una inferencia causal, en configurar la oculta causa cuyo efecto es el dato sensible. De ahí, para Dilthey, la importancia de la causalidad en el saber natural; apartándose de los puntos de vista más difundidos, que atribuyen la significación de la causalidad a ser el nexa y resorte del devenir, de la sucesión y el cambio, para él su extraordinario alcance y aun su carácter de inevitable instrumento del saber natural proviene de que el mismo mundo natural, en cuanto realidad más allá del informe sensible, no puede pensarse sino por la vía de un razonamiento causal cuyo punto de arranque —y lo único seguro, dicho sea de paso— es el dato sensible, que se toma por efecto de una causa no sensible, la cual conserva su índole de hipótesis por más precauciones que adoptemos al elevarnos hasta ella partiendo de lo dado. Como es sabido, de ahí extrae Dilthey la mayor seguridad del saber de lo espiritual, de lo cultural-histórico, en el cual, en su opinión, el dato mismo es realidad absoluta e inmediata, realidad por sí y no fenómeno, de manera que el acto cognoscitivo consiste en captarlo en su propio ser, y el problema filosófico es indagar cómo, por qué y hasta dónde tal captación puede revestir carácter firme y objetivo. En este planteo diltheyano, tan interesante y sugestivo, laten dificultades de peso. Está ante todo la grave cuestión de si es lícita la identificación de ser y conocer que se presupone en

el orden de lo psíquico-espiritual (1). Más en particular, surge la cuestión del tiempo. En Kant estaba justificado el fenomenismo de la percepción interna por medio de una discusión que terminaba estableciendo que el tiempo es forma del conocer y no atributo o dimensión del ser. Dilthey parte, sin discusión, de afirmaciones que envuelven la tesis de la pertenencia del tiempo al ser, lo que importa resolverse por una metafísica temporalista que requiere una fundamentación, por lo menos una consideración explícita. Por otro lado, el saber de lo cultural supone en Dilthey el tránsito de la propia vivencia a los otros sujetos y a los entes de cultura, que han de ser "comprendidos", esto es, asimilados en cierto modo a los correspondientes contenidos vivenciales del sujeto cognoscente (2), y en este traspaso del cognoscente a los sujetos y objetos de cultura conocidos, residentes en el mundo exterior al cognoscente y aprehendidos ante todo como realidades físicas, forzosamente aparecen las cuestiones concernientes a la exterioridad. En general, puede decirse que los puntos de vista de Dilthey, de genialidad indudable, si bien señalan probablemente la vía cierta del conocimiento en lo cultural, proponen cuestiones gnoseológicas y aun metafísicas cuya solución dista mucho de estar al alcance de la mano.

Todo ello se trae a cuento, no para contraponer a los esfuerzos recientes el aporte de Vico como una concepción cabal y lograda, sacando las cosas de quicio e incurriendo en exageraciones fuera de lugar, sino, lo que es muy diferente, para destacar la originalidad y permanente valor de la gnoseología viquiana a pesar de su esquematismo y de sus frecuentes ambigüedades. Ya es suficientemente asombroso que en pleno naturalismo del siglo XVIII el pensador italiano se haya puesto y en parte haya elaborado problemas que la filosofía actual no ha logrado todavía fijar en términos inequívocos ni mucho menos, por lo tanto, solucionar satisfactoriamente.

La tesis capital de Vico es, como se sabe, que el conocer coincide con el hacer, que no se sabe sino lo que se hace y en la medida en que efectivamente se hace. El siguiente pasaje es muy significativo:

(1) Ver mi trabajo *Intuición y discurso*, en el volumen *Papeles para una filosofía* (ed. Losada).

(2) Spranger corrige la gnoseología de Dilthey, apartándose de esta identificación entre ser y conocer.

“...Dios sabe todo porque contiene en sí los elementos con los que forma todo; el hombre, en cambio, procura saberlo dividiendo. La ciencia humana, luego, parece una suerte de disección de las obras de la naturaleza.”

“Así —para dar un ejemplo clásico— dividió al hombre en cuerpo y alma, y el alma en intelecto y voluntad; y del cuerpo entresacó o, como dicen, abstraído, la figura, el movimiento, y de éstos como de todas las demás cosas, sacó el ser y la unidad. La metafísica considera el ser; la aritmética, la unidad y su multiplicación; la geometría, la figura y sus dimensiones; la mecánica, el movimiento desde la circunferencia; la física, el movimiento desde el centro; la medicina, el cuerpo; la lógica, la razón; la moral, la voluntad.

“Pero aconteció con la disección de las cosas lo que con la disección común del cuerpo humano, en que los sabios más perspicaces disputan no poco acerca de la situación, estructura y función de las partes, pues temen que al coagularse por la muerte, los líquidos, al cesar el movimiento, y por la misma disección, se altere la situación y estructura del cuerpo vivo, y no sea posible averiguar la función de sus partes” (1).

Vico se apodera de la antigua afirmación de que el verdadero conocimiento consiste en conocer por causas, y derrama sobre ella una luz nueva. “Probar por causas —dice— es lo mismo que hacer; y así la causa y el trabajo serán la misma cosa, esto es, operación; y lo hecho y lo verdadero serán la misma cosa, es decir, el efecto.” En su intención, lo que se identifica es el conocer con el hacer; pero debajo late una cuestión más profunda y más grave: la identificación del conocer con el ser. Porque el hacer radical, el crear, es manera principal del ser, atributo esencial suyo, lo que se absolutiza cuando se concibe el ser como pura actividad, caso en el cual la coincidencia es total; sin llegar a este extremo, en general el crear es función inmediata del ser, manifestación suya directa y aun en cierto modo su realización. En este punto sobrevienen las mayores dificultades, las que exigen ponerse en claro y de una vez por todas sobre el conocimiento, exigencia que no trata de satisfacer este artículo aunque haya de referirse a ella. Sin duda la creación absoluta (divina)

(1) *Sabiduría primitiva de los italianos*, edic. del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de Bs. Aires, pág. 31.

y la parcial creación humana, al proporcionar un dato íntimo, algo interior y consustancial con lo creado, proporcionan un elemento innegable al conocimiento. Pero el conocimiento en sí no es ni el ser ni el crear; el conocimiento es contemplación, aprehensión de algo por la mente. El hacer el objeto del conocimiento, el serlo, nos aproximan nuevos informes, pero informes para la contemplación, para la aprehensión cognoscitiva. Si contemplo el agua, sé algo de ella, la traslado a mí tal como se me da en términos de conocimiento; si obtengo agua mediante la combinación del oxígeno con el hidrógeno, agrego un conocimiento al que ya tenía, en tanto haga tema de contemplación el proceso combinatorio; si voy más lejos, y puedo obtener el oxígeno y el hidrógeno sintéticamente, a partir de los últimos elementos atómicos, aumento mi saber del agua siempre que la operación haya ido acompañada de conocimiento; y si, finalmente, poseyera el poder de crear de la nada estos elementos últimos, aumentaría otra vez mi saber, pero sólo en cuanto al mismo tiempo que creara los elementos tuviera conciencia de la creación, la convirtiera en tema de aprehensión cognoscitiva. Lo que origina el conocimiento, por tanto, es la captación consciente, sea de lo hecho, del hacerlo o de lo que se es, esto es, la proyección del cognoscente hacia algo que aprisiona y transcribe en su conciencia. Vemos, pues, que el hacer amplía el ámbito de la contemplación y aun la lleva a estratos más hondos, pero sin que por ello acción y conocimiento se identifiquen. Si Kant no yerra, el sujeto trascendental crea casi todo nuestro mundo perceptible; a primera vista se podría traer este ejemplo en favor de Vico, pero en seguida advertimos que se vuelve contra él, porque, como falta conciencia del hacer del sujeto trascendental, lo hecho se toma por verdadero, siendo en realidad fenómeno: de donde surge con claridad que lo que proporciona conocimiento en el hacer no es la acción misma, sino la conciencia o el conocimiento del hacer, el hacer como objeto de conocimiento en la única manera en que al parecer es posible el conocimiento, es decir, como contemplación.

Vico no está muy lejos de la interpretación racionalista según la cual conocer algo es conocerlo en sus elementos; el momento de la plenitud real del objeto está en él subordinado a la realidad de los componentes. La divergencia con el ra-

cionalismo aparece en la dirección de la marcha cognoscitiva. El racionalismo creía que la intelección se logra por descomposición o análisis, y juzgaba satisfactoria además y suficiente por sí misma la intuición de los elementos últimos y no analizables. Vico comprende que todo análisis es, en mayor o menor medida, una destrucción; repara en la índole sintética de la realidad, en lo que irremisiblemente se evapora con cada análisis, y opone a la marcha analítica o hacia atrás, la marcha sintética o hacia adelante, en la que el *novum* de cada nueva instancia resulta de la calidad del hacer, negándole además al racionalismo que para los últimos elementos baste la intuición y exigiendo también para ellos, como condición de la inteligibilidad, la creación. Como en el orden físico el hombre no es capaz de un hacer efectivo, se sigue como consecuencia que tampoco es capaz de efectivo conocimiento. Es el rechazo o relativización crítica del naturalismo racionalista, a que me he referido antes, que también hallamos en cuantos, muy posteriormente, han pugnado por edificar sobre cimientos sólidos una teoría del saber de lo cultural. Pero para los pensadores recientes, la tarea estaba facilitada por toda la crítica al racionalismo, que irrumpe en el Romanticismo y no cesa después; crítica múltiple y comparable a la acción del escalpelo sobre el cuerpo exánime, muy diferente por lo tanto del anterior embate del empirismo, que contribuyó a que el racionalismo puliera sus superficies y afilara sus aristas.

Para caracterizar el incompleto saber de lo físico concedido a la mente humana, en comparación con el ideal o *desideratum* de ese saber, es instructivo el siguiente pasaje: “De aquí podemos presumir que los sabios de la Italia antigua admitían la siguiente doctrina sobre lo verdadero: lo verdadero es lo hecho mismo y por consiguiente en Dios está la primera verdad porque Dios es el primer hacedor; verdad infinita, porque es el hacedor de todo; absoluta, porque representa los elementos exteriores e interiores de las cosas, pues las contiene. Saber es reunir los elementos de las cosas, de ahí que el pensamiento sea propio de la mente humana y la inteligencia de la mente divina, pues Dios reúne todos los elementos de las cosas, internos y externos, porque los contiene y ordena, mientras la mente humana, como es limitada y exterior a todas las demás cosas que no están en ella, puede

aproximar los puntos extremos pero no reunirlos todos; así, puede pensar en las cosas pero no entenderlas; por eso es partícipe, no dueña de razón" (1).

La distinción entre el conocimiento humano y el divino está concebida más o menos así: el hombre piensa las cosas, las considera, las ve exterior e incompletamente, mientras que Dios las ve por fuera y por dentro, en su totalidad. Una imagen ilustra después esta diferencia: en tanto que Dios, al comprenderlo todo, posee de las cosas una imagen en tres dimensiones, el hombre ve una imagen plana porque comprende lo exterior; la verdad humana es un contorno, una imagen superficial como una pintura.

El racionalismo llegó con Leibniz a puntos de vista que ofrecen con éstos más de una sugestiva semejanza. En general, la comparación de Vico con Leibniz debería llevarse más adelante, y lamento no poder detenerme ahora en una confrontación más detallada y exhaustiva. Divide Leibniz, como es sabido, los conocimientos en verdades de razón y verdades de hecho, plenamente inteligibles las primeras, y meras recepciones sin cabal intelección las segundas. Las verdades de razón, necesarias y en las que se abarcan todos los motivos fundantes y se advierte la imposibilidad de la tesis contraria, dependen de algo parecido a lo que origina el saber perfecto en Vico: de que el cognoscente abraza y contiene en sí todos los elementos o razones del conocimiento en cuestión. Para Leibniz, el dominio de la plena inteligibilidad ha de reconocerse como bastante restringido para el hombre, que en muchas cosas debe contentarse con verdades de mera aprehensión, esto es, de hecho, que no implican la imposibilidad de lo contrario. Las verdades de hecho de Leibniz tienen un carácter afín al de los conocimientos que según Vico alcanza el hombre de las cosas físicas. Y para las verdades de razón y las de hecho vienen bien, respectivamente, las imágenes viquianas de un saber de tres dimensiones y de un saber de superficie. Una comparación más completa entre ambos pensadores exigiría hilar muy delgado, y no entra en mi actual propósito.

Para Vico, pues, "no podemos probar la física partiendo de las causas, porque los elementos de las cosas naturales están

(1) *Sabiduría primitiva...*, pág. 28.

fuera de nosotros”. Por la misma razón, ahora en términos positivos, hay conocimiento adecuado en matemáticas. “La aritmética y la geometría, que según la opinión vulgar no prueban partiendo de las causas, en realidad hacen sus demostraciones partiendo de ellas. Y lo hacen precisamente porque la mente humana contiene los elementos de las verdades que puede ordenar y componer; y de tal disposición y composición se origina la verdad que demuestran; así, demostración es lo mismo que operación, y lo verdadero lo mismo que lo hecho” (1). Las consecuencias de todo esto para el saber histórico no se le aparecieron a Vico de inmediato. El primer balance que traza es una jerarquía de los tipos del saber en la cual las matemáticas ocupan el primer puesto, vienen después la mecánica y la física y, en último término, la moral; pero ya hay una anticipación de sus vistas posteriores en este pasaje: “Las artes que enseñan los géneros o modos con que las cosas se hacen, como la pintura, la escultura, la plástica, la arquitectura, se dirigen al fin que se proponen con más certeza que aquellas que no los enseñan, como son todas las conjeturales, entre las cuales están la oratoria, la política, la medicina: aquéllas los enseñan porque versan sobre los propósitos que la mente humana contiene dentro de sí; éstas no los enseñan porque el hombre no tiene dentro de sí forma alguna de las cosas que conjetura” (2). Lo que vendrá después, en cierto modo, es la generalización para todo lo humano, para toda la materia histórica, de lo que ocurre en las disciplinas nombradas en primer lugar y que, según Vico, atienden a propósitos contenidos en la mente del hombre, pues la trama de la historia se compone de acciones de esta índole. En efecto, el núcleo de su postrera gnoseología es la convicción de que la historia toda es un producto del hombre, el resultado de su hacer, donde entran y funcionan sus ideas, sus sentimientos, las resoluciones de su voluntad. “Lo que importaba —escribe Croce— que el descubrimiento realizado ahora por Vico, la verdad que ahora reconocía a las ciencias morales, era la visión de un nuevo nexo del principio gnoseológico formulado por él en el período precedente de su especulación, esto es, del criterio de la verdad puesto en

(1) *Sabiduría primitiva...*, pág. 48.

(2) *Sabiduría primitiva...*, págs. 42-43.

la conversión de lo verdadero con lo hecho. La razón por la cual el hombre puede tener perfecta ciencia del mundo humano era precisamente que el mundo humano lo ha hecho el hombre mismo; y "cuando ocurre que el mismo que hace las cosas es quien las narra, la historia no puede ser más cierta" (1).

La gnoseología de Vico se da, pues, en dos etapas, y acusa una trabajosa maduración. En la primera, al margen de una crítica del cartesianismo, sienta su principio de la identidad del hacer con el conocer; en la segunda, al calor de sus meditaciones y averiguaciones sobre la historia, se le revelan las consecuencias de su anterior doctrina para el conocimiento histórico, con lo que viene a ampliar notablemente su identificación del hacer con el saber. A esta altura es lícito comparar su posición con la de Dilthey, sin duda el más profundo y lúcido gnoseólogo de la historia en nuestros días y aun en cualquier tiempo, pese a los copiosos reproches y salvedades que puedan inspirarnos sus teorías respecto al asunto, para las cuales debe recordarse que no constan en exposiciones definitivas, sino en esbozos y en borradores. Para Dilthey, como para Vico, la realidad física se conoce desde fuera y aun por reconstrucción hipotética, mientras que la histórica se comprende por dentro. Ambos han visto con el mismo destello de intuición genial que uno y otro saber son por esencia radicalmente distintos: el saber de lo físico es el saber de lo heterogéneo al cognoscente; el saber histórico es conocimiento de lo que le es consustancial, íntimo, homogéneo. Basta medir el intervalo temporal entre uno y otro filósofo, lapso durante el cual no halló surco acogedor la semilla arrojada por el italiano, para apreciar su mérito de adelantado o anticipador, mérito que de ordinario no se le suele reconocer todavía en este apartado de sus investigaciones, por la habitual orientación de las preferencias de críticos y expositores hacia la reconstrucción de la historia universal en su obra más considerable.

FRANCISCO ROMERO.

(1) CROCE, *La filosofía di Giambattista Vico*, pág. 23.

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO-HISTÓRICO DE HERDER Y SU IDEA DE HUMANIDAD

Licht, Liebe, Leben.

(Inscripción sobre la tumba de Herder en la
Stadtkirche de Weimar.)

Ver hoy a Herder, salvando el lapso de más de centuria y media, en la obra que constituye lo medular de toda su producción intelectual —sus famosas *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*— es contemplarlo en el despliegue y también en la plenitud de su cosmovisión, fundada en su pensamiento filosófico, en sus convicciones religiosas, en sus esperanzas visionarias y, sobre todo, en los valiosos elementos aportados por su genial concepción del mundo histórico, elementos que él supo repristinar y estructurar armónicamente desde su peculiar enfoque de la historia misma.

Aunque —ceñidos por límites precisos debido al carácter del tema mismo— sólo nos proponemos, en esta evocación de bicentenario, explorar la veta central de esa grande y compleja cantera, es decir, elucidar y precisar la idea de *humanidad* que, con resonancias históricas, éticas y religiosas, y hasta poéticas, aflora de ella, no podremos verlo a Herder en su total perfil si no tenemos asimismo presente la época que lo enmarca, las corrientes ideológicas en ella dominantes, el espíritu que la informa y la tesitura de su *ethos*.

No es, ciertamente, fácil remontarse, con plena comprensión y seguridad discriminativa, desde nuestra época frag-

mentaria y fragmentada, espiritualmente escindida, que no vive bajo la unidad de un ideal, de una gran idea común, a épocas que los tuvieron en grado máximo y definitivo, y para ellos vivieron y en ellos se orientaron, logrando uniformidad de tarea y de dirección. Así como la Edad Media se centró en su idea cristiano-eclesiástica, para desde ella vivir, y el Renacimiento tuvo y cultivó la del rescate y dominio de la naturaleza terrena, la época de Herder, la de la Ilustración, del siglo XVIII, vivió para la idea de la felicidad de los hombres, motivo que imantó todos sus contenidos espirituales, sellados por un racionalismo esquemáticamente constructivo.

La idea de *felicidad*, a que apuntó el Iluminismo, se erigió como meta de la marcha del mundo. Ella era el norte a que se volvían las almas, vale decir, era la idea dominante, aunque no en forma canónica, pues ya sabemos que Kant, también hombre representativo de esta época, hizo la severa crítica de tal idea, en su cuño pequeño burgués y filisteo, oponiendo a ella, al supuesto provecho o utilidad del mundo para el hombre, la idea de perfección, manifiesta en la diversidad de los seres y en la interna armonía de su organización. También Herder estaba imbuído de aquella idea, acerca de la cual Kant —precisamente en la recensión que a la segunda parte de las *Ideas...* hace en la *Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung* —señala que el objetivo final de la Providencia no puede ser el estado en el cual los individuos existen (felicidad o infortunio), sino su existencia misma, tomada en el todo de su actividad y de su cultura. Por eso el maestro de Herder sostiene, en la *Metafísica de las Costumbres*, que es un deber para el hombre la perfección personal, en el sentido del perfeccionarse a sí mismo, y que, en cambio, no lo es perseguir como fin la propia dicha, ya que cada uno por sí tiende a ser feliz y se encarga de ello.

Herder, en ciertos aspectos fundamentales, como ser estilo conceptual y acervo de conocimientos, es un hijo del espíritu de su época. Pero su penetrante intuición del devenir histórico y su dimensión, a la par de su agudo sentido de captación para la esencia de la vida anímica y sus más entrañados procesos, como asimismo de su fineza perceptiva pa-

ra sus más delicados contenidos, matices y variaciones, lo situó en oposición a ese espíritu, llevándolo a realizar la ruptura con sus tendencias básicas y preparar, así, la superación de los supuestos filosóficos e históricos en que reposaba el pensamiento de la Ilustración.

El pensador de las *Ideas*... experimenta el influjo de las direcciones espirituales vigentes en este tiempo, influjo que está manifiesto en su filosofía de la historia. Estas influencias son: la del iluminismo, la del platonismo y neoplatonismo en el sentido amplio en que esta dirección llega hasta Leibniz, y la del moralismo pietista. El Iluminismo y el pietismo estaban representados, ya en la etapa crítica de su disolución y ruptura de sus límites, por Rousseau y Montesquieu, el primero, y por Hamann, maestro y amigo de Herder, el segundo.

Herder, al concebir el espíritu y significado de las instituciones y de las leyes, supera el criterio del causalismo mecanicista, típico del racionalismo de la Ilustración, y los piensa en su estructura intrínseca y proyectada hacia la universalidad. Por eso lo que para Montesquieu es "espíritu de las leyes", en la acepción doble y conjugada de causalidad naturalista y normativismo social, para él es metafísica de las leyes.

Las mutaciones históricas a que está sujeto el hombre y todo lo humano, vistas por Hume y Montesquieu sólo externamente, en sus exteriorizaciones adjetivas, Herder las vió en su sustantividad, es decir, originándose en los estratos profundos de la vida histórica, en sus entresijos, porque supo percibir antes sus huellas en la interioridad del alma humana, en la movilidad y devenir de su estructura individual, perfectamente delimitada.

El nuevo sentido histórico, que anima a Herder, surgió del impulso creador de las fuerzas irracionales del alma insuflada en la historia, en su proceso total, y, por ello, presente y operante en sus múltiples manifestaciones. Sólo que nuestro pensador no vió o no quiso ver el aspecto sombrío de estas fuerzas en la historia política, en sus pugnas y desgarramientos en oposición y hasta negación de los valores más altos, alcanzados por la general línea evolutiva ético-cultural. La consigna que aporta la gran innovación de Herder, la

inferencia de la verdadera dimensión histórica, es: devenir viviente, desarrollo histórico creador de formas, en lugar del ser rígido y estático que el Iluminismo vió en la realidad histórica, ser al que pretendía conocer y explicar mediante concatenación de relaciones mecánico-causales.

El tema de una filosofía de la historia del género humano obsede el espíritu de Herder desde los primeros años juveniles, como él mismo lo confiesa en el prólogo de las *Ideas* . . . : “. . . a menudo me venía a la mente el pensamiento: si todo, pues, en el mundo tiene su filosofía y su ciencia, lo que a nosotros nos toca más de cerca, la historia del género humano en su totalidad debía tener también una filosofía y una ciencia. Todo me lo recordaba, metafísica y moral, física e historia natural, mucho más finalmente la religión” (1). Sus primeros ensayos y bosquejos no son, en realidad, más que preludios y variaciones del tema central, los que, con el tiempo, habían de articularse en esa gran sinfonía que es la obra maestra herderiana.

El punto de partida de Herder, en su concepción filosófica de la historia de la humanidad, está dado por las condiciones de vida que el planeta ofrece al hombre y por la posición de éste en la naturaleza, con sus peculiares aptitudes para remontarse inquisitivamente a sus orígenes histórico-naturales y pensar la dirección de su ulterior desarrollo histórico-natural. Las *Ideas* . . . se inician, pues con el enunciado de que la filosofía de la historia de la estirpe humana, si ha de merecer este nombre, “tiene que comenzar por el cielo”, no sólo literalmente porque nuestro planeta es una estrella entre estrellas, sino también, en sentido trascendente, porque él recibe su forma y las facultades para la organización y conservación de las criaturas de fuerzas divinas, que se extienden operantes por nuestro total universo.

La fuerza que actúa en el ser humano es eterna como la inteligencia de Dios, y se rige por una ley invariable. De donde, el hombre, para Herder, es “una fuerza en el sistema de todas las fuerzas, un ser dentro de la inmensa armonía de

(1) *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1. Teil, Vorrede, pág. 54, ed. Ernst Naumann, Berlín.

un mundo que es Dios" (1). La inteligencia divina, que en la intuición herderiana, abarca y piensa el universo y también alumbra hasta en la efímera criatura terrena, por el carácter de ley eterna con que sujeta el sistema de las fuerzas cósmicas, es una idea gemela de aquella magnífica de la visión ciceroniana del *Somnium Scipionis*, la del noveno giro celeste que es, como se dice aquí, *summus ipse Deus, arcens et continens caeteros*.

Llevando a sus últimas consecuencias esa idea, Herder nos dice que la razón humana imita a Dios para seguir el plan de la armonía de los innúmeros seres, y adaptarnos, así, a la razón divina. Reaparece aquí un concepto fundamental de la filosofía estoica, actualizado por el Iluminismo, el de la validez universal de una razón que obra en la naturaleza humana e incita a ésta a vivir conforme a ella; razón cósmica manifestándose en el hombre. Éste, según Herder, posee la interna disposición para realizar individualmente en fases diferentes los contenidos prescritos por las normas de esa razón.

Dentro de las perspectivas de esta idea central, la férvida y audaz visión religiosa de Herder contempla un mundo que pugna por una forma omnicomprendiva y unitaria porque precisamente apunta a la unidad divina, manifiesta en formas plenas. Es así que, sobrepasando la multiplicidad de formas singulares y desperdigadas, busca esa unidad en un bosquejo de carácter pedagógico, inspirado en un ideal ético-religioso, que abarque la total Humanidad, es decir que él se esfuerza por alcanzar una totalidad viviente en la que se fusionan todas las particularidades. De este ambicioso intento herderiano, nos dice, en certera síntesis, Friedrich Meinecke: "Su idea fundamental fué contemplar y sentir el mundo y la naturaleza como un Cosmos viviente de fuerzas nacidas de Dios y concebir, al mismo tiempo, como necesarias, su unidad en Dios y su diversidad en la experiencia" (2).

En el logro de tal intento, que supera la dispersión de formas sin nexo y la oposición entre el individuo y el todo, o sea, entre la mónada humana y Dios, reside uno de los más grandes y originales aportes de Herder. Éste vió perfectamente la necesidad de resolver tal antinomia leibniziana. Sobre

(1) *Op. cit.*, 1. Teil, pág. 61.

(2) *El historicismo y su génesis*, pág. 325, trad. cast., México.

este punto central se pronuncia de modo categórico: “La expresión de Leibniz, que el alma es un espejo del universo, contiene quizás una verdad más profunda que la que de ella suele derivarse, pues también las fuerzas de un universo parecen ocultas en el alma, y ésta necesita sólo de una organización o de una serie de organizaciones para que le sea posible poner estas fuerzas en actividad y ejercicio” (1).

Así, mientras para Leibniz, centrado en su concepción monádica, se manifiesta una oposición o disyunción entre la individualidad, es decir, la mónada, y el todo, en cambio, para Herder no existe este *hiatus*. Lo único se integra armónicamente en el todo por obra de una fluencia de vida que se abre cauce desde la mónada viva, a través de ámbitos o formaciones cada vez más dilatadas, hasta el todo. Es una corriente que va desde el alma a Dios porque ella es continuidad y progresión de una misma vida, cuyo pulso golpea en el todo y también en la dinámica interna de la mónada, la que no se limita a espejar ese movimiento externamente, sino que lo recoge en su propia pulsación vital.

El devenir de fuerzas creadoras, que se entrecruzan, va recorriendo en escala gradual una serie de formaciones, cada una de las cuales posee su propia fuente de vida, su energía formadora, y su propio principio formal que da cuenta de su unidad estructural, lo que no excluye que cada forma contenga, a su vez, innúmeras unidades o mónadas vivientes. Tal es el camino circular que la intuición y el pensamiento de Herder, grávidos de sustancia histórica y de vida, recorren, para alcanzar remate y plenitud en el todo de la Humanidad, como sujeto del devenir histórico.

El concepto herderiano de naturaleza, aunque fluctuante y limitado, se formó en oposición al esquemático concepto mecánico-causal que el Iluminismo había adoptado de las ciencias naturales del siglo XVIII. Herder comprendió por naturaleza un todo, de unidad metafísica, del que participaban el cosmos, el alma y la naturaleza física, concebida en desarrollo orgánico por acción de un conjunto de fuerzas relacionadas y operantes desde dentro hacia afuera. Partiendo

(1) *Ideen...*, I. Teil, pág. 201, ed. cit.

de este supuesto, se esfuerza por insertar en el desarrollo unitario y total de la naturaleza, así pensada, la historia del género humano.

Lo histórico-natural es implicado orgánicamente en la historia, y, en tanto proceso o desarrollo, se eleva hasta lo cósmico, delatando su trasfondo metafísico. Inmersa la Humanidad en la total unidad viviente de una naturaleza que conserva visibles las huellas de la "marcha de Dios", ella encuentra su ideal ético y, encarnada en la experiencia, su moral, y por ellos alcanza armónica plenitud en el seno de la vida, vale decir en el seno de una naturaleza vitalizada y espiritualizada por el soplo divino que anima todas sus formaciones y creaciones. Es que Herder, por la proyección cósmica de su pensamiento, vió incidir actuante y poderoso sobre la Humanidad a todo el universo, movido por fuerzas emanadas de Dios mismo.

Plegándose a las sugerencias de su vivencia personal de lo histórico, lograda por penetración simpática del objeto que se propuso conocer en su peculiar estructura, trata en todo momento de conciliar su ideal ético-pedagógico con ese concepto de naturaleza a que llegó por influjo y decantación de ideas neoplatónicas, conjugadas con conocimientos o, mejor dicho, puntos de vista que él había obtenido por observación y experiencia personales. En este último respecto se forjó una noción unilateral por desconocer el lado físico de la naturaleza, esa faz que escapa a la inmanencia herderiana de su idea y que la ciencia conceptualiza mediante relaciones y legalidades mecánico-causales.

Con su don de penetración simpática, descubre el valor de la individualidad histórica de los pueblos. Éste es uno de sus más importantes hallazgos, con el que se anticipa a los resultados de esa peculiar comprensión que había de llevar a la sensibilidad romántica a entrar en íntimo contacto y comunión con un ámbito de realidades cuya índole singular no es aprehensible por los métodos de las ciencias de la naturaleza. Por el fecundo ejercicio de aquella aptitud para compenetrarse emocionalmente de este carácter popular irreductible, Herder es el precursor de la *Einfühlung* o endopatía o penetración simpática, que él valora e impone, mediante la prueba concluyente de sus propios aportes, como método para

el conocimiento de lo histórico. Además, entre otras importantes contribuciones del nuevo sentido histórico hay que destacar su idea de que el hombre, contemplado en su naturaleza sensible-espiritual, es una totalidad, idea que fué bien enfocada después por la psicología del romanticismo, particularmente por Novalis.

Con perspicua mirada atisba la germinación y despliegue de las fuerzas creadoras que fluyen del espíritu de los pueblos, de estas verdaderas individualidades supra-personales, y ve esas fuerzas, esa corriente de vitalidad creadora emergiendo de lo Divino, de un principio absoluto, para derramarse fecundante, tendiendo a una síntesis grandiosa, en la Humanidad. Es que lo Divino que hay en ésta se manifiesta por un solo espíritu en lo propio e impermutable de cada pueblo, de cada época.

Constantemente despunta en Herder la sensibilidad y honda comprensión, de raíz romántica, para lo irracional del espíritu del pueblo. Con su concepto vitalista de *pueblo* aunado a la idea de lo genético-evolutivo, en él imprecisa, pero rica de sugerencias y posibilidades elucidativas, refuta y supera el atomismo iusnaturalista de Rousseau. Para él, todos los individuos se enlazaban entre sí y armónicamente con el todo en virtud de una comunidad vital y no mediante el causalismo mecanicista en que había anclado el pensamiento de la Ilustración. “Cosa maravillosa y original —escribe— es lo que se llama espíritu genético y carácter de un pueblo. Es inexplicable e inextinguible; tan viejo como la nación, tan viejo como el país que ésta habitaba” (1). Atento, pues, a la índole propia del pueblo y a su devenir histórico, supo ver también su elemento invariable, su esencia subsistente en medio y a través de todas las mutaciones que informan su desarrollo y ulteriores transformaciones.

La meta última de la total evolución histórica, evolución que pasa a través de las personalidades, de las concreciones individuales de las naciones, es la Humanidad (tomada colectivamente, es decir, *universorum*). Esta meta otorga sentido al proceso histórico y, a la vez, lo eleva por sobre las

(1) *Op. cit.*, 3. Teil, pág. 34.

particularidades que pueden fragmentarlo. Informada esta concepción por un criterio genético-natural, se resuelve en un teleologismo que acentúa lo terreno, aunque deja entrever, en sus últimos supuestos, la fuente metafísica de que toma su impulso.

El ideal de la Humanidad, en su troquel herderiano, hace abstracción de la relación y lucha entre Estados, y pugnas de poder. La Humanidad, así concebida, es un motivo caro al espíritu de la Ilustración, motivo centrado en un sentimiento y estado de ánimo apolíticos. La aspiración fundamental de este espíritu era la felicidad del hombre individual, idea que, como es sabido, constituyó la condición y *desideratum* de todas las realizaciones humanas. También, como ya lo hicimos notar, ésta fué la mira del pensamiento filosófico-histórico de Herder, quien refirió dicha idea al individuo, pero no en modo absoluto. “Porque la felicidad —nos dice— es un estado interior, su medida y determinación yace no fuera, sino en el pecho del ser individual” (1). Cada hombre —agrega— “lleva en sí la forma para la cual él es desarrollado y dentro de cuyo puro bosquejo únicamente puede llegar a ser feliz” (2).

La felicidad no es, para él, algo absoluto ni realizable en una medida invariable para la criatura humana, sino que depende de las situaciones en que ésta se encuentra, y de los lugares que habita. De este modo, relativiza la idea de felicidad; dando en este sentido un paso más, y bien decisivo, la transpone del hombre singular a la individualidad supra-personal de la nación. Así llega a enunciar su famoso apotegma: *Cada nación tiene en sí su centro de felicidad, como cada esfera su centro de gravedad*. Éste es uno de los principios de mayor proyección del historicismo, piedra de toque de su tesis relativista. Es en virtud del relativismo histórico que Herder formula la idea capital de que cada época debe ser considerada, a la vez, como medio y como fin en sí, es decir, como una individualidad en sí conclusa y como una etapa de un proceso evolutivo. Situándose en este punto de vista y animado de un propósito comprensivo de justicia histórica, emprende la rehabilitación de la Edad Media en contra del

(1 y 2) *Op. cit.*, 2. Teil, págs. 102 y 109.

erróneo juicio que de esta época hacían los hombres de la Ilustración. Así como en todo el reino de Dios no hay cosa alguna que sólo sea medio, sino que todo es medio y fin, a la vez, lo mismo cabe decir, sin duda, con relación a los siglos medievales.

El pleno desarrollo de esta idea, en su vasto alcance filosófico-histórico, se vería después, cuando Leopoldo von Ranke hace de ella el centro de su concepción acerca de la peculiaridad de las épocas, aplicando dicha idea a los períodos de la historia moderna. En sus magistrales conferencias *Ueber die Epochen der neueren Geschichte*, Ranke afirma que cada época tiene su propio ideal y que “cada época está en relación inmediata con Dios, residiendo su valor no en lo que de ella nace, sino en su existencia misma, en su propia identidad” (1).

La evolución histórica, en el pensamiento de Herder, se encamina hacia la plena realización de la Humanidad. Por lo demás, la idea de Humanidad, en la acepción del género humano tomado en su universalidad, como *desideratum* que imanta su vivencia de lo histórico, es algo enteramente positivo en su cosmovisión. Ya su concepto de *evolución*, referido, primeramente, a todo un conjunto de pueblos, abarca después la total Humanidad, en sentido universal. Esta Humanidad, en su proceso evolutivo, involucra todos los pueblos, todas las formaciones históricas individuales y supra-personales, imponiéndoles su unidad.

La idea herderiana de *humanidad*, no en la acepción que acabamos de señalar, sino en el sentido de la *humanitas*, en función de la cual están las ciencias llamadas, por tal razón, *humaniora*, “humanidades”, esta idea herderiana es de contornos imprecisos, pero rica de sustancia por las posibilidades germinativas que evidenció en esta época, ya desde Kant. Enfocándola, nos dice Herder que por usos y costumbres, artes y lenguaje humanos “atraviesa una y la misma *humanidad*, la que pocos pueblos han alcanzado en la tierra, y cien han desfigurado por la barbarie y falsas artes. Indagar esta humanidad es auténtica *filosofía humana*, a la que llamaba

(1) RANKE, *Ueber die Epochen der neueren Geschichte*, en *Geschichte und Politik*, pág. 141, Kroner Verlag, Leipzig.

aquel sabio del cielo y que se revela en la sociedad como en la política, en las ciencias como en todas las artes" (1).

Desea abarcar con la palabra *humanidad* todo lo que en el hombre es noble desarrollo para la razón y la libertad, para la fineza de los sentidos y los instintos en vista a la realización y dominio de la tierra; "pues el hombre —escribe Herder— no posee ninguna palabra más noble para su destino que lo que él mismo es, palabra en la que la imagen del creador de nuestra tierra, tal como ella puede llegar a ser visible aquí abajo, vive impresa" (2).

La humanidad está ya insuflada, preformada en la organización biológica del hombre, en sus disposiciones naturales y sólo pide ser desarrollada, encaminada a su plena manifestación. En la naturaleza física del hombre, Herder distingue dos propiedades básicas que lo diferencian de los animales. Su constitución "está preferentemente dirigida a la defensa y no al ataque"; el instinto sexual por "estar en él subordinado a la constitución de la humanidad" se expresa por el beso y el abrazo, vale decir que en el hombre "el amor debe ser humano" (3).

En el orden moral y espiritual, la naturaleza ha hecho al hombre, entre todos los seres vivientes, el más capaz de participación por el sentimiento en los demás reinos de la creación (4); ha nacido para la sociedad, y con la vocación para orientar sus actividades en la *justicia* y en la *verdad* (5); su propia y enhiesta forma lo predispone para el *decoro*, siendo en él la belleza la agradable forma de la perfección y salud interiores (6); y es, por último, la religión la suprema humanidad en el hombre, desde que, por ser la inteligencia su más excelente don, es tarea de ésta descubrir la conexión entre causa y efecto, y barruntarlos allí donde no se los puede percibir (7).

Desarrollo y cultivo de la humanidad es, para Herder, la tarea central, que polariza los más acendrados afanes del hombre. "La finalidad de nuestra existencia presente —escribe— está ordenada a la formación de la humanidad, a la

(1) *Ideen...*, 1. Teil, pág. 171, ed. cit.

(2) *Op. cit.*, 1. Teil, pág. 166.

(3) Véase *op. cit.*, 1. Teil, pág. 167.

(4 a 7) Véase *op. cit.*, 1. Teil, págs. 168, 170, 171, 172.

que solamente sirven las bajas necesidades de la tierra, y aún hacia ella deben conducir. Nuestra capacidad racional debe ser desarrollada para la razón, nuestros finos sentidos para el arte, nuestros impulsos para la auténtica libertad y belleza, nuestras fuerzas emotivas para el amor humano” (1).

Lo humano en el hombre es, en la idea herderiana, sólo forma de una humanidad semejante a Dios, que a aquél incumbe henchir, una virtualidad a desarrollar, el “cerrado capullo” que ha de ser llevado a floración. “La máxima parte del hombre —escribe— es animalidad; para la humanidad él meramente ha traído al mundo la aptitud, y ésta tiene que ser desarrollada en él mediante esfuerzo y diligencia” (2). De donde la humanidad es una difícil conquista que el hombre ha de realizar a expensas de su oscura naturaleza animal, del imperio de sus instintos primarios. Aparece aquí la idea, acuñada filosóficamente por Kant, de la dualidad ontológica del hombre, como *homo naturalis*, o *res corporalis* y como *homo spiritualis* es decir el hombre depositario de la humanidad, de la aptitud para ésta en tanto sujeto de una actividad perfeccionista intransferible. “La vida —subraya Herder— es, pues, una lucha, y la flor de la pura e inmortal humanidad una corona difícilmente conquistada. Para los corredores la meta está al fin; para los combatientes por la virtud la palma del triunfo llegará con la muerte” (3).

La humanidad, en tanto fin inmanente para el hombre, es una tarea constante, está cifrada en un devenir hacia su plenitud, sin una meta más allá de sí mismo. Humanidad, en este sentido, es la síntesis y quintaesencia de todo lo que hay de más elevado en el hombre. Si consideramos la especie humana en su conjunto, tomada colectivamente (*universorum*), tal “como nosotros la conocemos, según las leyes que yacen en ella —dice Herder— nosotros no conocemos nada más alto que *humanidad* en el hombre; pues aún cuando nos imaginemos a nosotros mismos ángeles o Dioses, los pensamos a éstos como hombres ideales, superiores” (4). Para este fin evidente está organizada nuestra naturaleza; “para él nos han

(1) *Op. cit.*, 1. Teil, pág. 193.

(2) *Op. cit.*, 1. Teil, pág. 199.

(3) *Op. cit.*, 1. Teil, pág. 199.

(4) *Op. cit.*, 3. Teil, pág. 171.

sido dados nuestros más finos sentidos e inclinaciones, nuestra razón y libertad, nuestra delicada y estable salud, nuestro lenguaje, arte y religión. En todas las circunstancias y sociedades, el hombre no ha podido tener *in mente* y cultivar absolutamente otra cosa que humanidad, tal como a ésta él la imaginaba" (1). Podemos decir que, en Herder, se manifiesta el lado social de la humanidad. Esto otorga a la idea herderiana un valor particularmente elevado, con relación a la historia de las ideas morales y a la tendencia hacia su realización práctica, orientada en el esfuerzo constante de perfeccionamiento tanto de la Humanidad como del hombre individual consagrado al servicio de los valores sociales y universales, suprema expresión de lo humano.

Esta idea de *humanidad*, aunque de indudable origen iluminista, aparece, en la concepción integral de la filosofía de la historia de Herder, transformada, enriquecida y potenciada por su fuerte vivencia de lo histórico aunada a su concepto de evolución y a los motivos trascendentes, de carácter metafísico-religioso, que insufló en ella. Y así como él vió a Dios manifestándose en la naturaleza, también percibe su presencia en el mar agitado de la historia, lleno de pasiones y experiencias contradictorias. Actúa un Dios en la historia porque —afirma Herder— "también el hombre es una parte de la creación, y en sus más salvajes licencias y pasiones tiene que seguir leyes, que no son menos bellas y excelentes que aquellas conforme a las cuales se mueven todos los cuerpos celestes y telúricos" (2).

El ideal de humanidad, bosquejado por Herder, era, sin duda, un producto de la cultura europea, que su visión filosófica de la historia y sus ensueños ético-pedagógicos habían sublimado. La cultura europea, con sus contenidos espirituales más puros y plenos fué para él una categoría absoluta a pesar del relativismo valorativo de raíz iusnaturalista que preconizó como criterio para una investigación natural de la Humanidad, en la que todos los pueblos se presentaban como equivalentes.

Frente al espectáculo de la multiplicidad de las culturas,

(1) *Op. cit.*, 3. Teil, pág. 171.

(2) *Op. cit.*, 3. Teil, pág. 170.

inspirándose en esta idea, fué un relativista radical, aunque frente a los contenidos históricos que repugnaban a su ideal, a la idea que forjara de un plan divino de salvación para la Humanidad fué, desde el punto de vista ético, un absolutista. Estas antinomias amenazaron el magnífico equilibrio de su pensamiento, tironearon constantemente su espíritu, sin lograr desgarrarlo ni escindirlo. Es que en su profunda y esplendorosa visión filosófico-histórica se fundían, al calor de una férvida ideación, todos esos elementos dispares y contradictorios, que él, llevándolos a síntesis fecunda, supo vitalizar y troquelar en su vivencia de lo histórico.

El pueblo, acuñado como individualidad histórica, con un valor en sí mismo, es un concepto medular de la historiografía herderiana. De una exaltación de los orígenes, del pueblo, pensado en su carácter irreductible, surge en Herder la idea de lo genético, la que, aparte de su significado heurístico, había de cobrar tanta importancia en su concepción de la filosofía de la historia. Superando la historiografía del Iluminismo, que erige en canon una idea de su razón *ilustrada* para medir conforme al mismo los valores de la evolución, él trata de aprehender en su diversidad los valores inmanentes que se realizan en la vida de las naciones. No hay, pues, un desarrollo general del que éstas sean nada más que simples estadios. Por el contrario, las distintas épocas y naciones realizan valores propios e impermutables histórica y espiritualmente.

En lo tocante al Estado, Herder se forma un ideal del mismo conforme a las condiciones políticas de una nacionalidad primitiva, ajustada a la forma e índole de la familia. “La naturaleza —escribe— cría familias; el Estado más natural es, pues, un pueblo con un carácter nacional. . . Nada parece tan evidentemente opuesto al objetivo de los regímenes como el acrecimiento anti-natural de los Estados, la salvaje mezcla de especies humanas y naciones bajo un centro” (1).

Con esta concepción del Estado, no hace sino proyectar utópicamente, como idea, un hecho del pasado histórico ha-

(1) *Op. cit.*, 2. Teil, pág. 137.

cia el futuro. Es la idea de un Estado pacifista, inspirada en los conceptos del iusnaturalismo. No por ello, y con estas salvedades, debemos dejar de ver en Herder, desde el punto de vista de la valoración histórica, orientada en nuevas perspectivas, al verdadero precursor del Estado nacional. Por otra parte, constantemente se esforzó por conciliar su concepto de lo genético-evolutivo, su teleologismo orientado hacia lo terreno, con su eudemonismo humanitario. De aquí que él aproximase tanto la idea de felicidad a la de humanidad. Nota la disyunción entre el ideal de humanidad que ve el fin de la historia en el individuo y el ideal de humanidad dirigido a la totalidad del género humano. En realidad, piensa, sólo se puede concebir la historia cuando la finalidad de ésta no se la ve en el individuo, como lo hacía la concepción iluminista, sino en el todo, precisamente cuando se supera la visión personalista y se contempla el proceso de la historia bajo la perspectiva de una gran unidad supra-personalista.

La conquista herderiana del mundo histórico nos revela, en todo lo que ella tiene de positivo, la insuficiencia de los postulados del siglo XVIII. Con los supuestos conceptuales de las ciencias de la naturaleza, que el racionalismo iluminista aplicó errónea y estérilmente a la historiografía, no era posible el adecuado conocimiento de lo histórico. Esos supuestos científicos, y el método naturalista que forman cuerpo con los mismos, cerraban el camino a una aprehensión exhaustiva de la realidad histórica en su peculiaridad. Por su flagrante desconocimiento de lo individual, a nada conducía la tendencia a generalizar esquemáticamente en el dominio de la historia, a que se entregó el pensamiento de la Ilustración. Todo esto lo vió perfectamente Herder.

La del Iluminismo no fué una época ahistórica —época ahistórica es una *contradictio in adjecto*—, según el juicio acerca de ella atribuído, con tanta facilidad, al romanticismo, caricaturizando la crítica que éste le hiciera con sobrado fundamento; pero sí fué una época carente de los recursos emocionales y del sentido para la captación del objeto *sui generis* de la historia.

En oposición crítica a estas orientaciones, el pensador de

las *Ideas*... supera radicalmente el espíritu y las bases filosóficas de la Ilustración. Esta superación herderiana, que abre nuevos rumbos, que infiere en toda su dimensión el dominio de lo histórico, no es —como afirma Ernesto Cassirer— una autosuperación de la época misma y que, en definitiva, venga a significar “una de esas derrotas en que se hace más clara quizás su victoria y en que logra uno de sus más resonantes triunfos espirituales” (1), porque ella le procurase (a Herder) “los recursos metódicos que le sirvieron para superarla”. Por el contrario, la ruptura de Herder con su época significa realmente el abandono de esos supuestos metódicos, el derrumbe de las categorías naturalistas en el terreno de la historiografía y del conocimiento histórico, y la conquista de un nuevo enfoque espiritual para la vivencia y apropiación de la sustancia de lo histórico, la que en su multiforme singularidad, riqueza y mutaciones fué *terra incognita* para el pensamiento del Iluminismo.

El error, implicado en el juicio de Cassirer, reside en que éste sólo ve la persistencia y continuidad de los lineamientos conceptuales, dentro de los que, por fuerza, se mueve el pensamiento de Herder, pero no repara en el profundo cambio que, en los fundamentos doctrinarios y en la total visión panorámica, trae consigo el descubrimiento herderiano. El problema es, sin duda, el mismo: asegurar las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico; pero su planteamiento, los supuestos doctrinarios, los recursos metódicos y el intento de solución son otros.

No sale, ciertamente, incólume una época en las orientaciones que la informan cuando, por el advenimiento de otra tarea y otras metas, es invalidado el sustrato espiritual de sus estructuras conceptuales. Esto último es lo que vino a cumplir la obra revolucionaria de Herder, por lo cual ella tiene un indudable valor de precursión e inaugura una nueva etapa en la progresión del espíritu occidental y sus conocimientos filosófico-históricos.

CARLOS ASTRADA.

(1) ERNEST CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración*, cap. V, pág. 223, trad. cast.

NIETZSCHE, O DEL ESTILO

Nietzsche ha elaborado lenta y pacientemente sus obras. La impresión de nerviosa urgencia, de precipitación de las ideas unas sobre otras, levantándose en relámpagos de genio como si el mismo autor ignorara toda la magnitud de los hallazgos, es una ilusión de efectos calculados. No hemos de olvidar ni un instante que la actividad normal, cotidiana, de Nietzsche fué, desde la primera juventud, aplicarse por entero al trabajo de meditar con todas sus energías concentradas en ello hasta identificar el acto de pensar y el de vivir. Era un virtuoso, maestro —como él se estimaba— en las artes del seductor.

La elaboración de la obra —a veces durante años antes de escribirla—, la distribución de sus materiales, el equilibrio de las partes, los efectos y reacciones provocados y en seguida aprovechados en el ánimo del lector, las trampas con que suscita las réplicas seguro de que posee las últimas razones victoriosas (“se me ha dicho que en todas (las obras) había redes para atrapar pajarillos inocentes”. Prefacio a *Humano, demasiado Humano*), significaba para Nietzsche tanto como la calidad de la doctrina. Está en sus ardides, en lo que llama su astucia y su maligna proclividad al uso de las máscaras, emplear también el giro imprevisto con que el razonamiento remata en una observación aguda. Precisamente aquel arte de que se gloria: de saber distribuir las ideas dentro del discurso como los pintores hacían con los objetos y las figuras en el cuadro, como hacen los dramaturgos con sus personajes, es

un mérito del estilista conquistado con esfuerzo. Este adorador de Dionisos conocía todos los recursos sutiles de esa dramaturgia de las ideas. La primera de sus grandes obras, *El Origen de la Tragedia* es ya un fino trabajo de relojería por el montaje preciso de las piezas que componen su maquinaria estupenda, y no falta el soplo de la tragedia misma, el espectáculo para siempre inolvidable del nuevo juicio de Sócrates, en que el sabio vuelve a aparecer ante su tribunal para sufrir la más terrible e inesperada de las condenas.

Si el estilo de pensar y de decir de Nietzsche no hubiese experimentado ésas y otras mayores exigencias del artista que se propone sacar el máximo provecho de su genio, no habría juzgado con tan segura severidad a hombres de la talla de Herder, o de Schiller a quien inculpa de creer "que el genio da derechos a entregarse a la *improvisación* sobre toda clase de asuntos difíciles" (*El Viajero y su Sombra*, 123). La palabra "improvisación" es usada por él muchas veces como de las más despectivas de su vocabulario (1); él, que meditaba largamente cada sentencia y que luego la trabajaba heroicamente para darle en la expresión su propia forma, fisonomía, marcha y alcance, ¿cómo no había de sentirse orgulloso de poseer una disciplina mental y un estilo en que había reabsorbido la técnica y el método científico del filólogo? "No en vano se es o se ha sido filólogo — dice en el Prefacio a *Aurora*. Filólogo quiere decir maestro de la lectura lenta, y el que lo es acaba por escribir también lentamente. No sólo el hábito sino también el gusto —un gusto malicioso, acaso— me llevan ahora por ese camino. No escribir más que aquello que pueda desesperar a los hombres que se apresuran. La filología es un arte venerable, que pide ante todo a sus admiradores que se mantengan retirados, tomarse tiempo, volverse silenciosos y pausados; un arte de orfebrería; un oficio de orífice de la palabra; un arte que pide trabajo sutil y delicado, y en que nada se consigue sin aplicarse con lentitud."

Pero de su temperamento y de la seriedad con que consideraba la responsabilidad de vivir y de pensar, iba a su obra una onda cálida de fervor, de indignación por lo regular, que

(1) "Se equivocaría quien creyera que Nietzsche fué un fácil y brillante improvisador. Nadie, al contrario, al menos en Alemania, se dió más pena por adquirir lo que se ha llamado la escritura artística. Pertenece, bajo esta relación, a la escuela de Flaubert." EUGÈNE DE ROBERTY, *Federico Nietzsche*.

nos pone en su presencia durante la lectura y hace que percibamos las inflexiones de su voz en continua admonición con lo que la calidad de maestro se acentúa como en nadie. “De todo lo escrito no me gusta más que lo que uno escribe con su sangre. Escribe con sangre y aprenderás que la sangre es espíritu”, decía Zarathustra.

En *Ecce-Homo* se examina como escritor y nos deja observaciones que denotan la misma preocupación por conservar a las ideas, en la escritura, el clima de emoción en que se generaban: “Comunicar un estado de alma, una tensión interior, una emoción por medio de signos —comprendida la marcha de esos signos—, he ahí el sentido de toda suerte de estilo. Dado que la multiplicidad de los estados de alma es extraordinaria en mí, hay en mí muchas posibilidades de estilo, el arte más variado del estilo que jamás ningún hombre haya tenido a su disposición. Todo estilo es *bueno* si comunica un estado de alma, si no se equivoca sobre la marcha de los signos, sobre los *gestos*. Con respecto a este punto, mi instinto es infalible.” Y en ese examen confidencial destinado a los amigos se confunden las dotes naturales del pensador y las exigencias del artista, distinguidas en distintos planos y con tal claridad que muy poco podría agregarse en un estudio sobre el estilo de este autor. “Las jerarquías de las capacidades; las distancias; el arte de separar sin enredar; no confundir nada ni “reconciliar” nada; una multiplicidad prodigiosa que, a pesar de eso, es lo opuesto del caos — he ahí cuáles fueron las condiciones primeras, el largo trabajo secreto y el dominio de mi instinto” (*Ecce-Homo*, III, 9). “Esta arte de la filigrana misma, este sentido del tacto y de la comprensión, este instinto de los matices, esta psicología de los rodeos, y aún todo eso que me es particular, ha sido aprendido entonces y constituye el verdadero presente que me ha hecho esta época (la de sus padecimientos físicos) en que todo en mí se tornó más sutil, la observación tanto como todos los órganos de la observación.”

Pero el estilo de Nietzsche, tan lleno de encantos y sugerencias para quien lee sus obras en el idioma en que fueron pensadas y escritas, además de estos méritos resultantes de su afán de perfección, suena a una voz auténticamente alemana por la aleación que tiene de metales nativos. Su gran estilo personal, en la variedad de tonos y matices que empleó, es el

estilo de la cultura occidental, y particularmente el de los grandes prosistas de todos los tiempos, desde Platón. ¿Y cuánto hay de las invectivas de Lutero y de las pláticas de Goethe con Eckermann? Ha sabido incorporar sin violencias, como después de asimilados en las aulas y los libros, los más finos giros de expresión con que las artes y las ciencias enriquecen el idioma del hombre culto contemporáneo. Él pudo negar, en su actitud desdeñosa y en su brío de independencia, esos influjos; pero es precisamente un mérito que debió enorgullecerlo el que haya sabido incorporárselos hasta convertirlos en su manera natural de pensar y de escribir. Sobre todo, que tan poderosamente se fundieran en él esos aportes con los de su propio genio, hasta el punto de que lo que he llamado el estilo de la cultura occidental y el idioma del hombre culto contemporáneo no son sino aquel estilo nietzscheano.

Aunque más tarde se rebelara contra ellos en ese movimiento suyo característico de destruir por nefastas las idolatrías de la juventud, Wagner y Schopenhauer le enseñan: uno a construir con las ideas como se compone en música, y otro a filosofar según las normas de la belleza. En Schopenhauer confluyen con caudal opulento la filosofía y la poesía del romanticismo alemán; Wagner se apropia por el paciente estudio la ciencia y el arte de la composición musical alemana. Schelling y Novalis, Schiller y Hölderlin llegan a Nietzsche, además que por los textos que naturalmente conocía, por la nobleza y altura de los pensamientos y de las imágenes que constituyen las cualidades estilísticas de la prosa de su mentor. Y aunque no se beneficie directamente de Schopenhauer como maestro en el arte de pensar y de escribir, encuentra en los lectores inteligentes de éste una disposición favorable para comprenderlo y estimarlo: una secta de iniciados que reconocen en él los signos de elección. Es además la sensibilidad de Schopenhauer lo que mejor concierta con el temperamento de Nietzsche; y la forma atrevida de plantear los problemas del conocimiento como conflictos de la existencia histórica le da la certeza de que hay muchas llaves para penetrar en el reino de la verdad. Schopenhauer había construido un sistema de filosofía que se proyectaba en formas abiertas hasta abarcar todas las actividades del hombre; Wagner, un sistema sinfónico en que la tragedia y las artes se incorporaban como ma-

nifestaciones congénitas de la música; y por la conjunción de ambos Nietzsche comprende en seguida que no necesita optar entre el arte y la filosofía, que su vocación de pensador, de poeta y de músico se unifican en una visión unitaria del mundo que habita solitario el hombre. Así pudo desde muy pronto encontrarse a sí mismo en el centro de su sistema y consagrarse, sin otras preocupaciones de fondo, a expresar con toda la claridad y precisión posibles el drama angustioso de la vida. Uno de los actos, no el menos emocionante, se subtitula: Cultura (religión, ciencia, arte, política) y los demiurgos de ella son Dionisos y Apolo.

Ese drama abarcaba la existencia y el destino enteros del hombre, no en calidad de crónica, código o epitafio sino de acción, de pasión y de fe; y era preciso analizar escrupulosamente las formaciones naturales y artificiales —desde la misma gea— que crearon la perspectiva de los valores en el panorama del espíritu. Necesitaba para ello un nuevo instrumento, sensible y fino, de observación; un cuidado como nunca se había puesto en calificar y distinguir, en ver, gustar, palpar, oír y oler con el intelecto; en establecer niveles y distancias; en pesar, medir, juntar y separar; y ese designio conduce a Nietzsche a considerar todo el texto de la cultura como el alma colectiva del hombre histórico y al hombre como su epítome.

En su mundo el pensamiento debe vivir con dignidad su propia vida, y aún tendrá que tomar por modelo y maestro al hombre viviente, a pesar de que esto lo ofenda; ha de mimar la vida ya que no es más que uno de sus aspectos. Impone al pensamiento, por consiguiente, los mismos deberes de exactitud y belleza que a la elocución, porque pensar no es distinto de esculpir o pintar; mas la exigencia mayor está en manifestar por la palabra lo que el espíritu ha pensado: es preciso el auxilio de la música, el socorro de la poesía para que el lenguaje sea como el film del pensamiento.

“El arte de escribir —dice en *El Viajero y su Sombra*, 110— exige ante todo equivalentes de los medios de expresión que emplea el que habla, como los gestos, el acento, el tono, la mirada. Por eso el estilo escrito es muy diferente del estilo hablado, y por añadidura mucho más difícil.”

Con este criterio juzga la música de Wagner; a Wagner músico, al profeta histriónico. Los dos opúsculos difamatorios

en que descuella su asombroso poder de penetración y de crítica, son cuasi un estudio de psicología en que de manera prodigiosa descubre en la obra los defectos del autor, buscando en la técnica y el estilo la misma anatomía y fisiología del ser que la engendró. Hasta ese grado había agudizado sus facultades de descubrir afinidades recónditas entre el alma y sus productos; tanto que la cultura entera se le presentaba como un estado complejo de alma, con relieves y matices que el psicoanálisis aprendió de él a percibir. “Que en mis escritos es un psicólogo quien habla —expresa en *Ecce-Homo*, III, 5— es posiblemente la primera convicción a que llega un buen lector, uno de esos lectores que yo merezco, que me leen como los buenos filólogos de antaño leían su Horacio.”

Bajo las mismas preocupaciones de dotar a la palabra, a la exposición escrita, de las cualidades de vida que tiene en su uso natural como lenguaje directo de transmisión entre alma y alma de todos los fenómenos espirituales, Nietzsche compuso para Lou Salomé un decálogo, que tituló “La Escuela del Estilo” (en *Nietzsche*, de Lou Salomé). Es un documento que sólo adquiere sentido cabal si recordamos que la palabra formaba parte, para Nietzsche, del vocabulario mímico del hombre, de un lenguaje de esencias que la música supera infinitamente (como ya lo proclamó Schopenhauer) ⁽¹⁾.

Éste es el texto:

- 1º Lo que más importa es la vida; el estilo debe *vivir*.
- 2º El estilo debe ser apropiado a tu persona en función de una persona determinada a quien busques comunicar tu pensamiento (ley de la doble relación).
- 3º Antes de tomar la pluma es preciso saber exactamente cómo se expresaría de *viva voz* aquello que se tiene que decir. Escribir debe ser una imitación.
- 4º El escritor está lejos de poseer todos los medios del orador. Debe entonces inspirarse en una forma del discurso *muy expresiva*. Su reflejo escrito parecerá, de todas maneras, mucho más tierno que su modelo.

(1) En *Voluntad de Poderío*, VII, 530: “Comparada con la música toda expresión verbal tiene algo de indecente; el verbo deslíe y embrutece; el verbo *despersonaliza*; el verbo trivializa lo que es raro.”

- 5º La riqueza de vida se traduce por la riqueza de gestos. Es preciso aprender a considerarlo todo como un *gesto*; la longitud y la cesura de las frases, la puntuación, las respiraciones; en fin, la elección de las palabras y la sucesión de los argumentos.
- 6º ¡Cuidado con el período sintáctico ¡Sólo tienen derecho a él aquellos que poseen un soplo muy resistente *hablando*. En la mayor parte (de ellos) el período no es sino una afectación.
- 7º El estilo debe mostrar que se *crece* en los pensamientos, no solamente que se los *piensa* sino que se los *siente*.
- 8º Cuanto más abstracta es la verdad que se quiere enseñar, más importa hacer converger hacia ella todos los sentidos del lector.
- 9º El tacto del buen prosista en la elección de sus medios, consiste en aproximarse a la poesía hasta rozarla, pero sin franquear jamás el límite que la separa (¹).
- 10º No es *cuerto ni hábil* privar al lector de sus refutaciones más fáciles; es muy *cuerto* y muy *hábil*, en cambio, dejarle el cuidado de formular por *sí mismo* la última palabra de *nuestra* sabiduría.

De la exposición de las propias opiniones de Nietzsche sobre el estilo, naturalmente del suyo, aparece claro el interés de poner de relieve en el pensamiento mismo y en sus formas expresivas, su capacidad de mimar la vida o, acaso mejor dicho, de someterse a las mismas condiciones patéticas de la persona viviente. Pensar es como cantar. Por ese medio, vivir y filosofar serían una misma cosa, puesto que la imposición de esa condición rigurosa acostumbraría, al cabo del tiempo, a que la mente obtuviese un modo análogo de comportarse al de la persona total. Puede parecer un exceso de sutileza, o una consigna casi imposible de cumplir, para quien nunca se ha detenido a meditar en la plasticidad infinita de la psique. Mas ésta ya es cuestión que compete a las disposiciones individuales y a la firmeza del propósito de albergar una entidad pensante en la propia personalidad; se llega a ser un pensador como se llega a ser un atleta. Sabemos que en Nietz-

(¹) "es cierto que la mejor prosa se escribe pensando en la poesía", dice en *La Gaya Ciencia*, 92.

sche la mente así disciplinada llegó a dominarlo a tal extremo que acaso no se dió en la historia un hecho semejante: una inteligencia que absorbe y aniquila la personalidad, y que hasta concluye por digerir los propios órganos digestivos; que tiene sus propios imperativos y que reduce al hombre a servidumbre incondicional. De ahí que se pueda decir que Nietzsche realizó consigo un experimento "in vivo" para probar hasta dónde pueden alejarse las fronteras de la mente humana liberada de todo compromiso, especie de máquina pensante que deja irresponsable y en calidad de espectador a su dueño (1). Para fundir en una unidad espiritual al creador y al receptor, al actor y al espectador, Nietzsche necesita transferir a la mente las cualidades vivas de la persona, pasar entero como en el lenguaje oral. Mas lo interesante de este propósito, fuera de lo que pueda significar, como categoría de excelencia literaria, es su conexión con el drama y por ese vínculo con el sentido dionisiaco de su filosofía. Solamente conociendo esta singular manera de contemplar la obra histórica del hombre, su misión y su destino (como puesto frente al mundo, a sus inefables misterios, para percibir intuitiva o biológicamente las sílabas incoherentes con que se expresa), su concepto de que se debe transferir a los dominios del intelecto las energías del subconsciente inclusive — como poesía y música; sueños y mitos— tendría un sentido extraliterario. Si el filósofo, como Dionisos, debe crear la impresión viva de terror, de asombro y de júbilo —de intuición de esencias —que yace en el umbral de la vida consciente; si los problemas deben ser extraídos de la vida misma y no de la razón razonante con sus juegos de geometría y de ajedrez que aduermen y aletargan, entonces es preciso adquirir un lenguaje nuevo, distinto del de meditar y monologar en frío. Y ese lenguaje para que sea digno del hombre ha de cumplir las condiciones de exactitud y belleza, dentro del nuevo orden de los fenómenos de la vida sensibilizada, por un estilo en que viva, respire, clame y ría el hombre. Aunque no lo expresó Nietzsche, como tampoco otra ninguna de las claves de

(1) "Método, pensamiento, vida personal y estilo se identifican (escribe Henri Lefebvre en *Nietzsche*). Ha conquistado, ha creado su expresión poética. Desde su juventud ha comprobado que el pensamiento lógico no puede aislarse... Intenta establecer una comunicación directa, íntima, entre el filósofo-poeta y su lector, un intercambio de ser, una coparticipación."

su extraña filosofía, la preocupación de poseer un instrumento verbal equivalente en eficacia a los números y los sonidos con que insuflar en el discurso los estremecimientos de la poesía, existía en él como parte antigua de una concepción mucho más rigurosa y amplia de lo que se ha creído, acerca de los medios de expresión como elemento sustancial de su filosofía. Su intento era retrotraer al hombre al instante en que la dialéctica moral de Sócrates lo arranca para siempre de esa posibilidad de construir una cultura de tipo musical, ante la cual los teoremas de la matemática y los postulados de la lógica serían vistos como pasatiempos ingeniosos.

Tampoco es fácilmente perceptible otro aspecto del estilo de Nietzsche, que no se refiere a la génesis y mímica del pensamiento en la palabra escrita, sino a la composición y construcción de sus obras. El lector desprevenido puede caer en la simpleza de creer que las obras del filósofo se desarrollan por una íntima necesidad de crecimiento. Es decir que se escriben sin un plan estricto trazado de antemano. No puede aplicarse esta suposición a las obras sobre el pensamiento helénico ni a *El Origen de la Tragedia* y las *Consideraciones Inactuales*; es evidente. Aquí Nietzsche elabora en serie ilativa, deduce "more geométrico" en la forma canónica del ensayo, el discurso, la monografía y la disertación. Aquí demostró que era capaz de producir como los profesores de Bonn y de Leipzig dentro del canon académico. Mas sí puede aplicarse desde *Humano, demasiado Humano*, donde se pierde de vista la arquitectura de la obra que se nos presenta como un conjunto de pensamientos apenas ligados entre sí por afinidades de tema, según consignan los títulos de las partes.

En principio, es sensible la repugnancia de Nietzsche, desde que consolida su concepción dionisiaca —amatemática— de la vida, por la construcción sistemática del tratado, según el tipo fijado por Aristóteles. Ya forma parte de la naturaleza de su mente misma, de su sentido de la tarea de filosofar, de sus preferencias por los presocráticos y los moralistas franceses, construir sin soldar en un bloque las piezas principales de sus raciocinios. Es muy posible también que entrara en sus previsiones de los efectos suasorios, la composición discon-

tinua que moviliza la mente y la descansa. Mas lo cierto es que la organización de sus libros aforísticos (*Humano, demasiado Humano* y su continuación: *Opiniones y Sentencias* y *El Viajero y su Sombra*; *Aurora* y su continuación *La Gaya Ciencia*) ninguna semejanza tienen con los anteriores ni con los que le siguen. El estilo, que para muchos es el típico de Nietzsche, también es nuevo en él. Su pensamiento se condensa y la frase es breve; una larga meditación se sintetiza en una fórmula y la intención en una palabra a veces se subraya. Pero el hecho mismo de que estos libros se continúen entre sí sin necesidad orgánica ninguna, y que sean un acopio misceláneo de reflexiones ocasionales que difícilmente pudieran insertarse en el resto de su obra, debe inclinarnos a sospechar que los liga una unidad de otro orden. Concebidas y escritas en estado de ánimo y de salud muy desfavorables (Prefacio a *Humano, demasiado Humano*, 2) carecen del ímpetu beligerante y del lirismo que caracterizan al autor. Se percibe que utiliza el rendimiento de su cerebro con sabia cautela; el pensamiento es escueto y la forma ceñida a él, a la manera de acotaciones marginales a un texto no revelado. Son los años de 1876 a 1881, los de su crisis en que el dolor le enseña una nueva técnica de filosofar con el bisturí de las neuralgias. Burkhardt y Emerson podrían ser los textos no revelados (eran sus lecturas predilectas entonces), Montaigne y Pascal sus preceptores de estilo. Empero esta suposición de una tregua, de una especie de exilio en su campaña, apenas tiene de verosímil que las cinco obras representan los cuidadosos apuntes preliminares de los posteriores trabajos de mayor trascendencia. Los párrafos van titulados, como si se tratara, efectivamente, de opúsculos muy breves y en este concepto pueden ser considerados como apostillas de su obra general. Entre estas obras y *La Genealogía de la Moral* escribe *Así habló Zarathustra* y la quinta parte de *La Gaya Ciencia* (1). *Así habló Zarathustra* es una obra única, sin analogía con ninguna otra de Nietzsche. Es la salida de una crisis por el otro extremo. ¿A qué responde esta obra poética, esta increíble amalgama de parábolas, panegíricos, himnos, elegías con enigmas y revelaciones de un apocalipsis?

(1) "Ni dos mil años habrían bastado para descubrir que el autor de *Humano, demasiado Humano* era el soñador de *Zarathustra*", en *Ecce-Homo*, III.

Sin embargo, nunca su pensamiento encontró como en esa obra vertiginosa la forma adecuada, el estilo cabal de su filosofía, la "sensatez" en el deslinde de la música y el raciocinio: el estilo dionisiaco para una filosofía dionisiaca. Por extraña que parezca y ajena a su programa, contiene la suma de cuanto hasta entonces había pensado y de lo que en adelante pensará. Las obras sucesivas son escolios de esos cantos, la exégesis profana.

Inesperadamente otra vez, tras *Así habló Zarathustra* retorna a la manera discursiva de las primeras obras con *Más allá del Bien y del Mal* (preludio de una filosofía del porvenir) continuada en *La Genealogía de la Moral* ("Para servir de complemento a una reciente obra y acentuar sus alcances"), que inicia la prodigiosa producción de 1888: *El Crepúsculo de los Ídolos* (que puede ser visto como una variante de *El Origen de la Tragedia*), *El Anticristo*, *El caso Wagner*, *Nietzsche contra Wagner*, *Ecce-Homo*, algunas poesías y *La Voluntad de Poderío*. Este grupo se inaugura con *Más allá del Bien y del Mal*, que se juzga el más alto punto de perfección en su prosa y había de formar según sus proyectos, una obra sistemática de su filosofía. El estilo de pensar y de escribir es el mismo de *El Origen de la Tragedia* y de *Consideraciones Inactuales*. No puede hablarse de evolución ni de perfeccionamiento; aquellas obras pueden ser colocadas al final, porque tienen ya la sazón plena. Las últimas calan más hondo sus temas, poseen una dramaticidad incomparablemente superior y acaso sostienen a más invariable nivel de altura el rigor del discurso catenular. Nietzsche está ahí, filosofa como los silenos.

Mas el problema verdadero vuelve a ser aquí, como en el caso de *Así habló Zarathustra*, el de la unidad sistemática que tienen en el concepto de Nietzsche. El modelo del todo coherente no está tomado por él de la física ni de la geometría; ése es un módulo y hay otros. Hay el módulo de la música de no menor rigor lógico en cuanto una melodía responde a principios de arquitectura tan estrictos como un teorema (Bergson). Nietzsche (ya desde los tiempos de su amistad con Wagner) concibió el desarrollo de la obra de arte conforme a las leyes de la vida y la sinfonía le ofreció un paradigma de cómo habían de concertarse las partes de un sistema filosófico li-

bre de todos los dogmas contrarios a la índole onírica del espíritu ⁽¹⁾.

Ante esta perspectiva (que Joyce y Kafka juzgarían perfectamente racional y conforme a la física del espíritu), *Así habló Zarathustra* cobra valor de obra articulada y sistemática. Así también la consideraba Nietzsche, aunque en el veredicto corriente sea por excelencia el libro más inorgánico y multiforme. Esta es cuestión del lector. La unidad de estilo, la permanente tensión psíquica, el sostenido clima de alegoría no bastan es cierto, para que la obra readquiera a nuestros ojos la unidad arquitectónica material que se exigía contemporáneamente a la novela o al ensayo. Mas esa forma de construir el ensayo y la novela tampoco hoy imponen su norma como condición específica y es curioso que no se haya reivindicado ya la obra de Nietzsche, en cuanto algunos críticos han creído ver en su estructura un síntoma de incoherencia morbosa. Eisenstein crea esa misma polifonía para la lógica de los ojos.

La yuxtaposición de planos, las distintas "tomas" que se disponen al parecer arbitrariamente, pero que en realidad obedecen mejor a una lógica de efectos y a una superior valoración artística, están en la mente de Nietzsche no como una originalidad que se propone sino como una necesidad orgánica de su genio fundamentalmente musical. Andler ha visto en *Voluntad de Poderío* que "todo es metafísica que se ordena por grandes masas simétricas" y en *Así habló Zarathustra* que está concebido como una sinfonía o un poema". En efecto, el mismo Nietzsche declara en *Ecce-Homo*, III: "Acaso es preciso colocar mi "Zarathustra" bajo la rúbrica de "Música". Lo que hay de cierto es que suponía previamente una regeneración total del arte de *escuchar*".

La composición nietzscheana es original, pues, y responde en él al sentido arquitectónico, de simetría y de equilibrio de tipo musical que supuso en la base de todos los conocimientos, de toda intuición, de todo lenguaje. También Platón ordenaba sus diálogos según una norma semejante a la de las

(1) En *Voluntad de Poderío*, 263, escribió: "no hay ninguna razón para atribuir al espíritu la particularidad de organizar y de sistematizar. El sistema nervioso posee un dominio mucho más extendido: el mundo de la conciencia está sobreañadido. En el proceso general de la adaptación y de la sistematización la conciencia no juega ningún papel".

tragedias, en trilogías y tetralogías, y dentro del diálogo sus personajes —teorías, opiniones— tenían un juego dramático muy distinto del arte de razonar de Aristóteles y de Euclides. Cuando Nietzsche ve en Wagner al representante de una nueva cultura alemana, no se constriñe exclusivamente a su obra de compositor, sino que lo cree animador de una concepción radicalmente dionisíaca del arte.

Los críticos han dejado pasar inadvertido este aspecto sumamente interesante en la composición de las obras de Nietzsche y que yo sepa sólo Andler se aventuró a decir que todas ellas se generan de una célula musical. Los resultados de esa clase de estudios podrían verter mucha luz acerca del “método” tanto como del “sistema” de la filosofía nietzscheana; pero sería preciso proponerse honradamente suscitar la necesidad de crearse nuevos hábitos mentales, nuevos oídos filosóficos. Me parece que el único discípulo de Nietzsche fiel a esta aventura ha sido Spengler. Después sería posible echar una mirada sobre ese desordenado panorama de las últimas obras del filósofo para situar las diversas piezas, desprendidas en un tumulto de ruinas, según la estructura sin duda grandiosa de una nueva transmutación de los valores. Sería menester, asimismo, no omitir las observaciones de otro modo incomprensibles que Nietzsche dejó con estas palabras extrañas, refiriéndose a *Voluntad de Poderío*, aún integrada en sus planes por las piezas hoy autónomas que por algún motivo serio él mismo desglosó sin que a su parecer menoscabara ello la total unidad:

El libro perfecto. A considerar:

- 1) La forma, el estilo. *Un monólogo ideal*. Todo lo que tiene una apariencia sapiente, absorbida en las profundidades. Todos los acentos de la pasión profunda, de la inquietud y también de la debilidad. Veladuras, manchas de sol — la felicidad fugaz, la sublime serenidad. Superar la demostración; ser absolutamente personal. Sin emplear la primera persona... Una especie de Memorias; decir las cosas más abstractas de la manera más corpórea y más sangrienta. La historia entera como si se hubiera vivido y sufrido personalmente (sólo así llega a ser verdadera). En cierto modo un diálogo de espíritu; una provocación,

un llamado, una evocación de muertos. En todo lo posible, cosas visibles, precisas, ejemplos, pero cuidarse de todo lo que pertenece al presente. Evitar la palabra “noble” y en general todas las palabras que pueden significar una presencia personal. Ninguna “descripción”; todos los problemas transpuestos en sentimientos, hasta la pasión.

- 2) Colección de palabras expresivas. Prioridad de términos militares. Encontrar expresiones para reemplazar los términos filosóficos: tan alemanas como se pueda y acuñadas en fórmulas. Representar todas las condiciones de los hombres más intelectuales, para que su serie sea comprendida en la obra entera (condiciones del legislador, del que ensaya, del que está forzado al sacrificio, que hesita — de la gran responsabilidad, del sufrimiento que causa la necesidad de la apariencia, la necesidad de causar mal, la voluptuosidad de la destrucción).
- 3) Construir la obra en vista en una catástrofe.

Muy posiblemente, pues, por el estudio del estilo más que por el examen del contenido filosófico de la obra nietzscheana llegáramos a poseer íntegro su mensaje de una filosofía del porvenir. Si es que el hombre está a tiempo, y tiene ánimos, para rehacer desde sus cimientos una cultura libre y leal, fiel ante todo a las leyes del espíritu (que ya se vería hasta donde coinciden con las leyes de la materia).

EZEQUIEL MARTÍNEZ ESTRADA.

EL OBJETO DE LA METAFÍSICA EN ARISTÓTELES (*)

ORIGEN HISTÓRICO Y PRIMERA SIGNIFICACIÓN DEL TÉRMINO METAFÍSICA

La palabra metafísica tiene un origen casual. Los relatos complementarios de Estrabón y Plutarco ilustran acerca de las vicisitudes sufridas por los manuscritos de Aristóteles, desde la muerte de Teofrasto hasta la edición de Andrónico de Rodas. En el siglo I a. de C., los escritos que llevaban por título *πρώτη φιλοσοφία* se ordenaron después de los trabajos sobre física con la designación común de *τά μετὰ τὰ φυσικὰ* ⁽¹⁾. La expresión latina *Metaphysica* aparece mucho más tarde, ya en plena Edad Media, y se difunde a partir de Averroes.

La expresión *μετὰ*, que inicialmente sólo aludía a la disposición exterior de los escritos, recibió con el tiempo un significado más profundo en consonancia con los temas desarrollados en la obra. Lo que en un principio no quería decir más que “después” de la física, vino a significar más tarde aquel género de realidad que por no ser inmediatamente percibido se oculta o se disimula detrás de lo físico. Con el tiempo se acentuó este significado del vocablo, que implica también una manera, al lado de otras posibles, de concebir el objeto

(*) Primera lección del curso de Metafísica profesado en la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán, en el año 1942.

(1) CH. L. MICHELET: *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote, intitulé Métaphysique*. Librairie Mercklein, París, 1836, págs. 5-16.

de esta ciencia como sustraído en principio a toda aprehensión sensible. La metafísica estudia, en efecto, aquella realidad que no se deja conocer por la percepción sensible y a la cual se llega mediante la vía especulativa, ya sea por inferencia o por intuición intelectual. Y el interés que estimula su búsqueda emana de la necesidad de explicar y justificar lo físico, encontrando en lo metafísico su oculto fundamento, su ignorada razón. Por referencia a su razón de ser lo contingente participa de la necesidad, y el conocimiento alcanza plena inteligibilidad.

AMBIGÜEDAD DEL OBJETO: LAS DOS TAREAS DE LA METAFÍSICA
DE ARISTÓTELES

Desde muy temprano en la historia de la filosofía se ha intentado precisar el objeto de la metafísica. Por desgracia, desde la obra misma de Aristóteles se ha tropezado con una ambigüedad en lo que concierne al objeto, que no siempre ha logrado eliminarse del todo. El propio Aristóteles, y con pareja fortuna sus comentaristas, se esfuerza por superarla. Veamos en qué consiste.

Al comenzar el capítulo I del libro Γ , Aristóteles define a la metafísica en estos términos: “ciencia que estudia el ente en cuanto ente ($\tau\acute{o}\ \delta\acute{\nu}\ \eta\ \theta\acute{\nu}$) y aquello que como tal le concierne” (*Metaf.* Γ_1 , 1003 a 21). El contexto aclara esta definición contraponiendo la metafísica, como ciencia general, a las restantes sistematizaciones particulares del conocimiento. En efecto: las ciencias limitan su interés al estudio de ciertas causas y ciertos principios de la realidad, circunscribiendo metódicamente un sector determinado de hechos, pero no estudian el ser de los objetos —el ente como tal—, sino que lo suponen, como, por ejemplo, la ciencia natural para los objetos sensibles, y la matemática para los objetos no sensibles. La metafísica, en cambio, al indagar el ente como ente estudia los supuestos de todas las ciencias. De esta manera es sistematizada la totalidad del conocimiento, quedando por un lado el dominio de los objetos particulares, que interesa a la ciencia, y por otro el dominio del ente como tal. Éste no se confunde con los objetos particulares: se concibe más bien como un objeto en cierto modo distinto y se-

parado de los demás, como inevitable punto de referencia de todas las condiciones, propiedades y relaciones de la realidad. En este sentido puede afirmarse que muchas cosas son, en la medida en que constituyen estados, modos o relaciones de un ente, e implican, por eso, una realidad que es absolutamente.

Después de precisar los diversos sentidos y alcances de la expresión sustancia y de clasificar sus géneros, en el capítulo 6 del libro Λ , Aristóteles asigna a la metafísica el estudio de la sustancia eterna, inmóvil y dotada de existencia necesaria (*Metaf.* Λ 6, 1071 b 3). Libre de todo contacto con la materia que con la individuación pone también la multiplicidad, esa sustancia incorruptible es unidad, acto puro, forma pura, pensamiento del pensamiento, autoconciencia, y su nombre es primer motor, Dios. La metafísica es, pues, teología.

La diferencia salta a la vista: el libro Γ asigna a la metafísica una tarea universal: como ontología estudia las condiciones más generales de todos los objetos. El libro Λ circunscribe el estudio de la metafísica a un objeto único: Dios, y su nombre es ahora teología.

El propio Aristóteles ha señalado expresamente esta diferencia en el capítulo I del libro E, y se ha esforzado por resolver el problema que ella implica: "podría preguntarse si la filosofía primera es universal o si, en cambio, versa sobre un género determinado y una única naturaleza de entes". Y más abajo agrega: "Si más allá de las cosas naturales no existiera ninguna otra sustancia, la física sería la ciencia primera. Pero si existe una sustancia inmóvil será superior a las demás, y su ciencia será la filosofía primera, que será universal justamente porque es primera. Y esta ciencia tendrá por tarea considerar el ente como tal, estudiar su esencia y las determinaciones que le pertenecen en cuanto ente" (*Metaf.* E 1, 1026 a 10).

Este intento de solución no es, sin embargo, satisfactorio porque Aristóteles asigna a la palabra universal dos significados y se desliza subrepticamente de uno a otro. En un caso, es universal la ciencia del objeto primero, que por ser primero es principio de los restantes. En el otro caso, universal es lo que no siendo privativo de ningún ente determinado ni de ninguna región del ser, conviene sin embargo a todas.

Podría igualmente intentarse una conciliación de las dos

direcciones latentes en el pensamiento de Aristóteles, señalando, como lo ha hecho W. D. Ross, que el ente, objeto de la metafísica, no revela su auténtica naturaleza a través de los individuos concretos, sometidos al cambio y asiento de la potencia, signo de imperfección, sino sólo en lo que es a la vez sustancial e invariable (1).

EL PUNTO DE VISTA GENÉTICO: SOLUCIÓN PROPUESTA
POR W. JAEGER

La solución propuesta por Werner Jaeger se inspira en el criterio genético que anima su estudio sobre el desarrollo espiritual de Aristóteles. No se propone ofrecer una exposición del "sistema" de Aristóteles, sino más bien hacer un análisis de sus escritos a fin de reconstruir el proceso de su desenvolvimiento interior y determinar las etapas o fases de su desarrollo. Al referirse concretamente a este problema, Jaeger señala que "las dos deducciones del concepto de la metafísica no provienen de un acto único de creación espiritual. Dos procesos de pensamiento esencialmente diversos se encuentran aquí entrecruzados. Se advierte en seguida que el más originario y antiguo es el *teológico-platónico*, y no sólo por consideraciones históricas sino también porque es el menos desarrollado y el más esquemático. Deriva de la tendencia platónica a distinguir claramente el reino de lo sensible y el de lo suprasensible, mientras que la definición $\delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ comprende a todo ente en un grande y unitario edificio jerárquico. Ésta es la más *aristotélica*, de acuerdo con la extrema y original fase evolutiva del pensamiento del Estagirita. Al principio, Aristóteles, atenido a la tradición platónica, mantuvo, según muestra su escrito programático *Περὶ φιλοσοφίας*, el mundo suprasensible como objeto de la filosofía suprema y sólo substituyó a las Ideas trascendentes el Primer motor concebido con los caracteres de inmovilidad, eternidad y trascendencia del ser platónico. Esta metafísica más antigua era exclusivamente ciencia del ser inmóvil y trascendente, es decir, *teología* y no *ciencia del ente* como tal" (2).

(1) W. D. ROSS: *Aristotele*. Payot, París, 1930, pág. 220.

(2) W. JAEGER: *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*. Traducción italiana de G. Calogero, "La Nuova Italia", Florencia, 1935, págs. 294.

Confirma esta presunción la historia del texto de la *Metafísica* de Aristóteles: escritos de diversas épocas, que exponen ideas diferentes en estilos distintos, fueron agrupados por los primeros editores, a quienes preocupaba menos la cronología de las obras que el deseo de organizar un sistema más o menos coherente de pensamientos. De ahí que la sucesión de los distintos libros no se ajuste a su cronología. Más aún: ciertos capítulos e incluso algunos libros enteros podrían separarse de la obra y llevar una existencia independiente. Así, el propio H. Bonitz señala que el libro Λ , llamado habitualmente Teología, no tiene ninguna relación con los restantes libros y tampoco representa la conclusión de los que lo preceden. Reiterando esta misma opinión, agrega Jaeger que el libro Λ ofrece el esbozo de un sistema completo de metafísica: comienza con la teoría de la sustancia, clasifica sus géneros y termina con Dios, y por las particularidades de su estilo parece haber sido escrito para ser utilizado como lección o conferencia. Se trata, a juicio de Jaeger, de un escrito independiente anterior al resto de la *Metafísica*: desarrolla el concepto de un ser trascendente semejante a la Idea platónica, que es a la vez máxima realidad y absoluto valor.

EL PUNTO DE VISTA SISTEMÁTICO: SOLUCIÓN PROPUESTA
POR O. HAMELIN

Sin negar fuerza persuasiva a los argumentos acumulados por Jaeger, es posible preguntar si la oposición entre las dos concepciones del objeto de la metafísica es tan radical que las condena a excluirse mutuamente, o si acaso existe una secreta conciliación, insinuada ya en un pasaje de Aristóteles (*Metaf.* E1, 1026 a 10) susceptible de ser ilustrado con razones inspiradas en el contenido de su misma obra. La solución propuesta por O. Hamelin alimenta esta esperanza.

La realidad que estudia la metafísica puede concebirse y definirse desde dos puntos de vista: sensación y razón. Desde el primero es real el individuo, que posee existencia separada y unidad numérica, y que es compuesto de materia y forma. Conocido a través de la sensación, el individuo es sustancia primera, condicionada por el aquí y el ahora, el lugar y el tiempo, es decir, contingente. Desde el segundo punto de

vista, real es lo aprehendido por la razón, y ésta atiende a la forma, es decir, a lo universal.

Como Platón, Aristóteles está persuadido que no hay ciencia del individuo, sino sólo de lo universal. El conocimiento científico se articula en un sistema coherente mediante un proceso de doble eliminación; al acoger la esencia inmóvil y eterna propende a excluir el devenir, y al interesarse por lo universal elimina la diversidad y, con ella, al individuo. Y aunque desde el punto de vista ontológico la primacía corresponde al individuo, dotado de existencia independiente, la ciencia concede el primado gnoseológico a lo universal. Pero es menester distinguir, con Hamelin, dos tipos de universalidad: genérica y analógica. En el primer sentido, es universal lo que se afirma de muchas cosas, lo que posee una extensión capaz de abrazar a todos los objetos que encierran idéntica determinación. En el segundo sentido, la universalidad no ha de apreciarse por el carácter igual encerrado en muchos ejemplares individuales, sino por la común referencia a una misma naturaleza.

Esta distinción, iluminada hábilmente por Hamelin, permite resolver el conflicto entre la tendencia lógica y la orientación realista del sistema de Aristóteles, entre el primado ontológico del individuo y el primado gnoseológico de lo universal. En sus definiciones, la ciencia acoge más bien el conjunto de los caracteres que constituyen la comprensión de un concepto, prescindiendo de que a éste correspondan uno o muchos ejemplares reales. Y la metafísica, al estudiar el ente en cuanto ente, no se limita a indagar un universal genérico, un carácter común a todos los objetos, del mismo tipo que las demás propiedades comunes. La distinción anterior, autorizada por los textos de Aristóteles, precisa la condición especialísima del tema de la metafísica y asegura a este supremo sistema de conocimientos el carácter de la universalidad analógica. Todos los entes participan del ser. Pero esta participación no es más que “la identidad de relación que cada uno sostiene con sus propios atributos o con los otros entes, y la relación que mantiene cada ente en tanto que ente con sus propios predicados”. El ente, que estudia la metafísica, “es universal porque constituye el fundamento de la analogía. El ente en cuanto ente, siendo primero, es un tipo imitado por los demás. Cada ente se rige por él. Pero está

separado de los demás, no sólo lógica sino también realmente. Por eso, el verdadero nombre de la filosofía primera es teología (*Metaf.* E 1, 1026 a 18). En una palabra, el objeto de la filosofía primera es un individuo. Aristóteles repite incesantemente, con expresiones diversas, que este individuo es una pura forma. Es una forma pura porque su función es explicar los otros entes, y la verdadera explicación consiste en invocar el fin y, en último análisis, la forma. La forma explica el resto y se basta a sí misma" (1).

Al asignar al conocimiento metafísico el carácter de la universalidad analógica, se cumple la exigencia del saber científico que es, por naturaleza, universal; pero al concebir el objeto de la metafísica como pura forma se compromete el equilibrio del sistema y se debilita la teoría de la individualidad. A pesar de otras tentativas de interpretación, parece definitivamente establecido que Aristóteles asigna a la materia la función de principio de individuación (2). La forma configura el objeto y lo determina, pero es la materia quien pone la individualidad. A este principio, vigente en todos los órdenes de la realidad, se sustrae Dios, que como forma pura, acto puro, manifiesta una individualidad que arraiga en su existencia necesaria y separada de los demás entes. Pero esta necesidad, que constituye el fundamento de su condición de individuo ejemplar, se refleja secundariamente en el conocimiento y acentúa su carácter científico. "El objeto de la ciencia, aclara J. Chevalier exponiendo a Aristóteles, no es lo general, sino lo necesario; y la verdadera necesidad, es la necesidad ontológica de lo que existe por sí. En Dios se resuelve, pues, la antinomia de la ciencia y de la realidad. En Dios, la individualidad, que es el signo del ser, y la generalidad, postulada por el pensamiento conceptual, se confunden en el seno de la necesidad que lo hace existir" (3).

(1) O. HAMELIN: *Le système d'Aristote*. Alcan, París, 1920, pág. 405.

(2) M. DE CORTE: *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*. Vrin, París, 1934, pág. 199-200 nota.

(3) J. CHEVALIER: *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs*. Alcan, París, 1915, pág. 144.

UNIDAD DE LA TAREA DE LA METAFÍSICA ARISTOTÉLICA

Al intentar una conciliación de la ambigüedad inicialmente reconocida en la concepción del objeto de la metafísica en Aristóteles, no se amengua la parte considerable de verdad que encierra la interpretación genética de Werner Jaeger y su esfuerzo paciente y prolijo por reconstruir el itinerario de su evolución intelectual, ni se cuestiona la licitud del punto de vista histórico-evolutivo como auxiliar de la investigación filosófica y filológica. Pero las etapas de la juventud y de la madurez no se excluyen completamente e integran un mismo proceso de interno desarrollo, que se refleja en su esfuerzo por superar la dualidad de los mundos sensible e inteligible, de inspiración platónica, mediante una concepción jerárquica del universo que es real en la medida en que la materia se deja penetrar por una forma, y en la concepción de la espiritualidad de Dios y su relación con el mundo, más allá de la oposición teísmo-panteísmo.

Inmóvil en sí mismo, Dios es causa eterna del movimiento, motor inmaterial del mundo. Su pensamiento, en el cual manifiesta su esencia, suprime la oposición de sujeto y objeto, y se refiere al mundo en la medida en que constituye originariamente la forma de los objetos. Éstos, individuados por una materia necesitada de configuración, tienden hacia Dios, término supremo y absoluto de toda perfección y espiritualidad. Sin salir de sí mismo, el pensamiento divino actúa en todos los órdenes del mundo, y el mundo encierra un impulso hacia la realización de las formas existentes como pensamientos eternos en la razón divina.

A su vez, la metafísica, en cuanto conocimiento del ente como ente y de su estructura eterna, transfiere a la vida del pensador los contenidos y los caracteres de la vida de la divinidad.

EUGENIO PUCCIARELLI.

UN OLVIDADO ERASMISTA DE AMÉRICA: DIEGO MÉNDEZ DE SEGURA

Diego Méndez de Segura nació hacia 1475 ⁽¹⁾, hijo de García Méndez y de María Díaz. Estaba en el campamento de Santa Fe, en Granada, cuando se firmaron las capitulaciones entre Colón y los Reyes Católicos, y presenció la recepción triunfal del Almirante en Barcelona, después del primer viaje ⁽²⁾. Figura entre los tripulantes de la carabela *Santiago*, de Palos, una de las tres que llevó Colón en el cuarto viaje, además del navío *Viscaíno*: aparece como *escudero*, es decir "hidalgo" o quizá simplemente "pasajero" ⁽³⁾. Diego de Porras aparece como *escribano* allí mismo; el P. Las Casas dice sin embargo que Diego Méndez fué como Escribano mayor de aquella flota, y añade: *persona bien prudente y honrada y muy bien hablada, la cual yo bien cognoscí* ⁽⁴⁾. No hay duda de que desempeñaba ese cargo cuando la flota llegó a Belén: años más tarde declaró que el Almirante ordenó a su her-

(1) En la probanza que ofreció D. Luis Colón en Madrid, 31 de agosto de 1535, figura Diego Méndez como testigo de la Virreina Da. María de Toledo, y declara que tiene sesenta años "poco más o menos". CESÁREO FERNÁNDEZ DURO, *Colón y Pinzón*, en *Memorias de la Real Academia de la Historia*, 1885, X, págs. 250-251.

(2) Así lo declara en la probanza citada.

(3) *Relación de la gente e navíos que llevó a descubrir el Almirante*. MARTÍN FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, en *Colección de los viajes y descubrimientos...* Madrid, 1858, 2ª ed., págs. 437-443, y *Raccolta di documenti e studi...*, Roma, 1894, Parte I, vol. II, págs. 211-217.

(4) LAS CASAS, *Historia de las Indias*, lib. II, cap. XXX.

mano el Adelantado tomar posesión de la tierra en Punta Caxinas y mandó a este testigo que presente estaba como escribano mayor de la armada se lo diese por testimonio y lo asentase así en sus registros, e así lo hizo ⁽¹⁾. Pedro Mártir lo llama *economum suum* (de Colón), inexactitud que puede atribuirse a que, vuelto a España, Diego Méndez actuó como procurador del Almirante y de su familia ⁽²⁾. Alguna otra vez se le llamó *mayordomo* de Colón, pero el testimonio es tardío y debe referirse al segundo Almirante, de quien fué efectivamente mayordomo.

De las relaciones conservadas del cuarto viaje de Colón, tiene gran importancia la de Diego Méndez, que constituye una de las cláusulas del testamento que otorgó en Valladolid el 26 de junio de 1536 ⁽³⁾. Allí relata lo acaecido desde la llegada a Belén, el 7 de enero de 1503, hasta su llegada a Santo Domingo el 13 de agosto de 1504, es decir el período de mayores dificultades de ese penosísimo viaje que nos ha valido la más hermosa carta de Colón.

Como se recordará, Diego Méndez con Bartolomé Fieschi y dos indios cumplió la estupenda proeza de cruzar en canoa desde Jamaica hasta la Española para buscar socorro para el Almirante, a quien dejaban rodeado de peligros y extenuado por la terrible travesía, la más dificultosa de todas las suyas.

Parece que escribió otras relaciones de su viaje, más extensas que ésta, que no tenía otro propósito que perpetuar la memoria de su hazaña en ese documento destinado a sus hijos. Así se explica, por ejemplo, que no mencione el nombre de sus acompañantes, que sabemos ciertamente que fueron con él. En su probanza de 1535 dijo: *que por mandado del dicho Almirante escribió en un libro el viaje e todas las cosas acaescidas en él*. Es de lamentar la pérdida de ese relato suyo: Fernando Colón lo conoció y lo tenía presente cuando com-

(1) FERNÁNDEZ DURO, op. cit.

(2) PEDRO MÁRTIR DE ANGHIERA, Década III, lib. IV. *Administrador*, tradujo Torres Asensio: véanse *Décadas del Nuevo Mundo*, Buenos Aires, 1944, pág. 236.

(3) El testamento de Diego Méndez se publicó parcialmente en Navarrete, *Colección de los viajes...*, Madrid, 1827, 1ª ed., íd. 1858, vol. I, págs. 462-476, con la fecha equivocada (6 de junio): la fecha real es 26 de junio, como lo advierte Césare De Lollis. La parte inédita apareció en la *Raccolta...*, Parte I, vol. II, págs. 217-221. Para Diego Méndez, véase además la nota de págs. CI-CII de la *Raccolta*.

ponía el pasaje correspondiente de sus *Historias* (1). Aunque Fernando acompañó a su padre en el cuarto viaje, tenía entonces sólo trece años: más de treinta después, tenía que completar sus recuerdos. Diego Méndez, que había gozado de toda la confianza del Almirante y seguía devoto de su familia, tenía que ser testigo grato a don Fernando, que debía de conocer sus documentos. Y además de esta relación perdida, pudo leer otra, referente al viaje de Jamaica a Santo Domingo, que Diego Méndez envió a Colón en marzo de 1504 con la carabela de Diego de Escobar (2).

Cuando Oviedo recuerda el viaje de Diego Méndez de Jamaica a Santo Domingo, dice: *Diego Méndez, su criado, [de Cristóbal Colón], que es un hidalgo, hombre de honra, vecino desta cibdad, que hoy día vive...* [escrito antes de 1535]. *Por el qual serviçio (que en la verdad fué muy señalado, quanto se puede encarescer) el Almirante siempre le tuvo mucho amor, e le favoreció; e sabido por el Rey Católico le hizo mercedes, e le dió por armas la misma canoa, por exemplo de su lealtad* (3).

Cuando llegó a Santo Domingo, Diego Méndez trató de conseguir el auxilio que necesitaba el Almirante: largos meses pasaron hasta que lograra fletar una nao con víveres. En seguida se apresuró a volverse a Castilla, portador de la carta de Colón a los Reyes: marchaba ilusionado con las mercedes que debía granjearle la narración de sus fortunas y adversidades.

A fines de 1504 estaba en la corte, en Medina del Campo, y ayudaba a Diego Colón a defender a su padre de las calumnias de los Porrás. Era hombre de toda la confianza del Almirante, quien le recomendaba en las cartas a su hijo, y éste aprovechó también su diligencia en los larguísimos pleitos que siguió con la Corona (4).

(1) FERNANDO COLÓN, *Le historie della vita e dei fatti di Cristoforo Colombo*, Milán, 1930, 2 vols.: en los cap. LXXXVIII-CVIII, t. II, págs. 180-183, trata del cuarto viaje.

(2) FERNANDO COLÓN, op. cit., pág. 282.

(3) GONZALO FERNÁNDEZ DE OVIEDO, *Historia general de las Indias*, lib. III, cap. IX, t. I, pág. 79. Madrid, 1851-1855.

(4) Véanse las cartas de Colón a su hijo Diego del 21 y 28 de noviembre, 10, 13, 21 y 29 de diciembre de 1504, 5 y 25 de febrero de 1505, y al P. Gaspar Corricio del 4 de enero del mismo año en la *Raccolta...*, Parte I, vol. II, págs. 233-234, 237-238, 242-243, 244, 248-249, 251 y 253; en los *Autó-*

Volvió a encontrarse con Colón en Sevilla, y le recordó sus servicios para pedirle el alguacilazgo mayor de Santo Domingo. El Almirante, entonces enfermo, se lo concedió, *que era poco para lo mucho que había servido*, fueron sus palabras, y le mandó que se lo dijese a su hijo Don Diego. Tal es el relato que Diego Méndez hace en su testamento: como el personaje del Infante Juan Manuel, quedó burlado y postergado en dos ocasiones. El segundo Almirante, que le había prometido el cargo, acabó por dárselo a su tío el Adelantado, quien después de algún tiempo dejó por teniente a uno de sus criados (1). Pero a pesar de sus manifestaciones testamentarias, según las cuales parece que nunca hubiera obtenido el cargo, que pide todavía para el mayor de sus hijos, consta que fué alguacil en la ciudad de Santo Domingo en 1524 y que se enriquecía con exacciones ilegales (2). Otro testimonio le muestra alguacil en 1528: el visitador de la Audiencia, Licenciado Gaspar de Espinosa, lo señala como negligente en su cargo y culpable de extorsiones a los vecinos (3). Hacia esos años (1527) traficaba activamente con un navío suyo en el cual enviaba yeguas y caballos a la conquista de Nueva España (4).

Tenía hacienda en la Española, en Juaminey, *que está en el río de la Hoçama*, y que él recordaría como muy valiosa a sus hijos, pidiéndoles que no la dividieran, *porque es la mejor y de más y mejores tierras que ay en el río de la Oçama* (5). Tenía indios que trabajaban en su hacienda, pero se los arrebató el Licenciado Alonso Serrano, hasta que obtuvo restitución gracias al tesorero Miguel de Pasamonte: el pleito, de más de veinte años, lo resolvió a su favor el Licenciado Alonso de Zuazo (6).

grafos de Cristóbal Colón y papeles de América de la Duquesa de Berwick y Alba, Madrid, 1892, págs. 59-60 hay carta de Diego Méndez a Diego Colón sobre la mediación del Duque de Alba en los pleitos.

(1) NAVARRETE, loc. cit.

(2) *Relación del Fiscal sobre las innovaciones de [Diego] Colón*, Valladolid, 2 de septiembre de 1524 en la *Colección de documentos inéditos...* Madrid, 1864-1884, t. VIII, pág. 373.

(3) *Ejecutoria de la residencia de Diego Méndez, Alguacil que fué de la Audiencia de la Isla Española*, en *Autógrafos de Cristóbal Colón*, págs. 132-134.

(4) Testamento de Diego Méndez, *Raccolta...*, loc. cit.

(5) *Raccolta...*, loc. cit.

(6) *Raccolta...*, loc. cit. Entre los papeles de la Colección Lugo encontramos varios legajos que ratifican las afirmaciones de Diego Méndez: aparece

De que sus negocios fueron prósperos no cabe duda. En su testamento habla de un solar suyo en Santo Domingo, frontero del de Jerónimo de Agüero, y *un poquito del enfrente de la Abdiencia Real* (1). Su mujer, que murió en Santo Domingo, le dejó casas y censos en Sevilla, el tercio de la huerta del Herrero, viñas y tierras (2). Era bastante considerable la suma de créditos diversos en España y en las Indias, denunciados en su testamento: allí se advierte que no se había retirado de los negocios y que los continuaba diligentemente.

Su lugar de residencia habitual era Santo Domingo, de donde era vecino; tenía allí su casa y allí vivían sus hijos. Pero cruzó más de una vez el océano. Su segundo viaje fué hacia 1505, cuando llegó a Santo Domingo con una carabela suya, según surge de su testamento (3). Además sabemos que en los años 1506 y 1507 aparece recibiendo las cuentas de Pedro de Arana, a quien sucedería como mayordomo de Colón (4); parece que en 1515 se fué a España: varios vecinos de la villa de Bonaó le dieron poder para pedir franquicias a los Reyes (7 de agosto) (5), y quizá entonces hay que fechar su intervención ante el Rey Fernando para conseguir el perdón de los hermanos García y Alfonso de Albuquerque, que obtuvo, encargándose además del cobro de sus pensiones atrasadas (6). Volvió después a Santo Domingo: ocuparía su alguacilazgo hasta que se le hizo residencia en

allí un expediente de 1525 que siguió Diego Méndez, "vecino y alguacil mayor de la ciudad de Santo Domingo" con el licenciado Alonso Serrano, Regidor de la misma, sobre derecho a una encomienda de indios; otro de 1529, de Juan Roldán, vecino de Sevilla con Diego Méndez, de Santo Domingo, sobre los intereses de unos indios que dicho Roldán le tuvo usurpados; y un tercero, que siguió Diego Méndez en 1534 con los herederos del licenciado Serrano, sobre liquidación de una causa igual: *Boletín del Archivo General de la Nación*, Ciudad Trujillo, vol. I, núm. 4 (1938), págs. 353, 355 y 357-358. En 1532 demandó a Juan Martín de Alaguero y en 1534 trató de impedir que pusieran un molino en su jurisdicción: *Boletín cit.*, vol. 2, núm. 5, 1939, págs. 11 y 13. Conocemos dos informaciones de sus servicios: en la primera, tramitada en noviembre de 1522, figura como contador; la segunda es del 11 de agosto de 1530: *Boletín cit.*, vol. I, núm. 2, 1938, págs. 140 y 142.

(1) *Raccolta...*, loc. cit.

(2) *Raccolta...*, loc. cit.

(3) *Raccolta...*, loc. cit.

(4) Testamento de don Diego Colón, 16 de marzo de 1509, en *Raccolta...* Parte II, vols. I-II, pág. 174.

Nuevos autógrafos de Cristóbal Colón..., Madrid, 1902, pág. 35.

Testamento de Diego Méndez, en *Raccolta...*, loc. cit.

1528. En adelante, no sabemos nada de cierto de él hasta que aparece en Castilla, declarando en la probanza que se hizo a petición de don Diego Colón, hijo del segundo Almirante, el 8 de marzo de 1535 ⁽¹⁾. La última fecha cierta de su biografía es el 7 de julio de 1536, cuando los Reyes ordenan extender carta ejecutoria de la sentencia del Consejo de Indias en el juicio de su residencia que le inició el Licenciado Gaspar de Espinosa ⁽²⁾.

Diego Méndez murió antes del 3 de julio de 1539, fecha del testamento de D. Fernando Colón, donde aparece una manda de dos ducados a favor de sus herederos ⁽³⁾. Doña María de Toledo en su testamento declara también una deuda antigua que ordena pagar a favor de los hijos de Diego Méndez ⁽⁴⁾.

Podemos ya alcanzar una imagen aproximadamente cierta de nuestro personaje, de sus vinculaciones y asistencia en la Corte, de su carácter de hidalgo, de su actividad e iniciativa y de su habilidad como pleitista cuidadoso de sus intereses. Nada más diverso de aquel otro "heroico y fidelísimo Diego Méndez que en una canoa llevó de la Jamaica a la Española la relación del cuarto viaje y que en servicio de su señor el Almirante gastó todo su haber" ⁽⁵⁾, según imaginaban los que sólo conocieron el fragmento de su testamento publicado por Navarrete.

Hay todavía un aspecto inesperado y muy interesante de este curioso personaje, que nos interesa ahora. Ya se ha visto cómo mantenía sus pretensiones al alguacilazgo perdido y cómo lo reclamaba para su hijo. Y no le parecía todavía compensación suficiente si no le daban a su hijo segundo la tenencia del cargo de Almirante. A sus albaceas, los viejos camaradas de Indias el bachiller Estrada y Diego de Arana, encargaba una losa con el epitafio siguiente: *Aquí yace el*

(1) *Boletín de la Academia de la Historia*, Madrid, 1892, t. XXI, págs. 207-208.

(2) *Autógrafos...*, loc. cit.

(3) Testamento de don Fernando Colón en la *Raccolta...*, Parte II, vol. I, pág. 249.

(4) Testamento de doña María de Toledo, 13 de junio de 1544, en la *Raccolta...*, Parte II, vol. I, pág. 268.

(5) MENÉNDEZ PELAYO, *De los historiadores de Colón* (1892), en sus *Estudios de crítica literaria*, Madrid, 1912, t. II, pág. 226-227.

honrado caballero Diego Méndez, que sirvió mucho a la Corona Real de España en el descubrimiento y conquista de las Indias con el Almirante D. Cristóbal Colón, de gloriosa memoria, que las descubrió, y después por sí con naos suyas a su costa; falleció, etc. Pido de limosna un Pater Noster y un Ave María, y que se grave allí una canoa con su nombre indígena al pie.

Pero además, Diego Méndez revela allí mismo sus aficiones de lector. A sus hijos, que según parece estaban entonces en América, les recuerda que en el arca grande que está en Sancto Domingo quedaron dos libros: el uno, el Dante, el otro Valeryo Máximo, y otros tratados que yo tengo aquí, que son el Tulyo De officiis y Josepho De vello judayco, y otros dos libros que se dizen Lyngua. . . , y otro libro De la Tierra Santa, y el Ynchirydión, y algunos otros tratados que allarán en mi arca. Estos libros dexo a mis hijos por mayorazgo, y les mando, so pena de mi vendición, que no los den, ni truequen, ni canbyen, ny enpresten a nadye, ny salgan de su poder, sino que lean en éstos continuo, porque son buena doctrina ⁽¹⁾.

Y más adelante, después de bendecir a sus hijos, aconsejarlos, y recomendarles conformidad, vuelve sobre sus libros y sobre el mayorazgo, dándonos una nueva lista: *Arte de bien morir de Erasmo. Un sermón de Erasmo en romance. Josefo de Bello Judaico. La Filosofía moral [Ética] de Aristóteles. Los libros que se dicen Lyngua Erasmi. Un libro de la Tierra Santa. Los coloquios de Erasmo. Un tratado de las querellas de la Paz. Un libro de Contemplaciones de la Pasión de Nuestro Redentor. Un tratado de la muerte de Agamenón, y otros tratadillos* ⁽²⁾.

Catorce obras de título cierto: seis de Erasmo ⁽³⁾, una de Fernán Pérez de Oliva y otra cuyo título sugiere proximidad a lo erasmista (*Contemplaciones de la Pasión de nuestro Redentor*) con algunas otras desconocidas, formando un conjunto numéricamente no demasiado extenso, quizá unos veinte libros, constituían la biblioteca de ese hombre de cultura

(1) NAVARRETE, loc. cit.

(2) Testamento de Diego Méndez en la *Raccolta*..., Parte I, vol. II, pág. 220.

(3) Para la individualización de las obras de Erasmo véase el magnífico estudio de MARCEL BATAILLON, *Erasme et l'Espagne*, París, 1937, págs. XXVIII-XXXIV.

media. De nuevo vemos confirmada aquella afirmación de Marcel Bataillon de que el erasmismo rebasó los ambientes estrictamente intelectuales y llegó a todas las capas de la sociedad española (1). Eso leía el escribano de Colón en Santo Domingo en medio de sus negocios y viajes, y en esos libros meditaba ante la vecindad de la muerte. Ahora que sabemos que era hombre acomodado, cobra nuevo sentido la institución del mayorazgo con su pequeña biblioteca: es cierta tradición intelectual que desea fundar y fomentar en su casa con la lectura de sus autores favoritos. Y ello ocurre cuando el influjo erasmista era menor, porque las persecuciones dispersaban a los devotos: Diego Méndez proporciona así un testimonio de cómo se prolongaba en la educación de la familia española de América el eco prestigioso de la palabra de Erasmo (2).

JULIO CAILLET-BOIS.

(1) MARCEL BATAILLON, prólogo a *El Enquiridión o Manual del caballero cristiano*, Madrid, 1932, pág. 24.

(2) En 1892 los herederos de Diego Méndez, residentes en América, publicaban un aviso en *El Imparcial* de Madrid pidiendo noticias sobre sus ascendientes españoles. Vid. *Nobiliario de conquistadores de Indias*, Madrid, 1892, prólogo de Paz y Melia.

LA HELENIZACIÓN DEL JUDAÍSMO EN EL SIGLO II A. C.

El proceso por el cual la cultura hebrea entra en contacto con la cultura griega, no es sino un aspecto del vasto drama de la acción de los macedonios en Asia. Desde Alejandro, con una intención muy definida y una voluntad harto resuelta, los griegos se proponen *helenizar*. La inspiración política de Alejandro es seguida por sus sucesores y, con variedad de matices, la acción ejercida sobre el hebraísmo fué la misma que se ejerció sobre las regiones de profunda cultura caldea o persa.

Helenizar debía significar, políticamente, dos cosas; sobre todo, era imponer un cierto tipo de cultura y de vida; pero en su sentido más elemental y más urgente, significaba uniformar, superponer, por encima del variado repertorio de culturas sometidas, una, a la que se le confería una dignidad oficial.

1. LA HELENIZACIÓN DEL ASIA

PERSIA Y EL ASIA HELENÍSTICA

El camino para este proceso de unificación, de creación de una zona de coincidencia entre las diversas nacionalidades fundidas en el Imperio, había sido preparado ya por los Aqueménidas, y los resultados obtenidos por ellos favorecieron en gran medida la organización de Alejandro. Tolerancia reli-

giosa ⁽¹⁾, elasticidad política, capacidad de diferenciación por debajo de una estricta organización burocrática muy centralizada, caracterizaron la obra administrativa de los Aqueménidas; gracias a esas características, los pueblos de cultura refractaria a toda asimilación profunda, pudieron encontrar en el Imperio persa un *modus vivendi* tolerable, y hasta ver, en algún momento, una promesa de liberación en su política, como la que Isaías creía ver en la de Ciro ⁽²⁾. Pero al mismo tiempo, la organización imperial facilita el comienzo de una era de intercambio, de tráfico comercial, de conocimiento mutuo, que hace, en poco tiempo, de la época aqueménida, una etapa previa del proceso de internacionalización que caracterizará los siglos subsiguientes. Hasta un idioma común aparecerá en el Asia: el arameo, verdadero *koiné*, que resuelve el problema primero de la comprensión mutua entre los pueblos sometidos ⁽³⁾. Sobre esta zona, preparada para una unificación cultural, se superpondrá, al finalizar el siglo IV, el helenismo, como nueva consigna. El camino para comprender la exigencia imperial de una unificación cultural, había sido activa e inteligentemente preparado por la política aqueménida.

LA POLÍTICA DE ALEJANDRO Y SUS SUCESORES.

Si Alejandro consideró necesaria, para los fines de su política una acción fuertemente helenizante, sus sucesores debieron extremar esta tendencia a riesgo de malograr su acción y acaso su poder. Para Alejandro sólo existía el problema de darle contenido conciente y vivo a una conquista que se nutría abundantemente desde el núcleo macedón de su Imperio. Para sus sucesores, el problema era el de justificar constantemente, por el helenismo, sus dinastías, extranjeras y conquistadoras en sus respectivos territorios, y defenderse de la lenta pero firme presión de la realidad oriental, sobre la cual trabajaban. El carácter no nacional de la monarquía fué el enemigo más poderoso de las dinastías fundadas por los generales macedónicos: para nacionalizarlas —escindidos del tronco patrio—

(1) El conocido pasaje de Herodoto, III, 38, muestra el criterio persa para resolver el problema de la religión de los pueblos sometidos.

(2) Isaías, XLV, 1 y ss.

(3) Una visión muy justa del problema en Causse, *Les dispersés d'Israël*, p. 58 y ss.

era necesario hacer de su cultura helénica la nueva patria espiritual.

La acción helenizadora de las monarquías macedónicas fué, sin embargo, en general, episódica y formalista. Los matrimonios simbólicos que Alejandro había ordenado, como los cambios de las designaciones toponímicas, no podían llegar a tocar la fuerte estructura espiritual del hombre oriental y sólo podían crear una ilusión en el espíritu de los conquistadores. La acción más poderosa fué la que —a la larga— se ejerció con la creación de los grandes núcleos urbanos, verdaderos focos de irradiación de cultura helénica ante los cuales las creencias orientales se torcían ligeramente en el sentido helénico. Poco a poco, las costumbres y normas de vida practicadas en ellos iban adquiriendo vigencia social y eran imitadas; el escepticismo religioso griego creaba poco a poco en algunas minorías la capacidad para el pensamiento lógico y aun para el científico; recluido en los centros de población, el helenismo creaba un clima de minorías que satisfacía la exigencia política de la dinastía que los creaba, y desde allí tocaba secretamente el espíritu oriental, con más lentitud, pero también con mayor eficacia que cualquier acción formalista que el estado hubiera emprendido.

Las ciudades fueron así los principales puntos de apoyo de las monarquías macedónicas y la época posee una fiebre de fundación. Las pequeñas aldeas se reúnen o se despueblan para integrar grandes focos urbanos; según el ejemplo de Alejandro, Antígono funda varias Antigonias en su territorio y funda y restaura otras ciudades ⁽⁴⁾. Seleuco Nicator fundó —según el testimonio de Apiano ⁽⁵⁾— no menos de sesenta ciudades, entre las cuales hubo cinco Laodiceas y nueve Seleucias. Antioquía del Orontes y Seleucia del Tigris — en los dos extremos de la más importante vía seléucida— debían ser los dos focos de irradiación de la nueva influencia.

La población de ambas ciudades era sumamente cosmopolita aunque predominaban los griegos traídos de diversos lugares; pero había también población siria y, sobre todo, judíos, según el testimonio de Josefo ⁽⁶⁾. Si Antioquía era fun-

(4) Estrabón, XIII, c. 593, 604; XII, c. 565; Diodoro, XX, 47.

(5) Apiano, Sir., 57 y ss.

(6) Sobre la población judía de Antioquía: Josefo, Ant., XII, 119 y ss. Sobre la de Seleucia del Tigris: XVIII, 9.

damentalmente una ciudad de lujo, Seleucia, desarrollada en cierto modo a costa de Babilonia, fué una ciudad de arte y de ciencia. La filosofía estoica encontró allí un hogar estimulado por Diógenes y por Apolodoro, y otras escuelas filosóficas encontraron cultores en ella. Las ciencias recogían allí la herencia caldea —la astronomía en especial— y se formaba una poderosa avanzada de la cultura griega, destinada a perdurar largo tiempo.

LOS CONTACTOS CON EL JUDAÍSMO: LA INFILTRACIÓN CULTURAL.

Esta lenta acción de infiltración espiritual ejerció una acción deletérea sobre las viejas culturas orientales; agotadas por una larga lucha, han perdido su contextura y su personalidad autónomas y no se organizan para resistir la agresión helénica; poco a poco, son absorbidas: elementos caldeos y persas integran, cada vez más, la cultura que se funde en estos nuevos hogares de sabiduría helénica, y la enriquecen a costa de perder su propia significación autonómica. Esta acción deletérea, se ejerce igualmente sobre la cultura hebrea. Más que ningún otro pueblo, el hebreo se ha adherido a las nuevas ciudades porque desde antiguo se producía en su seno un movimiento de dispersión. Si en algunos casos ha consolidado su estructura espiritual y afirma su personalidad como pueblo, en general ha sido sensible a las nuevas influencias. En Alejandría y en las grandes ciudades del Asia selúcida, los hebreos han descubierto el vigoroso universo de las ideas griegas.

Un contacto superficial sería suficiente para explicar la adopción por los hebreos de algunas nociones científicas griegas, reveladas en el libro astronómico del Libro de Henoch (7) y aun para explicar ciertas asimilaciones mitológicas relativamente claras (8). Pero es en la lenta compenetración de la filosofía griega y del pensamiento teológico hebreo donde más acabadamente puede observarse la acción de la cultura helénica sobre los contenidos espirituales judaicos. El proceso por el cual se produce no puede, naturalmente, determinarse con la precisión cronológica con que pueden señalarse las influencias políticas, pero puede advertirse que es en un

(7) Henoch, LXXIV, 13-16; LXXVIII, 9; Martin, *Le livre d'Henoch*, Int., p. CIV-CVO

(8) Henoch, X, 12; XVII, 5 y ss.

plazo de tres siglos —en el cual se sitúa también el proceso de las reacciones políticas— en el que se sitúa la marcha espiritual que va desde los Profetas hasta Filón de Alejandría.

Quizá sean inexactas las asimilaciones que hace Josefo entre las diversas sectas judías y las escuelas filosóficas griegas, porque, de haberse dado en forma tan precisa, habría que suponer una previa predisposición semejante para los problemas filosóficos que, con respecto a los hebreos, no estamos autorizados a afirmar. Lo que, en cambio, resulta innegable, es la lenta infiltración, en los marcos de la teología hebrea, de algunos conceptos formales elaborados por las escuelas filosóficas griegas, y que, en Filón, condicionarán la concepción religiosa.

En realidad ya desde antes se advierte al pensamiento hebreo constreñido a presentarse bajo formas susceptibles de una comprensión general, en medios no hebreos. Es en la hipóstasis de la Sabiduría que encontramos en Jesús de Sirach y en el Pseudo-Salomón, donde más visible se nos da aquella constrictión. Se ha discutido mucho si había en el primero una verdadera hipóstasis que autorizara a afirmar una influencia de la teoría platónica de las ideas. Quizás no haya, en efecto, un claro y conciente planteo filosófico, pero sólo hipostasiada podría la Sabiduría hablar como lo hace en el capítulo XXIV del poema del Siracida (9):

“He salido de la boca del Altísimo
 (la primera, antes que todas las criaturas,
 he hecho, en el cielo, una luz permanente)
y como una niebla he cubierto la tierra.
Tenía mi morada en las altas regiones
y mi sede sobre una columna de nubes.
Yo sola recorría la bóveda celeste
y paseaba por el fondo de los océanos.
.....
Entonces el Creador del Universo me dió sus órdenes;
el que me había creado, me asignó mi morada,
dijo: Es en Jacob donde debes quedar,
Israel será tu dominio.

Puede, eso sí, afirmarse, que la hipóstasis o la representación simbólica son procedimientos elementales y comunes

(9) Jesús Sir., XXIV, 3 y ss.

aun entre los pueblos primitivos. Seguramente —como lo afirma Causse— la representación de la Sabiduría en el Siracida es sólo un intento de adaptar la exposición de la doctrina hebrea a los esquemas lógicos de sus oyentes griegos, y quizá sea exacto que no es imprescindible recurrir a influencias directas para explicarse la aparición de esta idea. En todo caso, es evidente que, como en los casos señalados anteriormente, hay un proceso de adaptación a una modalidad ambiente dentro de las posibilidades de la mentalidad hebrea ⁽¹⁰⁾. Ya dijimos como, al fin, era el espíritu helenístico el resultado de estas adaptaciones recíprocas de tendencias reductibles, en alguna medida, a formas comunes.

Pero si puede dudarse de la influencia directa del pensamiento filosófico griego en Jesús de Sirach, resulta imposible dudar en lo que se refiere a la *Sabiduría* del Pseudo-Salomón, obra llena de contenido filosófico platónico y estoico. La Sabiduría es allí, sin disputa, el antecedente del Logos filoniano. Pero ya no es eso sino uno de los elementos incorporados al pensamiento hebreo. A los estoicos se les pide su concepción del alma del mundo, que configura la naturaleza de la propia Sabiduría ⁽¹¹⁾, pero también se le pide la tesis de la dignidad inherente a la naturaleza humana. Por su parte, se incorpora, de la filosofía platónica, la idea del cuerpo como prisión del alma, así como la idea de la preexistencia de ésta ⁽¹²⁾.

Reuss ha señalado todavía la enumeración de las cuatro

⁽¹⁰⁾ A. CAUSSE, *Israël et la vision de l'humanité*, Paris, 1924, p. 142; GUNEBERT, *Le monde juif vers le temps de Jésus*, p. 124, ve en la Sabiduría del Siracida la primera etapa del proceso por el cual se llega a Filón y luego al IV Evangelio. En sentido contrario, PRAECHTER, *Das Altertum* (En UEBERWEG, *Geschichte der Philosophie*, I. p. 569, y ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, Dritter Teil, zweite Abteilung, zweite Hälfte, p. 229, y nota 4 (Ed. de 1868).

⁽¹¹⁾ El pasaje VII, 22, donde más claramente se observa la profunda concepción del filósofo, ha dado lugar a una disputa previa. De su comienzo se dan dos lecciones distintas:

"Hay en ella (en la Sabiduría) un espíritu inteligente..." o "Ella es un espíritu inteligente..."

Reuss prefiere la primera —que es la más antigua— pero no por razones provenientes del análisis del texto, sino precisamente, porque en ella se da en forma menos definida la hipóstasis de la Sabiduría: es, pues, una opinión proveniente de un parti-pris sobre el fenómeno mismo. En una aclaración final, Reuss sostiene que los epítetos con que se caracteriza a la Sabiduría en ese pasaje, podrían adaptarse indistintamente al espíritu considerado como emanación de la divinidad o a los efectos de ese mismo espíritu. REUSS, *Philosophie religieuse et morale en la Bible, traduction nouvelle avec introduction et commentaires*, 6me. partie, p. 531, nota 1.

⁽¹²⁾ REUSS, op. cit., p. 512.

virtudes cardinales, que se encuentra hasta en el *De Officiis* de Cicerón. La influencia no es, pues, negable, y es verosímil pensar que el proceso para llegar a esa correcta asimilación suponga un plazo de lenta y persistente infiltración.

Lo típico de la actitud hebrea fué, sin embargo, percibir el contraste de las dos culturas. Aun sujeto a su influencia material y quizá a su encanto, el hebreo reconoce en lo griego lo distinto de su raíz espiritual. La evidencia más absoluta se da en la oposición religiosa, y, más inmediatamente aun, en el culto de las estatuas, en el que el hebreo no veía sino una prueba de materialismo grosero ⁽¹³⁾. Llamará a los griegos “hijos de la tierra” ⁽¹⁴⁾ para diferenciarlos de su propia prosapia espiritual, oponiéndolos a los “sabios” o “justos”, iluminados por la luz de Jehová. El sentido pánico de la vida y la orgullosa confianza en la razón humana, propia de los griegos, justificaba el estigma del salmista: eran los “insolentes”, y este duro epíteto recibirán también del Siracida ⁽¹⁵⁾, testigo de la creciente debilidad de sus correligionarios ante los avances del helenismo.

LA GENERACIÓN PERVERSA.

Porque simultáneamente con esta infiltración cultural del helenismo, una minoría hebrea se dejaba tentar por este alarde de modernismo, y, desde su elevada posición, se acercaba a la cultura griega, a sus costumbres, y quizá a los griegos dominadores del país. La fe ortodoxa, que había de mover a los Macabeos, la llamó, poco tiempo antes de Mathatias, la “generación perversa” ⁽¹⁶⁾. Su acción no era un mero filohelenismo elegante e intrascendente; era una actitud militante y política, destinada a influir en la actitud de su pueblo con respecto al Imperio seléucida. Eran ⁽¹⁷⁾

“los hijos inicuos de Israel y aconsejaron a muchos diciendo: vamos, y hagamos alianzas con los gentiles que están

⁽¹³⁾ Compárese Isaías XL, 18-20 y XLIV, 9-17, con Sab. Sal., XII, 23-24, 11.

⁽¹⁴⁾ Henoch, C, 6-7, en el mismo sentido que Esdrás, IV, 4, y I Macabeos, I, 46.

⁽¹⁵⁾ Jesús Sir., XXXII, 20 (XXXV, 18 Ed. Oxford).

⁽¹⁶⁾ Henoch, XCIII, 9 (Apocalipsis de las Semanas): “En seguida, en la séptima semana, surgirá una generación perversa: numerosas serán sus obras, pero todas sus obras serán abominación”.

⁽¹⁷⁾ I Macabeos, I, 12 y ss.

alrededor de nosotros, porque desde que nos separamos de ellos nos vinieron muchos males. Y pareció bien este consejo a sus hijos. Y algunos del pueblo se resolvieron y fueron a estar con el Rey: y les dió facultad de vivir según las leyes de los gentiles”.

La fe ortodoxa reservaba los más duros epítetos contra los apóstatas: *Numerosas serán sus obras, pero todas sus obras serán abominación* ⁽¹⁸⁾; fué necesario renunciar al consejo de las minorías poderosas y agruparse alrededor de jefes humildes y seguros. Precisamente, fué entre las clases directoras entre quienes hizo más mella la nueva tendencia, y, en especial, entre el alto sacerdocio. Las grandes familias sacerdotales, ricas y poderosas, se adhirieron, quizá por un fenómeno de aristocracia, a la moda imperante en las grandes ciudades, en Antioquía, en Laodicea, en Apamea o en Seleucia. Todo un partido se formó, poco a poco, alrededor de ellos, y las altas figuras sacerdotales abandonaban, por las nuevas costumbres, las más firmes tradiciones patrias. Frente a ellos, la fe ortodoxa creaba un clima de espanto y de reprobación; después se sintió “separada” de los apóstatas, y, por último, originó de su seno un partido político. Desde sus claras metrópolis helénicas, los Seléucidas miraban sin comprender el extraño fenómeno judío.

2. LAS ETAPAS DE LA HELENIZACIÓN DE ISRAEL

LOS PROBLEMAS DE LA DINASTÍA SELÉUCIDA.

En un momento dado, los Seléucidas se vuelcan sobre Israel con irritación: así, como un fenómeno repentino e inesperado, nos presentan los dos libros de los Macabeos los hechos que ocurren en Palestina a partir del segundo tercio del siglo II antes de J. C.

¿Fueron en realidad producto de una veleidad autocrática injustificada, como lo quiere el testimonio del Antiguo Testamento? Encuadrémoslos dentro del panorama histórico de la época, y confrontémoslos con otros testimonios.

Al comenzar el siglo II, Antíoco el Grande ha obtenido la

(18) Henoch, loc. cit.

Celesiria y la Palestina para el Imperio seléucida, pero subsistía el viejo y fundamental problema dinástico, el mismo que había movido, antes, a Antígono contra Lisímaco: evitar la separación de Asia y Macedonia. Antíoco III tiene sus ojos puestos en Europa ⁽¹⁹⁾, y allí busca sus alianzas para sus proyectos futuros. En ese momento, Roma hace su aparición en la política oriental y se opone terminantemente a la intromisión de Antíoco en Grecia, rechazándolo en las Termópilas ⁽²⁰⁾. La actuación de Roma, sin embargo, no se limita a eso. Los Escipiones trasponen con su ejército el Helesponto y rechazan las proposiciones de paz que Antíoco, perdido, les presenta. La guerra sobreviene y la batalla de Magnesia del Sipilo aplasta el poderío del restaurador de la dinastía seléucida.

Poco después, en 188, el tratado de Apamea formaliza el despojo del Asia Menor, entregada por los romanos a sus aliados asiáticos ⁽²¹⁾. Desde ese momento, la política seléucida pierde su norte; en lugar de crecer hasta la consolidación de su estructura imperial por la incorporación de provincias griegas, el Imperio sólo aspira ahora a retrasar la hora de la caída definitiva. La ambición romana no se percibe todavía en la corte de Antioquía, pero el inmenso peligro de la "orientalización", de la disolución del Imperio en el complejo mosaico de las culturas subordinadas, sí se vislumbra como un riesgo inmediato, que exige urgente solución. En ese momento, después de la intromisión romana y de la definitiva separación del Imperio de su viejo tronco macedón, la dinastía emprende con violencia la tarea de "helenizar", no ya con la antigua preocupación de encontrar en nuevas metrópolis el halago de la vieja cultura ancestral, sino movida por la necesidad de conjurar la influencia de las culturas conquistadas y sometidas, necesariamente creciente sobre los grupos griegos no renovados ⁽²²⁾. La ejecución de esta directiva política trajo a la dinastía seléucida la sublevación hebrea como seguramente provocó el movimiento antigriego de los Partos con Mitridates I.

(19) RADET, *L'histoire des Seleucides*, en *Journal des Savants*, 1913, p. 301.

(20) Livio, XXXV-XXXVI; COLIN, *Rome et la Grèce*, p. 187 y ss.

(21) Polibio, XXIV-XXVII; Livio, XXXVIII, 38; COLIN, *op. cit.*, p. 190-4.

(22) RADET, *Loc. cit.*

Seleuco IV Filopator y Onías. — La política de afianzar la situación imperial implicaba no sólo la consigna de "helenizar" (23), sino también la de robustecer la situación interna del estado seléucida y sus resortes gubernativos. Una cuestión administrativa suscita —en tiempos del sucesor de Antíoco el Grande, Seleuco IV Filopator— el primer conflicto de importancia entre el estado seléucida y Jerusalén.

El texto del segundo libro de los Macabeos es transparente (24). Un administrador del Templo de Jerusalén —Simón— denuncia al Gobernador de Celesiria y Fenicia que en el Tesoro del Templo había, además del dinero destinado a fines sagrados, grandes sumas. El gobernador trasmite la noticia al Rey y éste envía a su encargado de las finanzas, Heliodoro, para que haga la investigación pertinente.

Heliodoro pregunta al Sumo Sacerdote Onías si es exacto lo afirmado por Simón (*interrogabat autem, si verè haec ita essent* — II, Mac., III, 9). Es evidente, pues, que no interesaba el saqueo del templo, lo cual, por otra parte era inconcebible si "*Seleucus Asiae rex de redditibus suis praestaret omnes sumptus ad ministerium sacrificiorum pertinentes*" (II, Mac., III, 3); lo que interesaba era, sencillamente, investigar una irregularidad en el manejo de los dineros públicos, ya que el Sumo Sacerdote mantenía la administración civil de la provincia. Por otra parte, parece que la costumbre de que los encargados de la recaudación no entregaran los fondos exigidos existía de antiguo, y Josefo conserva el recuerdo de una irregularidad semejante, cometida por otro Onías en las postimerías de la dominación egipcia (25).

Frente a la pregunta de Heliodoro, el Sumo Sacerdote Onías sostuvo que el dinero era privado y que estaba allí en calidad de depósito, pero el enviado, de acuerdo con las órdenes recibidas, decide incautarse del dinero para lo cual debía forzar la entrada del Templo. La tradición habla luego de castigos milagrosos sufridos por el ministro sirio, quien se habría retirado sin recoger el dinero (26). La acusación de

(23) "Helenizar" debe tomarse no solamente en el sentido de imponer las costumbres y la cultura helénicas, sino también en el sentido que había tenido, siglos antes, su homóloga "laconizar", esto es, de adhesión a lo griego en forma más o menos formal.

(24) II Macabeos, III, 2; IV, 10.

(25) Josefo, Ant., XII, IV; RENÁN, *Histoire du peuple d'Israël*, T. IV, p. 273.

(26) II Macabeos, III, 24-29.

Simón figura, sin embargo, recogida por el mismo cronista; Onías, *provisorem civitatis, ac defensorem gentis suae* (II, Mac., IV, 2) era llamado por Simón, "traidor": *audebat* (Simón) *insidiatorem regni dicere* (loc. cit.). La acusación es consecuente con la naturaleza de la denuncia primera. Para defender los intereses de sus compatriotas, el Sumo Sacerdote negaba las fortunas existentes e indicaba un censo seguramente muy inferior al que correspondería de saberse el monto de las riquezas particulares. Hecha la denuncia, Heliodoro comprueba en efecto la existencia de riquezas que se ocultaban o se disminuían, para que correspondiera un tributo más bajo. Onías, en efecto, defendiendo a los suyos, como nos dice el cronista del segundo libro de Macabeos, traicionaba al reino, que le confiaba la recolección de los impuestos.

La confiscación de esos dineros fué impedida a mano armada por los funcionarios del templo con la complicidad popular: un ardid más o menos feliz produjo temporalmente el resultado deseado. Poco tiempo después, Antíoco IV Epifanes reemplaza a Onías en el Sumo Sacerdocio por su hermano Jasón ⁽²⁷⁾.

Como antecedente de la enérgica política de Antíoco IV, la revuelta organizada por Onías es importante. Entregada la administración de la región al Sumo Sacerdote como un hábil procedimiento político para no encender la resistencia religiosa, el Estado seléucida no podía soportar que traicionase su organización financiera. Constituía ésta un problema fundamental en el Imperio ⁽²⁸⁾ y la situación creada después del tratado de Apamea agudizaba la necesidad de una organización rigurosa. El primer choque con el judaísmo es, pues, el resultado de un conflicto puramente administrativo, que, por llegarnos por una vía interesada, se nos presenta transformado en un problema religioso y de vasta trascendencia nacional. El propio cronista del segundo libro de los Macabeos nos da, sin embargo, los elementos de juicio para considerarlo en su verdadero carácter.

(27) II Macabeos, IV, 7-10.

(28) La organización política y económica del Imperio se basaba sobre la buena organización financiera. Ver Herodoto, III, 89; JOUCUET, *El Imperialismo macedónico y la helenización del Oriente*, p. I. La centralización financiera era el principio elemental y básico de todo intento organizador en materia económica y política de tipo imperial.

Antíoco IV Epifanes. — A este conflicto político-administrativo se vinculan los primeros hechos de Antíoco IV, sólo interesadamente unidos por la crónica a la ulterior persecución política y religiosa.

A su vuelta de Egipto, Antíoco entra en Jerusalén con sus tropas, dispuesto a que no se repitiera la resistencia contra sus recaudadores ⁽²⁹⁾. Del templo saca los objetos de metales preciosos y “el oro y la plata” ⁽³⁰⁾. La suma recogida así fué de mil ochocientos talentos ⁽³¹⁾. Cumplida esta requisa, se vuelve el Rey a su capital, no sin castigar a la población y poner gobernadores que controlaran celosamente sus intereses reales.

Todavía debe enviar Antíoco una tercera expedición militar para cumplir la recaudación de los impuestos. Dos años después envía al *princeps tributorum* ⁽³²⁾, con veintidós mil hombres, según el apasionado testimonio del segundo libro de Macabeos ⁽³³⁾, quien dejó entonces guarnición permanente en la ciudadela ⁽³⁴⁾, y encargó a su jefe el cobro de los tributos ⁽³⁵⁾. Sólo después de estos episodios —coinciden los dos libros en mostrar la posterioridad del hecho ⁽³⁶⁾— habría comenzado Antíoco IV Epifanes a poner en ejecución su plan de helenización del reino.

Antíoco IV Epifanes había llegado al trono en 175, después de haber vivido en Roma mucho tiempo, como rehén

⁽²⁹⁾ El autor de II Macabeos se siente obligado a explicar porqué no fué castigado Antíoco como lo había sido Heliodoro, ante la evidencia de la diferente actitud observada por los judíos frente al ministro que llegaba en cumplimiento de una misión civil y al rey que quería respaldarla militarmente. Para justificarlo, el cronista alude a los muchos pecados del pueblo elegido. II, Macabeos, V, 17-20.

⁽³⁰⁾ I Macabeos, I, 21-24

⁽³¹⁾ II Macabeos, V, 21.

⁽³²⁾ I Macabeos, I, 30.

⁽³³⁾ II Macabeos, V, 24.

⁽³⁴⁾ I Macabeos, I, 35-36.

⁽³⁵⁾ II Macabeos, IV, 28; según I Macabeos, I, 35-36, sólo después de la expedición punitiva de Apolonio habría quedado guarnición en la ciudadela de Jerusalén: no podía, entonces, estar encargado el jefe del cobro de los tributos antes de la insurrección de Onías. El anacronismo debe resolverse, a mi juicio, a favor del I Macabeos: la guarnición es posterior al movimiento de Onías y sólo después de este hecho —y como consecuencia de él— tuvo el jefe de aquélla la misión de cobrar los tributos.

⁽³⁶⁾ Surge del orden de la narración en el I Macabeos y está expresamente indicado en II, Macabeos, VI, 1.

entregado por Antíoco III el Grande después del Tratado de Apamea. Admirador de las cosas griegas, su política se dirigió a impedir que su reino se orientalizara y a mantener un estrecho contacto con Grecia. Los griegos conocieron su generosidad y los santuarios y las ciudades recibieron sus donativos ⁽³⁷⁾. Se decía de él que, por incitación de Filónides, el filósofo amigo de Carneades y de Diógenes de Babilonia ⁽³⁸⁾, habíase convertido a la filosofía epicúrea ⁽³⁹⁾, y su tendencia a acrecentar las relaciones de su reino con los hogares de la cultura griega fué, sin duda, la que lo llevó a organizar los fastuosos juegos de Dafné, cerca de Antioquía, cuya descripción —que Polibio nos guarda ⁽⁴⁰⁾— muestra muy claramente la intención política que lo guiaba.

El testimonio del Antiguo Testamento que lo execra coincide sólo parcialmente con las fuentes griegas que poseemos; mientras los dos libros de Macabeos y el libro de Daniel ⁽⁴¹⁾ —como fuentes principales— nos lo presentan como un loco sanguinario y cruel, las fuentes griegas destacan más bien cierta incoherencia de su conducta. Ésta sería la causa del sobrenombre de *Epimanes*, el insensato, el alocado, con que se reemplazó —según Polibio ⁽⁴²⁾— su epíteto honorífico de *Epifanes*, el ilustre, que llevó desde el principio de su reinado. Su insensatez consistía, fundamentalmente, en perder, con cierta frecuencia, el empaque real; pero los hechos en los cuales se nos ejemplifica esta modalidad parecerían tener su explicación. El gusto por mezclarse en los últimos resabios de vida pública, bajar al ágora, intervenir en las elecciones de edil o de tribuno y aun ser elegido ⁽⁴³⁾, era sólo una forma de expresar su adhesión a ciertas costumbres occidentales, poco de acuerdo con el concepto oriental de la monarquía, pero explicable en el antiguo confinado de Roma. Lo típico de su carácter, más que su locura o su ferocidad, sería —como lo dice Bouché-Leclerq ⁽⁴⁴⁾— una radical incoherencia, producto de su origen

⁽³⁷⁾ Polibio, XXVI, 10; XXVIII, 18.

⁽³⁸⁾ El filósofo estoico Diógenes, llamado de Babilonia, era, en realidad, de Seleucia.

⁽³⁹⁾ BOUCHÉ-LECLERQ, *Histoire des Séleucides*, p. 284.

⁽⁴⁰⁾ Polibio, XXXI, 3.

⁽⁴¹⁾ Daniel, XI, 21.

⁽⁴²⁾ Polibio, XXVI, 10.

⁽⁴³⁾ Polibio, loc. cit.

⁽⁴⁴⁾ BOUCHÉ-LECLERQ, op. cit., p. 282.

sirio-helénico y su formación romana. Partiendo de esta interpretación de su personalidad, es lícito sacar de la narración interesada de los dos libros de los Macabeos los caracteres peyorativos con que se define a Antíoco Epifanes, y tratar de ver en su política helenizadora no una acción antijudía, sino, más bien, una forma de su concepción política, tanto más justificada cuanto que la propia reacción hebrea debía terminar, a la larga, helenizándose.

LA HELENIZACIÓN SISTEMÁTICA.

Para realizar su acción sistemática de helenización, contaba la monarquía selúcida con la seguridad de tener partidarios en todas partes de su reino. La formación de grupos filohelénicos tenía su origen en la situación del habitante asiático dentro del orden político selúcida. El estado sólo conocía, en principio, el ciudadano de origen y de cultura griega, y el siervo, vencido y sin derechos. La política imperial procuraba —desde los tiempos de Alejandro— incorporar a los asiáticos al estado, en calidad, por ejemplo, de extranjeros domiciliados. Para obtener esta situación, era menester —tanto en Egipto como en Asia— acreditar una suficiente asimilación de la cultura griega, y esta cultura griega se impartía en los gimnasios y se oficializaba mediante la efebía. Las minorías antiguamente poderosas y ahora sometidas, que sabían que a cambio de esta asimilación a las costumbres griegas recobraban en parte su privilegiada situación, se inclinaban en todas partes a cumplir estas exigencias, y la monarquía, cuidadosa de no excederse en la concesión de los beneficios, vigilaba los gimnasios públicos. Los grupos filohelénicos existían y se constituían dentro del estado, alimentándose por medio de estas instituciones de origen griego y controladas por el estado mismo ⁽⁴⁵⁾.

Esta es la situación que —común seguramente a todos los pueblos sometidos— se adivina en los dos fragmentos de los libros de los Macabeos ⁽⁴⁶⁾. El gimnasio y la efebía no son sino los instrumentos de la oficialización de la ciudadanía

⁽⁴⁵⁾ Sobre esto, un utilísimo pasaje de JOUGUET, *Helenización del Oriente*, ed. esp., p. 473, que cita en su apoyo DITTEMBERGER, *Oriens Graeci inscription selectae*, 46, nota 3; Jouguet no tiene presente el ejemplo hebreo que dan los libros de los Macabeos del fenómeno que él describe.

⁽⁴⁶⁾ I Macabeos, I, 15 y II Macabeos, IV, 9 y 12.

para aquellos que concurren al primero y se inscriben después en la segunda. La autorización era indispensable para crearlos (47) y el grupo filoheleno judío procura forzar la voluntad real. Este hecho, por provenir del más retraído de sus dominios, debía estimular a Antíoco a emprender la imposición de su política helenizadora, puesto que le aseguraba la existencia de grupos favorables. La obra de la “generación perversa” habían dado sus frutos, y, sobre la base de esos grupos minoritarios (48), el estado seléucida se propone unificar sus dominios bajo el signo de la cultura griega.

El edicto real. — Tácito (49) nos confirma la existencia de un propósito, por parte de Antíoco, de suprimir toda superstición y de imponer la religión y las costumbres griegas. Después de volver del Egipto, Epifanes da en Antioquía un edicto estableciendo la unificación de costumbres, leyes y religiones en el territorio del Imperio. Sólo poseemos su contenido a través del primer libro de Macabeos y de algunas referencias más escuetas del segundo de Macabeos y de Josefo (50), pero en el primero de los textos nombrados es en donde una lectura minuciosa puede encontrar los elementos necesarios para reconstruir —por debajo de las glosas— el sentido exacto de aquel acto de gobierno.

En primer término, el edicto se dirige a todo su reino (51); la expresión, que contradice el sentido beligerante del libro, se repite dos veces; es, pues, evidente que debía ser notorio el carácter universal del edicto; no había en consecuencia, una política antijudía como parecerían probarlo los comentarios del cronista.

El edicto establecía, como consigna general, el abandono de leyes, costumbres y religiones de cada país, “*para que todo el pueblo fuese uno*” (52). El propósito es de alta política y el primer libro de los Macabeos no alcanza a ocultarlo, a pesar del uso interesado de sus testimonios; el segundo, en cambio, inicia la narración como si se tratara de una ofensiva con-

(47) JOUCUET, loc. cit.

(48) El cronista del primer libro de Macabeos afirma la existencia de estos judíos helenizantes. I, Macabeos, I, 14.

(49) Tácito, Hist., V, 8.

(50) Josefo, Guerras de los Judíos, I, 1.

(51) I Macabeos, I, 43 y 53.

(52) I Macabeos, loc. cit.

cretamente reducida a Israel; la unificación del Imperio seléucida, en cambio, implicaba una actitud igualmente coactiva contra las provincias de cultura caldea o persa: era, pues, un plan general.

El edicto prohíbe, en concreto, el ejercicio de las religiones nacionales: prohíbe a los judíos los “*holocaustos, sacrificios y propiciaciones*”⁽⁵³⁾ la celebración del sábado y de las demás fiestas⁽⁵⁴⁾, y la circuncisión⁽⁵⁵⁾. En el futuro el Templo debía ser usado para los nuevos cultos⁽⁵⁶⁾, esto es, profanado, desde el punto de vista judío; en una fecha indicada —a los quince días del mes de Casleu— se colocó en el Templo una estatua de Zeus Olímpico⁽⁵⁷⁾ y en las demás ciudades y aldeas se levantaron aras para los sacrificios paganos.

Las leyes que habrían de observarse en el futuro serían las leyes y las costumbres griegas⁽⁵⁸⁾, y en materia religiosa se sacrificaría a la manera griega⁽⁵⁹⁾, con altares e imágenes, y con inmolaciones de animales. El culto real se observaría en Israel como en todas partes⁽⁶⁰⁾ y se celebrarían las fiestas de Dionisos con el ritual debido⁽⁶¹⁾. Con la estricta observancia de estas disposiciones, el seléucida se aseguraba la helenización formal de su reino, y aspiraba, quizá, a desterrar, como nos dice Tácito, las viejas supersticiones.

El cronista del primer libro de los Macabeos nos dice que todas las naciones acataron las disposiciones del rey Antíoco (*Et consenserunt omnes gentes secundum verbum regis Antiochi*)⁽⁶²⁾, y que aun en Judá hubo quienes las aceptaron (*Et congregati sunt multi de populo, ad eos, qui dereliquerant legem Domini*)⁽⁶³⁾; (*Et multi de populo Israël consentientes accesserunt ad eos*)⁽⁶⁴⁾. Es posible inclusive que haya sido la mayoría la que haya adoptado una actitud transigente; los enviados del rey debían coaccionar enérgicamente a las pobla-

(53) I Macabeos, I, 47.

(54) I Macabeos, I, 48.

(55) I Macabeos, I, 51.

(56) I Macabeos, I, 49.

(57) I Macabeos, I, 57; II, Macabeos, VI, 22.

(58) I Macabeos, I, 46.

(59) I Macabeos, I, 50.

(60) I, Macabeos, I, 61; II Macabeos, VI, 7.

(61) II Macabeos, VI, 7.

(62) I Macabeos, I, 44.

(63) I Macabeos, I, 55.

(64) II Macabeos, II, 16 19, 23.

ciones ⁽⁶⁵⁾ y la represión fué tan rápida como violenta ⁽⁶⁶⁾. Pero frente a la violencia del estado y la debilidad de sus miembros, la fe ortodoxa se estructura, se organiza, y provoca la formación de grupos de fieles, cuyo ímpetu dará al pueblo hebreo un instante fugaz de significación política.

LA REACCIÓN DE LA FE ORTODOXA HEBREA.

La reacción se produjo de dos maneras muy distintas. En quienes más poderosa era la fe, la persecución religiosa produjo como consecuencia la huída desesperada al desierto, donde, a costa de renunciar a la vida dentro del Estado, podrían mantener su libertad de conciencia ⁽⁶⁷⁾. Desde los comienzos de la presión seléucida se produce este éxodo de los apegados a la Thora ⁽⁶⁸⁾; eran los que estaban dispuestos a morir antes que violar los preceptos de la ley ⁽⁶⁹⁾, hasta el punto de no defenderse del ataque de las fuerzas reales que los perseguían en día sábado ⁽⁷⁰⁾. Lo característico de este grupo —que se llamará de los Hasidim, los piadosos— es que su resistencia es puramente pasiva y que sólo se preocupan de su libertad para cumplir la Thora. Junto a ellos, ante la imposición seléucida, otro grupo adopta una actitud beligerante: para obtener la libertad de conciencia no hay más remedio que luchar por la libertad nacional. Huyen a los montes ⁽⁷¹⁾, se guarecen en lugares seguros, y deciden combatir al rey por las armas. *Cualquiera que nos venga a hacer la guerra en día sábado, combatamos contra él* ⁽⁷²⁾, dirá su jefe, Mathathias; porque más importante que el sábado era para este grupo la vida, revelando así una divergencia fundamental con los Hasidim, para quienes nada se sobreponía al estricto cumplimiento de los preceptos de la ley. Muy pronto, esta divergencia debía separar los dos grupos de fieles y oponerlos como enemigos.

El movimiento del grupo beligerante fué encabezado por Mathathias, de la familia de los Asmoneos, y fué secundado

⁽⁶⁵⁾ I Macabeos, I, 46, 53; II, 17; II Macabeos, VI, 1.

⁽⁶⁶⁾ I Macabeos, I, 58-61 y 63-66; II Macabeos, VI, 10-11 y 18-31; VII, *passim*.

⁽⁶⁷⁾ I Macabeos, II, 29-30.

⁽⁶⁸⁾ I Macabeos, I, 40 y 56.

⁽⁶⁹⁾ I Macabeos, I, 65-66.

⁽⁷⁰⁾ I Macabeos, II, 31-38.

⁽⁷¹⁾ I Macabeos, II, 28; II Macabeos, V, 27.

⁽⁷²⁾ I Macabeos, II, 41.

rápidamente por la nación. Arrastrados por los acontecimientos, los Hasidim se pliegan a ellos ⁽⁷³⁾, pero desde el primer momento se subraya su desconfianza por el carácter nacional y militar del movimiento. La lucha tenía para los Hasidim un objetivo inmediato y único: evitar que las fuerzas reales les impidieran el cumplimiento de la Thora. Para el jefe as-moneo, en cambio, el momento parecía llegado para levantar el reino de Jerusalén: *es el tiempo del castigo y de la ruina, y la ira de la indignación*, dirá Mathathias a sus compañeros al morir ⁽⁷⁴⁾. Una literatura apocalíptica e inflamada ⁽⁷⁵⁾, colaboraba en esta tarea de levantar al pueblo hebreo como para que cumpliera una aventura heroica, y de la vetusta y rica tradición se exhumaba el recuerdo de un pasado militar glorioso que se proyectaba ahora hacia una esperanza mesiánica. La guerra debía ser el destino de la nación.

LA DISOLUCIÓN DE LAS REACCIONES DE LA ORTODOXIA.

Lo que se constituía —bajo la apariencia de una defensa de la fe— era una auténtica monarquía militar. A la muerte de Mathathias, Judas Macabeo se hace cargo del mando del ejército y moviliza la nación entera hacia la guerra:

“Acrecentó la gloria de su pueblo y se vistió de coraza como un gigante y se guarneció de sus armas de guerra para combatir y cubría los reales con su espada” ⁽⁷⁶⁾.

Judas Macabeo se reveló como un hábil caudillo y como experto general. El débil poderío del rey de Siria se ve amenazado por este nuevo príncipe guerrero, que vence a sus generales, que desafía su poderío y que no se desanima ante las derrotas. El poder y la autoridad se concentran poco a poco en sus manos, y el pueblo hebreo, polarizado un instante alrededor de su fe atropellada, configura poco a poco un estado nacional, simbolizado en una autocracia militar: signo de los tiempos, en el clima helenístico la presunta teocracia debía ceder el paso rápidamente a un régimen de ese carácter.

⁽⁷³⁾ I Macabeos, II, 42.

⁽⁷⁴⁾ I Macabeos, II, 49.

⁽⁷⁵⁾ El libro de Daniel constituye —quizá con algunos de los Salmos— la literatura característica de esta época.

⁽⁷⁶⁾ I Macabeos, III, 3.

Los reyes y los poderosos. — La defensa beligerante de la fe judía exigía a los nuevos caudillos poseer el doble control del sacerdocio y del estado. Lo poseyeron desde los días de Mathathias, pero, en la marcha hacia la desvirtuación de su misión —que comienza con el propio Mathathias— arrastraron al sacerdocio hacia una situación que debía alejarlos de los verdaderos celadores de la fe. Desde entonces, los más severos fieles de la Thora vieron en los reyes y en los sacerdotes sus nuevos enemigos: eran los *reyes y los poderosos* ⁽⁷⁷⁾, y en este último término, encerraban a los miembros de la clase sacerdotal, pertenecientes al partido de los Saduceos, ricos e influyentes aliados de los príncipes, que se alejaban de los inflamados Hasidim, siervos de la Thora.

La aspiración del Hasidim era obtener del estado una absoluta indiferencia en materia de fe. Pero la monarquía macabea fincaba su acción, precisamente, en la defensa de la fe, y no podía abandonar —sin grave riesgo para su autoridad— esta bandera por cuyo prestigio había obtenido, primitivamente, el consenso unánime.

En rigor, la posición de los Hasidim era rigurosamente exacta. Antes de morir Mathathias, ya el poder se orientaba hacia fines muy distintos de los que decidieron su erección como caudillo popular. Con Judas Macabeo no hay ya ninguna duda sobre la naturaleza de su poder, y el mismo cronista del primer libro de los Macabeos da los elementos de juicio para caracterizarlo.

A la muerte de Antíoco IV, su hijo Antíoco V Eupator y su ministro Lycias, deciden —ante el peligro de un conflicto de corte— devolver a los judíos la libertad religiosa ⁽⁷⁸⁾. *Por amor de sus leyes, que hemos despreciado, se han irritado y hecho estas cosas*, le hace decir el cronista hebreo al ministro sirio. Desde ese momento la sublevación nacional no tendría ya sentido. El cronista lo comprende en cierta medida, porque, a partir de ese pasaje, el primer libro de los Macabeos no vuelve a nombrar el conflicto religioso. Pero los Macabeos no piensan en declinar su poder políticomilitar y comienzan a jugar la carta de su autoridad y de su fuerza en el mez-

⁽⁷⁷⁾ Es la fórmula que usa el libro de Henoch para unirlos en su juicio condenatorio: XXXVIII, 5; XLVIII, 8; LXII passim.

⁽⁷⁸⁾ I Macabeos, VI, 59.

quino y oscuro juego de la política de la decadencia seléucida. Demetrio I Soter, hijo de Seleuco, que reemplaza a Antíoco Eupator, reitera —ante otro conflicto con Alejandro Bala— la autorización otorgada por su antecesor a los judíos para vivir *según sus leyes* ⁽⁷⁹⁾. Pero esta concesión ya es puramente formal; los Seléucidas no podrían repetir el intento autoritario de Antíoco Epifanes, porque el Sumo Sacerdote judío es ahora quien contribuye a poner y quitar reyes en Antioquía.

La preocupación de los Macabeos será, en adelante, la de asegurar su sucesión dinástica y la de acrecentar su poderío económico, político y militar. Judas no sólo combate contra las tropas de su rey: ahora se lanza contra las regiones circunvecinas y se anexa ciudades y territorios; combate en Idumea ⁽⁸⁰⁾ y en Galaad ⁽⁸¹⁾, mientras su hermano Simón domina la región de Galilea ⁽⁸²⁾; Jonathaás sitiara Gaza ⁽⁸³⁾ y se lo verá recorrer los desiertos y los oasis, desde Arabia ⁽⁸⁴⁾ hasta Damasco ⁽⁸⁵⁾, en tiempos en que su hermano Simón llegaba hasta Ascalón y Jope ⁽⁸⁶⁾, en procura del mar.

Cuando Simón llega al poder, se plantea para su reino el viejo problema económico y político de la salida al mar, y —como un nuevo dinasta—, se lanza sobre los puertos del Mediterráneo: el cronista del primer libro de Macabeos está orgulloso de aquella consolidación del nuevo reino y señala la trascendencia: *y tomó a Jope, que sirvió de puerto y entrada para las islas del mar* ⁽⁸⁷⁾.

Y ensanchó los términos de su pueblo, y se hizo dueño del país ⁽⁸⁸⁾. Simón es ya, indudablemente, un soberano helenístico. El problema de la fe ha sido olvidado definitivamente y el cronista del primer libro de los Macabeos refleja bien la naturaleza del nuevo estado judío; en un breve fragmento dice por qué es feliz el nuevo reino:

(79) I Macabeos, X, 37.

(80) I Macabeos, V, 3 y 65.

(81) I Macabeos, V, 9, 24 y 53.

(82) I Macabeos, V, 14 y 21-23.

(83) I Macabeos, XI, 61.

(84) I Macabeos, XII, 31.

(85) I Macabeos, XII, 32.

(86) I Macabeos, XII, 33.

(87) I Macabeos, XIV, 5.

(88) I Macabeos, XIV, 6.

“los ancianos estaban todos sentados en las plazas, y trabajaban de los bienes de la tierra, y los jóvenes iban con vestidos preciosos y con vestiduras de guerra. Y distribuía víveres por las ciudades y les ponía orden para que fuesen otras tantas fortalezas de manera que la fama de su gloria llegó hasta las extremidades de la tierra” (89).

Con Simón, los tres hijos de Mathathias han llegado al poder. El prestigio del viejo tronco patricio y la decisión de los herederos (90) les aseguraron la sucesión. A la muerte de Simón, había de ser su hijo Juan Hyrcan quien lo reemplazara, después de haber sido, durante la vida de su padre, su colaborador militar. La sucesión dinástica quedó así asegurada y no fué discutida.

En esta política, la casa de los Macabeos no podía ser acompañada por los fieles de la Thora, que circunstancialmente se habían unido a ella esperanzados en la obtención de la libertad de conciencia. Los Hasidim no querían reyes ni política nacional, sino precisamente, desprendimiento de toda preocupación mundana. La unión de lo político y lo sacerdotal, con vistas al robustecimiento de la autoridad real, les repugnaba y en el transcurso del gobierno de Judas se suscitó la divergencia entre la monarquía y ellos.

Cuando en 162 Demetrio I Soter se hace cargo del trono de los Seléucidas, designa para Judea, en acto de soberanía indiscutible, un sumo sacerdote, Alcimo. Los Hasidim, considerando que era *del linaje de Aarón*, lo reconocen y aceptan, pero Judas Macabeo no parece dispuesto a renunciar a la autoridad de hecho que poseía, y que en cierto modo le había conferido Antíoco V Eupator, y lo resiste. Los Hasidim se separan entonces de él, y, desde ese momento, constituirán, frente a la monarquía, un polo opositor.

La efímera alianza anterior de los fieles queda así escindida. Los *reyes y los poderosos*, con sus preocupaciones mundanas, con su interesado manejo del Templo y con su íntima contaminación de helenismo, se opondrán ahora a estos fieles que sólo aspiran a mantener el minucioso cumplimiento de su vieja Ley; sin saberlo, también éstos están contribuyendo a caracterizar la tormentosa época en que viven; porque esta discriminación de lo íntimo individual y lo político-

(89) I Macabeos, XIV, 9-10.

(90) I Macabeos, XIII, 1 y ss.

social colectivo —que más tarde se hará patente con los fariseos— significa una zona fundamental de coincidencia con las renunciadas filosofías postaristotélicas; unos y otras contribuyeron en gran medida a crear el ambiente necesario para la aparición de los grandes imperios, cuya condición de existencia era la amplia tolerancia de las diversas nacionalidades y la prudente libertad del individuo, desconectado del pequeño grupo social circundante, y entroncado, en cambio, en el vago e impreciso universo de la humanidad, organizada bajo poderes autocráticos.

Constituídos en jefes políticos indiscutidos de su pueblo, los Macabeos comienzan a contar en el juego político de los dinastas seléucidas. Después de Antíoco Epifanes, los discutibles y controvertidos derechos de unos y otros al trono crean una larga serie de pretendientes, cada uno de los cuales busca las alianzas que pueden proporcionársele. Los Macabeos juegan hábilmente con su poder y, en la medida en que la dinastía se hace más grotescamente débil, la nueva casa real crece en independencia y en poderío. La serie de las concesiones arrancadas a los reyes y pretendientes, como precio o como recompensa por su ayuda, comienza ya en tiempos de Jonathás y de los conflictos de Alejandro Bala con Demetrio I. En la puja de los dos príncipes por obtener el apoyo del Macabeo, obtiene éste del rey legítimo la autoridad para levantar un ejército y tomar Jerusalén como capital ⁽⁹¹⁾; del pretendiente, recibe la investidura de sumo sacerdote y el derecho de ser llamado *amigo del rey*, recibiendo, al mismo tiempo el vestido de púrpura y la corona de oro ⁽⁹²⁾; del rey legítimo, como contraproposición, consigue la casi total liberación de tributos, la evacuación de la ciudadela de Jerusalén, el restablecimiento de la autoridad del sumo sacerdote, así como la reiteración expresa de la autorización para vivir *según sus leyes* ⁽⁹³⁾. Entre los dos —como para ejercitar su nueva situación con más libertad— Judas elige a Alejandro Bala y lo ayuda a conquistar el trono.

Ya en el poder, Alejandro Bala se ve obligado a otorgar a su aliado nuevos privilegios, que prueban que éste sólo en la forma mantiene su situación de príncipe vasallo; el rey lo

(91) I Macabeos, X, 6 y 10.

(92) I Macabeos, X, 20.

(93) I Macabeos, X, 25 y ss.

hace sentar a su lado, lo viste de púrpura, y lo hace *particeps principatus* ⁽⁹⁴⁾.

Del sucesor, Demetrio II —a pesar de haber reemplazado por la violencia a su antiguo aliado— obtiene Jonathás la confirmación del reconocimiento de su autoridad y de las concesiones que le habían sido hechas ⁽⁹⁵⁾, pero, a pesar de eso, el Macabeo apoya al nuevo pretendiente, Antíoco, hijo de Alejandro Bala, tutelado por Tryfón. De esta alianza, Jonathás obtiene para su hermano Simón, el gobierno de las provincias de la costa, desde Tyro hasta Egipto ⁽⁹⁶⁾, con lo cual el nuevo estado judío alcanza una salida al mar, satisfaciendo así una exigencia del desarrollo material que revela claramente la índole de las preocupaciones de la monarquía, fundada, antaño, para la defensa de la Thora.

Simón se aparta del rey Antíoco y vuelve a aliarse con Demetrio; la débil situación de éste le obliga a legitimizar definitivamente las concesiones de hecho que la dinastía macabea había obtenido, y el año 170 de la era seléucida le es quitado el yugo a Israel; Simón comienza a fechar sus documentos desde el año uno de *Simón, Sumo Sacerdote, Gran Caudillo y Príncipe de los Judíos* ⁽⁹⁷⁾, y Antíoco Sidetes concede a la monarquía hebrea el derecho de acuñar moneda ⁽⁹⁸⁾. Con Juan Hyrcán, hijo y sucesor de Simón, nada impide que desembozadamente se presente el estado judío como un estado nacional, y la monarquía militar de los Asmoneos, como otra de las que surgían de la desmembración del viejo tronco de Seleuco.

La oposición de los fariseos. — En ese momento adquiere fisonomía definitiva la antigua oposición de los Hasidim, cada vez más separados de la dinastía macabea desde la escisión en tiempos de Judas. El movimiento disidente ha encontrado su expresión en una secta religiosa, cuyo nombre define su tendencia: son los fariseos, los “separados”, que se caracterizan por su decisión de mantenerse al margen del estado nacional judío. Su única preocupación es el estudio y el cum-

(94) I Macabeos, X, 62-66.

(95) I Macabeos, XI, 32 y ss.

(96) I Macabeos, XI, 59.

(97) I Macabeos, XIII, 42.

(98) I Macabeos, XV, 6.

plimiento de la Thora. La asiduidad de su contacto enseña a los fariseos todo lo que hay de implícito en la Ley y que es necesario extraer de allí mediante una sostenida labor exegética. Para eso es necesario dedicar la vida a la meditación. Con el tiempo, los fariseos han ido acumulando un saber de detalle, de comentarios y de glosas, que se trasmite por tradición oral, y que constituirá los *Midrash Halakah*; en estos comentarios se han ido filtrando influencias extrañas; en contacto con babilonios, con persas y con griegos, el escriba ha ido asimilándose insensiblemente nuevas ideas, que luego ha creído ver implícitas en el texto escrito de la ley. Esta tradición oral ha ampliado, pues, la Thora, en cuanto a su contenido. Pero el comentario expreso, y el cumplimiento de las nuevas prescripciones así obtenidas, ha extendido también su esfera de acción; para el escriba todo está previsto en la Ley, en forma más o menos directa, y la solución de todos los problemas de la conducta cotidiana es menester buscarla en función de su exégesis.

Esta concepción de la Thora ponía en manos de los fariseos el control de la vida judía. El pueblo veía en ellos los virtuosos y su prestigio era muy grande, pero creció más todavía cuando se definió su actitud prescindente en la vida política. Frente a la desenfrenada carrera de los Macabeos hacia la monarquía militar y autocrática, los fariseos significaban la tradición ortodoxa en materia religiosa, y el pueblo volvió a separarse de los sacerdotes y aun del Templo, que estaba en manos de la alianza de los *reyes y los poderosos* —esto es, de los caudillos y de los saduceos— para apoyar la actitud prescindente de los fariseos.

La estrecha intolerancia de éstos los llevó a romper sus relaciones con los saduceos, en el reinado de Juan Hyrcán⁽⁹⁹⁾. Desde ese momento, lo que había sido un desacuerdo intrascendente, se tornó una polémica airada y luego una lucha cruel, con persecuciones y venganzas⁽¹⁰⁰⁾. Los dos partidos llevaron sus disidencias al campo teórico, en tanto que se manifestaban hostilmente en la práctica. Los saduceos negaban doctrinariamente la angelología, la demonología, la resurrección, la in-

(99) R. TRAVERS HERFORD, *Les Phariséens*, p. 40 y ss.

(100) Varios pasajes del libro de Henoque son testimonios de esta polémica: C, 7; CIII, 12-15; Libro de las Parábolas (XXXVII-LXXI), *passim*.

mortalidad personal y la predestinación ⁽¹⁰¹⁾, y hacían una activa propaganda de sus ideas. Los fariseos poseían, en la enseñanza, el medio más eficaz de propaganda, pero contrarrestaban la propaganda escrita de los saduceos con otra literatura de combate. En su apoyo, la fracción más extremista del grupo fariseo, los celotas, producían una literatura inflamada, de tipo apocalíptico, incitando a la conquista beligerante de la paz religiosa y a la espera atenta del reino mesiánico ⁽¹⁰²⁾.

Desde el reinado de Juan Hyrcán ⁽¹⁰³⁾, las dos posiciones se tornaron irreductibles. La monarquía, apoyada en los ricos y en los saduceos, adoptó rápidamente el *modus operandi* de las monarquías helenísticas, y comenzó a actuar en el manejo de la política internacional de la manera propia de la época. El testimonio bíblico sólo nos auxilia, en esta parte, recordándonos las persecuciones de Alejandro Janeo a los fieles de la Thora ⁽¹⁰⁴⁾. Las fuentes concurrentes nos muestran la conducta de los dinastas, las preocupaciones de sus cancillerías y los resultados de su política, como caracterizado por los rasgos que definirían la del brillante Demetrio Poliorcetes o la del siniestro Ptolomeo Filopator. Ya hemos visto cómo el cronista del primer libro de Macabeos no se atreve, después de mediada su narración, a hablar de problemas religiosos y de defensa de la fe. La curva de la conducta de la dinastía asmonea ha sido violenta en el sentido indicado por las costumbres y las exigencias de la época helenística, y muy poco tiempo ha durado la ilusión de una restauración del viejo hebraísmo. En lugar de eso, la dinastía ha demostrado la imposibilidad de resistir la influencia deletérea del clima de la época.

La restauración del viejo hebraísmo parecería que se hubiera dado en la constitución del grupo fariseico. No sería posible ya adherir a la tesis de Josefo, quien traduce la posición religiosa de los hebreos a tendencia filosófica de tipo griego. El contenido de su doctrina era, sin discusión, producto de un sincretismo, en el que, si lo griego entraba, era solamente in-

⁽¹⁰¹⁾ GUIGNEBERT, op. cit., p. 210.

⁽¹⁰²⁾ R. TRAVERS HERFORD, op. cit., p. 216 y ss.

⁽¹⁰³⁾ Intencionalmente lo llamo "reinado" —como llamé antes el tipo de autoridad de Simón— para caracterizarlo intrínsecamente y no según el proceso formal que lo llevaba a no reivindicar la monarquía.

⁽¹⁰⁴⁾ Henoch, loc. cit.

tegrando un más complejo encuentro de tendencias y de doctrinas. Pero en su oposición a la actitud helenística de los *reyes* y los *poderosos* no hacían sino responder con una actitud helenística, aun cuando su origen fuera radicalmente hebreo.

Los fariseos postulan el aislamiento político, la retirada de la vida pública y la reclusión para el cultivo del alma. Dos siglos antes, el fiel cumplía en el Templo su misión, apenas conmovido por las oscilaciones de la doctrina entre la tendencia ritualista de los sacerdotes y el ímpetu místico de los Profetas. Hoy, la constitución de una monarquía militar que pretendía defender la Ley y que, en consecuencia, aspiraba a controlar su cumplimiento, ataba al fiel a un poder terrenal, y le hacía aspirar a un poder político que, fuera el que fuere, no interviniera en los problemas de la fe. Si la monarquía asmonea no podía renunciar a este control del que emanaba su fuerza, los fariseos no podían dejar de aspirar a reemplazarla por un poder neutro en materia religiosa. La autonomía de conciencia, la íntima libertad individual, era para el fariseo —como lo era para el escéptico o el epicúreo— el más alto deseo y la última aspiración; tras ella se desvanecían las tradicionales concepciones de *pueblo elegido* y de *nación de Jehová*; sin el estricto cumplimiento de la Thora todo eso era pura ficción para el fariseo, y, para lograr su libertad interior, termina por renunciar a su libertad política como pueblo.

El rechazo de toda aspiración nacional debía desembocar en una adhesión a la forma imperial, forma estrictamente política, por entonces en un proceso de crecimiento acelerado, en cuya vastedad se anegaba la pequeñez de las discusiones doctrinarias, y en cuyo seno —desligado de toda preocupación de poder— encontraría el hebreo piadoso la paz religiosa. En la *pax romana* buscó la paz de su conciencia y la obtuvo, hasta el día en que la fracción de los exaltados quiso restaurar la independencia nacional. Jerusalén fué destruída y la tesis de los fariseos triunfó en su más íntimo sentido. Perdida la ciudad de Sión, sólo quedaba a los judíos dispersos el cuidado del monumento vivo de su fe, la Ley, que encerraba lo único que al fariseo le interesaba de su antigua comunidad social. Sólo entonces, sin la tentación del suelo patrio y de la independencia nacional, se elevaría el Imperio judío del espíritu. Daniel lo había dicho con frase enigmática y terrible:

“Setenta semanas están determinadas sobre tu pueblo y sobre tu santa ciudad para acabar la prevaricación y concluir el pecado y expiar la iniquidad; y para traer la justicia de los siglos y sellar la visión y la profecía y ungir el santo de los santos” (105).

Por sobre la ruina de Jerusalén comenzó la silenciosa labor de las sinagogas, y los fariseos extendieron por las metrópolis helenísticas su sabia enseñanza, edificando a un tiempo mismo a las comunidades judías y a los simpatizantes griegos, asiáticos o romanos que se acercaban a las sinagogas. Dentro del panorama helenístico, su acción y su influencia representan a un tiempo mismo la ancianidad de la doctrina y la modernidad de la actitud social.

JOSÉ LUIS ROMERO.

(105) Daniel, IX, 24.

NOTAS PARA EL ESTUDIO DE LA DOCTRINA KANTIANA DEL ESTADO

Quizás ningún sector del sistema kantiano haya sido menos considerado y estudiado que aquel donde se encierra el pensamiento político de su autor. Para muchos lectores no especializados, pero curiosos y atentos a este orden de problemas, puede constituir una sorpresa el enfrentarse, no —como tal vez esperasen— con un conjunto de máximas relativas al orden de la convivencia humana y al aspecto público de la conducta, sino con una Teoría del Estado perfectamente articulada y, por cierto, la más perfectamente articulada que la historia de las ideas políticas registra.

La relativa oscuridad en que ha permanecido este aspecto de la Filosofía de Kant es achacable a causas múltiples, circunstanciales en su mayoría. De entre ellas quiero destacar una cuya eficacia sólo podrá desconocer el que ignore la íntima vinculación existente entre el pensamiento humano y la coyuntura histórica. Me refiero al hecho de ser la doctrina kantiana del Estado una teoría democrática y liberal que de ningún modo enlazaba con la práctica del Estado prusiano donde vivió y escribió el filósofo ni, en general, con las condiciones políticas de Alemania en momento alguno de su historia (1).

(1) La etapa de la Alemania republicana de Weimar representa social e institucionalmente una democracia de masas, donde ya no tenían aplicación las construcciones del individualismo kantiano.

De este modo, sus secuencias se han cumplido en forma muy indirecta y, sobre todo, a través del cultivo profesoral en el seno de los ambientes académicos. Aun dentro de esta línea, cabe señalar la curiosa particularidad de que el más amplio y logrado intento de construir una Teoría del Estado sobre supuestos kantianos —me refiero al cumplido por Kelsen y la llamada Escuela vienesa— deriva, no tanto de la doctrina política de Kant, como de las premisas metodológicas desprendidas por el neo-kantismo en otros sectores de su sistema.

Sin embargo, se descubre, como no podía menos de ocurrir, una coincidencia esencial entre las construcciones de la escuela kelseniana y la doctrina kantiana del Estado. Esta coincidencia radica en la primacía que ésta reconoce al Derecho respecto de la realidad política, al establecerlo como fundamento del Estado. Pero mientras Kant ordena todavía la realidad total dentro de una concepción unitaria del mundo que incluye y explica el Estado a partir de premisas universales, la escuela de Kelsen se extravía ya en una serie de disyunciones metodológicas que, si desde el ángulo elegido para su especulación la llevan a eliminar el Estado disolviéndolo en el Derecho, dejan por otra parte abierta la posibilidad de un Estado como realidad cruda, objeto a lo sumo de un distinto orden de consideraciones.

En todo caso, la subordinación lógica del Estado al Derecho, tal como la establece el sistema kantiano, ha sido otra de esas causas circunstanciales que influyeron en el resultado de mantener hasta cierto punto oscurecido el pensamiento político de Kant. Su Teoría del Estado no aparece formulada con substantividad sobre una dogmática propia, sino rigurosamente inserta en el conjunto de su sistema, de tal modo que el conocimiento de éste se hace inexcusable para la inteligencia de aquél. Es cierto que el cabal entendimiento de cualquier postulado político no puede lograrse nunca si no es a través de la total concepción del Universo a que corresponde; pero mientras que una fundamentación dogmática más bien detiene el proceso intelectual, poniéndole barreras que deben ser superadas si se desea alcanzar los últimos principios culturales, el sistema kantiano invita y hasta exige continuar el camino hasta las bases metafísicas y gnoseológicas de su Filosofía.

El esquema de éste —que extraigo de la edición de Vorlän-

der— ayudará a percibir la inordinación que en su arquitectura recibe la Teoría del Estado. Es el siguiente:

- I. Crítica de la Razón pura.
- II. Crítica de la Razón práctica. Crítica de la Fuerza del Juicio.
- III. Prolegómenos a toda futura Metafísica. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Metafísica de las Costumbres.
- IV. Lógica. Antropología. La Religión dentro de los límites de la simple razón.
- V. Los escritos menores de Lógica y Metafísica.
- VI. Los escritos menores de Ética y Filosofía de la Religión.
- VII. Escritos menores de Filosofía natural.
- VIII. Escritos varios y Epistolario.
- IX. La Geografía física.
- X. (Biografía de Kant por Vorländer. Comentario de Cohen a la Crítica de la Razón pura).

Dentro de esta ordenación del sistema kantiano, la Teoría del Estado se encuentra inserta en la Metafísica de las Costumbres de la siguiente manera:

- III. 1. Prolegómenos a toda Metafísica futura que haya de valer como ciencia.
2. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.
3. Metafísica de las Costumbres.

Primera parte: Fundamentos metafísicos de la teoría del Derecho. SECCIÓN PRIMERA: El Derecho privado.

SECCIÓN SEGUNDA: El Derecho público:

- a) El Derecho político.
- b) El Derecho internacional.
- c) El Derecho cosmopolítico.

Segunda parte: Fundamentos metafísicos de la Teoría de la Virtud.

Estrictamente hablando, la Teoría del Estado está contenida en el apartado que se destina al Derecho político o Derecho del Estado (*Staatsrecht*) en la sección segunda (Derecho público, *öffentliches Recht*) de la Teoría del Derecho (*Rechtslehre*), expuesta en sus principios metafísicos.

Dentro del edificio armónico de la Filosofía kantiana encuentran, pues, su lugar adecuado, y una íntima trabazón, las

concepciones políticas del racionalismo individualista. Todas esas doctrinas proceden de un desarrollo independiente (por más que se encuentren ligadas en forma subterránea —digámoslo así—, a los demás aspectos de la cultura, al resto de las concepciones vigentes durante la Modernidad) y habían sido elaboradas ya, cuando las recogió Kant, por una larga e ilustre serie de escritores políticos, a cuyos conceptos apenas si nuestro autor añade cosa propia. Su editor y comentarista meritorio, Vorländer, al resumir el Derecho político, nos dice que Kant repite de nuevo la descripción del tránsito del estado de naturaleza al de derecho, siguiendo luego “la conocida teoría de los tres poderes, tomada de los filósofos anglo-franceses del Estado, de cuyos poderes el legislativo o Soberanía es atribuído a la voluntad reunida del pueblo”; y que “el Estado es constituído, como en Rousseau, por el contrato originario”. El propio Kant cita expresamente en su obra al pensador ginebrino.

Conviene advertir que la influencia de Rousseau sobre Kant no se limita al terreno político; es infinitamente mayor de lo que suele creerse, y un estudio especial mostraría cuántas ideas-clave han pasado al lenguaje seco, prolijo, sistematizado y técnico del profesor prusiano desde la prosa literaria y sentimental del pre-romántico Juan Jacobo. Por lo demás, nunca regateó Kant el reconocimiento de este gran influjo. “Hubo un tiempo —dice en uno de sus trabajos (2)— en que yo creía que todo esto —se refiere a la mera inteligencia— podía constituir el honor de la Humanidad; y despreciaba al pueblo ignorante. Rousseau me sacó de mi error. Esa ilusoria superioridad se desvaneció; aprendí a honrar a los hombres, y me encontraría más inútil que el promedio de los obreros si no creyera que este tema de estudio puede dar a todos los demás un valor consistente en esto: hacer que se destaque el derecho de la humanidad”. Y en otro pasaje: “Rousseau es el Newton de la moral” porque ha descubierto la idea de la dignidad específicamente moral del hombre, equivalente en todos, y ha comprendido “que la mayor vocación del hombre es buscar lo que debe ser para ser un hombre”.

No ha de extrañar, dadas las condiciones políticas prácticas

(2) *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des schönen und Erhabenen*, Notas a las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime.

del Estado prusiano dentro de la situación cultural de conjunto en el mundo de entonces, que Kant se redujera a recoger y ordenar los principios políticos nacidos en otros climas. Sabido es que, al comienzo, saludó con alborozo a la Revolución Francesa. “La revolución de un pueblo muy espiritual, que observamos hoy, puede triunfar o experimentar un fracaso, pero no puede dejar de incitar en las almas de todos los observadores una simpatía participante y deseos que se elevan hasta el entusiasmo, y se expresan a pesar del peligro; su causa es la vocación moral del género humano. . . . Un fenómeno de esta especie no se olvidará jamás en la historia de la humanidad, porque ha demostrado la capacidad y la vocación de la naturaleza humana de perfeccionarse, en una medida que ningún político hubiera podido deducir de cuanto tuviera lugar antes; este acontecimiento une la naturaleza y la libertad según los principios del derecho inmanente al género humano” (3).

Por otra parte, la doctrina kantiana del Estado transparente de continuo, a pesar de su rigurosa sistemática, los motivos de su tiempo con entera claridad. Y ello, no sólo en el juego de prudencias, de precauciones, en el tono reticente con que a menudo aborda ciertos temas candentes, sino también, y sobre todo, en la forma como adquieren proyección teórica las cuestiones vivas de su actualidad —digamos, por caso, el regicidio previo juicio y sentencia, de manera análoga a cómo la literatura política de los monarcómanos y de sus contradictores reflejara en su día acontecimientos contemporáneos—. A veces, la realidad inmediata (véase, por ejemplo, entre muchos otros posibles, la cuestión de los órdenes privilegiados en la sociedad) le induce a descomponer la especulación, deduciendo de la pura construcción racional un segundo plano, pragmático, destinado a lograr una composición entre la doctrina y los hechos. . . .

Pero el verdadero y excepcional valor de la Teoría política de Kant no está en su creación originaria, ni tampoco en sus repercusiones prácticas. La misma situación que impediría aquélla, eliminaría también éstas. Su verdadero y excepcional valor consiste en haber incluido la dogmática política de su época en la totalidad de un sistema, reduciendo con él a una pura arquitectura la concepción cultural del racionalismo in-

(3) *Streit der Fakultäten*, La Disputa de las Facultades.

dividualista, de manera que aparezcan a la vista las conexiones y el conjunto mismo de la visión del mundo a que responde.

Esto significa, ni más ni menos, llevar a un punto de perfección a todo un giro de la cultura: el que se abre con el Renacimiento y se cierra, precisamente, con la Revolución Francesa y la filosofía kantiana. Tras ésta, los nuevos desarrollos de la misma línea de ideas, cuando no significan caminos de transición hacia el nuevo período (Fichte, kantiano en sus comienzos, representa esa transición en forma excelente), se dirigirán a la erección de monumentos de carácter bizantino, tales como la antes aludida Filosofía de Kelsen, estimulantes sin duda y útiles en la general economía del saber humano, pero —en el fondo— culturalmente infecundos.

FRANCISCO AYALA

NUEVAS APUNTACIONES SOBRE LAS FORMAS DEL CONOCIMIENTO EN PLATÓN

LA OPINIÓN

La opinión ha quedado definida (Rep. V, 477b. y subs.) como facultad intermedia entre dos extremos: la pura inteligencia y la ignorancia absoluta. Como tal facultad le corresponde también un objeto intermedio que se sitúa entre el ser y la nada. Su rol es aprehender las cosas que fluctúan entre esos dos extremos.

En la *República*, Platón hace referencia a la opinión en una acepción única; es la simple opinión, sin distinción de grados ni de formas. Está, como ha dicho J. Souilhé, "reservada al conocimiento de cierta categoría de objetos y a ciertos modos de conocimiento" (1). Pero este sentido especial, tórnase más complejo en los otros diálogos.

Opinar es juzgar. Toda opinión es una aserción, un juicio que se funda sobre razones probables, es decir, que se rige por la apariencia. "La opinión no es otra cosa que la facultad que nos hace capaz de juzgar por la apariencia" (Rep. V, 477e). El resultado de este acto es un juicio, que no puede dar razón de sí mismo. Cuando la opinión es verdadera, ocupa el lugar medio entre la ciencia y la ignorancia. No es la ciencia,

(1) J. SOUILHÉ, *La Notion platonicienne d'intermédiaire dans la Philosophie des dialogues*, Paris, 1919, pág. 102.

porque el conocimiento científico es un conocimiento perfecto que se funda necesariamente en una razón suficiente; además la ciencia va acompañada siempre de una demostración verdadera. No es tampoco la ignorancia, pues lo que participa de la verdad no puede llamarse ignorancia. Frente a la ciencia es un conocimiento incompleto; puede persuadir pero no demostrar. (Banq. 202a, Tim. 51e).

La opinión es el resultante de "un discurso que el alma tiene consigo misma acerca de los objetos que examina"; sería como el diálogo interior de alguien que, no conociendo muy bien las cosas de que se ocupa, pasara de la afirmación a la negación alternativamente, hasta detenerse en uno de estos términos. Al acto de juzgar llámale Platón "discurrir"; al discurso expresado —resultante de ese acto— "opinión" (conclusión del pensamiento) (Sof. 264a. Teet. 189E. 190a).

Hay que distinguir el "acto de pensar", de la "opinión" misma. El primero —acto de pensar— es el movimiento que el alma realiza en torno de los objetos que considera. Es la vacilación misma de una incesante duda que la lleva tan pronto a la afirmación como a la negación. La "opinión", en cambio, es el término de ese movimiento; es la detención, sea en la afirmación sea en la negación, de aquella marcha oscilante. Es el pronunciamiento final del alma; el juicio silencioso, que tanto puede ser verdadero como falso (Sof. 263e, 264a).

Esta forma de juicio no sería otra que el juicio virtual de E. Goblot, por reducirse a un acto del sujeto individual "mi juicio" —juicio en que la aserción subsiste, puesto que es la esencia misma del juicio— pero faltándole la creencia, porque "relativamente a esta aserción, yo dudo, o también tengo por verdadera la aserción contraria" (1).

Lo que mueve al alma a mantener ese discurso silencioso consigo misma, es la falacia y la contradicción de los sentidos que la obligan a reflexionar. El alma, perpleja ante esas contradicciones, se ve obligada a pedir intervención al entendimiento y a la reflexión, para que establezcan si cada uno de esos testimonios se refiere a una sola cosa o a dos. La inteligencia, por el contrario, no cae en las contradicciones de los sentidos, sino que, con su poder discriminativo, considera por

(1) E. GOBLOT, *Tratado de Lógica*, Buenos Aires, 1929, págs. 78-79.

separado cada objeto, cada propiedad, sin incurrir en las contradicciones, de la vista por ejemplo, que percibe lo grande y lo pequeño confundidos. Contempla cada una de estas propiedades como distintas las unas de las otras e inquiera acerca de lo que es, en este caso, la pequeñez y qué es lo grande, independientemente el uno del otro. De la misma manera que se distingue lo inteligible de lo sensible.

Estas búsquedas que el entendimiento realiza, la llevan a preguntarse qué es la unidad en sí misma; siendo, pues, la percepción relativa a la unidad la que impulsa el alma hacia la unidad incorporeal y suprasensible, “hacia la contemplación del ser” (Rep. VII, 523-525a).

Cada órgano percibe su objeto específico y le es extraño lo que otro percibe. Así lo percibido por la vista no lo es por el oído, y otro tanto pasa con los sentidos restantes. Cada uno aprehende directa y únicamente su objeto, y se halla aprisionado dentro de sus propios límites sin poder escapar a ellos.

Pero si el pensamiento concibe algo común a dos percepciones, no es por ninguno de los órganos en particular que lo ha alcanzado. No hay un órgano que pueda conocer las cualidades comunes a todos los objetos que llamamos ser y no-ser, lo semejante y lo desemejante, la identidad y la diferencia, la unidad y los números, sino que es el alma la que examina de inmediato y por sí misma acerca de todo ello. Es común al hombre y a los animales la capacidad de recibir impresiones que van del mundo exterior hacia el alma (Fil. 33d), pero es el razonamiento quien relaciona estas impresiones con el ser y lo útil mediante la prolongada y tenaz labor del alma (Teet. 184c, 186c).

La opinión —sea verdadera o falsa— es algo que se da en nosotros como resultado final del discurso. El alma afirma o niega, equivocada o con razón (Fil. 37a, c; 39a. Sof. 263d, 264a, b; Teet. 187b). Lo que constituye el punto de partida de la opinión es la sensación; pero ordinariamente nace de un trabajo conjunto de la sensación y la memoria (Fil. 38b). Aun siendo verdadera la opinión difiere de la ciencia y la intelección. Es un juicio, pero nunca un juicio científico, pues éstos sólo pueden ser necesariamente verdaderos.

La falsedad, en cambio, no priva a la opinión de su condición de tal. La afirmación y la negación pueden no estar acompañadas de una razón suficiente: “el que se forma una opinión, tenga ésta fundamento o no, no deja por eso de formarse una opinión” (Fil. 37c). Un juicio, aun no justificándose a sí mismo, permanece siendo una opinión (Banq. 202a).

Distingue Platón dos clases de opiniones: unas móviles y fugitivas, incapaces de sostenerse a sí mismas; quien las posee se asemeja a esas estatuas de Dédalo que, cuando no están fijadas por medio de un resorte, no saben mantenerse firmes y escapan como un esclavo que huye. Otro tanto ocurre con las opiniones, que son por sí mismas poco estables cuando no se las fija mediante un razonamiento (Men. 97d; e; 98a).

Junto a esta clase de opinión hay otra que no sólo es capaz de sostenerse a sí misma sino de imponerse: es la opinión recta acompañada de razonamiento. Se suma a la mera probabilidad de la opinión, una serie de razones que le confieren un alto grado de validez, y que ha llevado a algunos intérpretes de Platón a asimilarla a la ciencia.

Esta relación de la opinión recta con la ciencia ha sido contemplada con criterios muy diversos. Para Souilhé la opinión recta viene a ser una aliada de la ciencia ⁽¹⁾. Brochard, en cambio, sostiene que puede ser “un equivalente, un sustituto, una especie de mal menor con el que hay que saber contentarse”, dado que el espíritu humano no podría alcanzar el ideal de ciencia, demasiado elevado, que concibiera Platón ⁽²⁾. El mismo Zeller llega a identificarla con la ciencia ⁽³⁾. Tales afirmaciones significan una supervalorización de la opinión recta, conferirle mayor valor del que posee. Si bien la opinión recta acompañada de razonamiento es una de las formas más altas del conocimiento, y que más se aproxima a la ciencia, ello no implica que sea la ciencia misma. Todo el contenido del *Teetetes* tiende a probar precisamente esta deli-

(1) J. SOUILHÉ, *Obr. cit.*, 87.

(2) B. BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires, 1940; cap. *Los Mitos en la filosofía de Platón*, págs. 31-33.

(3) La opinión de E. Zeller ha sido tomada de SOUILHÉ, *Obr. cit.*, pág. 90.

mitación; así al finalizar el diálogo queda dicho que “es pura necesidad venir a afirmarnos, a nosotros que buscamos la ciencia, que es la opinión recta con ciencia de la diferencia o de lo que se quiera. Así, la ciencia no sería ni la sensación, ni la opinión verdadera, ni la razón que vendría por añadidura a acompañar a esta opinión verdadera” (Teet. 210a, b).

No es que Platón niegue valor a la opinión recta al colocarla fuera de la ciencia, sino que la limita a su condición de intermediaria que expresa la naturaleza del mundo sensible y una verdad válida en su esfera ⁽¹⁾.

En opinión de Souilhé, lo que ha hecho creer en la identificación de ciencia y opinión, es la exaltación que de ésta hace Platón en el *Político*, casi al igual de la ciencia. Pero la “doxa” del *Político*, como la de la *República* (L. IV, 430a), es algo que viene impuesto desde afuera, y por lo tanto “carece de ese carácter personal e íntimo que Platón proclama para la ciencia” ⁽²⁾.

La opinión verdadera (Men. 97b) produce los mismos resultados que la ciencia en cuanto a la justeza de la acción, y no es menos útil desde el punto de vista práctico. No es inferior a la ciencia y hasta puede ser su equivalente si se trata de “una ciencia” —la virtud u otra cualquiera— pero no de “la ciencia”.

Así toda la demostración del *Menón* tiende a probar que la virtud —producto de la opinión recta— no es la ciencia. Si fuese la ciencia podría ser enseñada. Pero “la virtud no es un don de la naturaleza ni el efecto de una enseñanza; aquellos que la poseen la han recibido por un favor divino sin la intervención de la inteligencia” (Men. 99e, 100a). Es por eso que los gobernantes que manejan felizmente los asuntos de estado se encuentran con respecto a la ciencia como los profetas y los adivinos que enuncian a menudo la verdad sin conocer las verdades a que alude (Men. 99c, d).

La opinión verdadera se basa en una conjetura exacta, de la que no puede dar razón, porque no es más que un pro-

(1) Respecto al valor de la opinión, N. ABBAGNANO (*Le sorgenti irrazionali del Pensiero*, Génova, 1923, pág. 4), sostiene que ésta expresa la naturaleza de su objeto y que es tan cierta y verdadera como opinión como el conocimiento mismo, en cuanto conocimiento.

(2) J. SOUILHÉ, *Obr. cit.*, págs. 90-92.

ducto del azar. Encuentra la verdad pero no sabría justificarla. Carece de la fuerza demostrativa de la ciencia, que siempre da razón de su objeto, y no puede por lo tanto ser objeto de enseñanza (Men. 97a, b). Es un don divino que se establece en las almas como una opinión realmente verdadera y firme (Polít. 309c). Es una forma de delirio, como lo es el amor; pero tampoco podría ser equiparado a éste, aun siendo ambos intermediarios.

Hay entre estos dos intermediarios una fundamental diferencia de naturaleza muy bien señalada por Robin. En tanto que el amor aparece como un sucedáneo de la dialéctica —pues es el medio, para el alma, de operar ese pasaje de lo sensible a lo inteligible que es la razón de ser de la dialéctica— la opinión es una especie de intermediario fijo. El amor puede unir los dos extremos conciliándolos; su naturaleza es transitiva. La opinión en cambio no puede operar ese pasaje, no alcanza jamás lo real verdadero, pues dejaría de ser ella misma ⁽¹⁾, es decir, el intermediario entre la ciencia y la ignorancia.

Vemos (Men. 98a) que si la opinión recta es encadenada —como en el ejemplo dado por Platón de las estatuas de Dédalo— por un razonamiento de causalidad, de inestables que eran tórnanse estables. Mas la opinión recta no progresa por sí misma; necesita que el lazo que habrá de fijarla le llegue de la ciencia. Pero una vez así estabilizada, la opinión verdadera no es más que ella misma, sino que se ha convertido en una ciencia, pues ésta, “a diferencia de la opinión verdadera, en un encadenamiento” (Men. 98a). En la determinación de este enlace reside el carácter por el que la “episteme” se distingue de la “opinión” ⁽²⁾. Tampoco la ciencia —que es un término absoluto— admite que se la divida en verdadera y falsa como ocurre con la opinión. Si se la identifica con la ciencia, no es más posible hablar de opinión recta y opinión falsa ⁽³⁾.

Lo que Platón trata de establecer es, en opinión de Diès, el paso metódico de la opinión recta a una ciencia, y no de

(1) L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'Amour*, Paris, 1933, páginas 202-205.

(2) E. GRASSI, *Il problema della metafisica platonica*, Bari, 1932, pág. 167.

(3) J. SOUILHÉ, *Obr. cit.*, 83.

definir la ciencia por la opinión recta más o menos modificada. “En el *Menon*, el paso se hace de nociones matemáticas verdaderas, pero inconscientes de su existencia y más inconsciente aun de las razones que las fundan, a proposiciones científicas, a un teorema particular de esta ciencia matemática que, por alto que esté por encima de *las ciencias*, no es más que *una* ciencia todavía y de ningún modo *la* ciencia” (1).

Hay todavía otro carácter diferencial entre la ciencia y la opinión recta: mientras la ciencia tiene por objeto el conocimiento de las realidades eternas e inmutables, la opinión se dirige al conocimiento del mundo sensible. La identificación de estas dos formas del conocimiento significaría suprimir la realidad del mundo sensible.

“Que la opinión verdadera y la ciencia son cosas diferentes —afirma Sócrates— es más que una conjetura. Si hay algunas cosas que creo saber, ésta sería colocada entre ellas en el primer rango” (Men. 98b).

EL RAZONAMIENTO DISCURSIVO

El razonamiento discursivo (*Dianoía*) es el acto mismo de pensar; el discurso silencioso que el alma mantiene consigo misma (Sof. 263e, 264a; Teet. 180e, 190a). Pero este sentido general que aparece en los citados diálogos, queda delimitado a una esfera muy especial en los libros VI y VII de la *República*, donde aparece como una forma intermedia entre la opinión y la ciencia, comportando más claridad que la primera y más oscuridad que la segunda y que correspondería a las cosas matemáticas (Rep. VII, 533d).

Para la determinación de esta forma es preciso pues considerar ante todo el valor de las matemáticas en el sistema platónico. Basta citar el ejemplo del *Menón*, donde se propone resolver el problema de la virtud, no ya por el procedimiento socrático de la discusión, sino por el método que emplean los geómetras: el análisis (2).

(1) A. DIÈS, *Autour de Platon*, Paris, 1927, págs. 468-469.

(2) E. BREIER, *Histoire de la Philosophie*, Paris, 1928, t. I, págs. 111-112.

Tomando en cuenta la importancia asignada por Platón a esta ciencia, algunos comentaristas han llegado a equiparar la matemática a la dialéctica, no viendo en su filosofía más que una filosofía de tipo matemático ⁽¹⁾. Pero ya veremos al considerar este aspecto que en Platón siempre predomina el metafísico sobre el matemático.

Según Aristóteles, los objetos o cosas matemáticas son para Platón intermediarias entre las ideas y las cosas del mundo sensible (Metaxu). Además de lo inteligible y lo sensible existen cosas que difieren de los objetos sensibles en cuanto son eternos e inmóviles, y a su vez son distintos de las ideas —realidad una, individual y singular— en cuanto son una pluralidad de ejemplares semejantes (infinitos triángulos, infinitos círculos, etc.). Otro carácter peculiar de esas cosas es su trascendencia, pues el número es colocado fuera de las cosas sensibles, a diferencia de los pitagóricos para quienes los números son la esencia misma de las cosas. Corresponde así a estos objetos el lugar intermedio entre lo inteligible y lo sensible (Aristóteles, *Metaf.* I, 6, 987b), constituyendo una tercera forma de ser entre las ideas —junto a las que se deben colocar el número ideal, la figura ideal— y las cosas del mundo fenoménico que incluyen los números y las figuras concretas.

Lo que antecede correspondería —de acuerdo al testimonio de Aristóteles—, a la enseñanza oral de su maestro. Pero los mismos diálogos suministran materia suficiente para un conocimiento directo; así en el libro VII de la *República* (L. VII, 525d) al hacer referencia a la aritmética, distingue dos especies de números: números en sí mismos —que no son otros que los números matemáticos— y los que representan objetos visibles y palpables (números y figuras concretas) “de los que se sirven los mercaderes para sus compras y sus ventas” (Rep. VII, 525c). Pero al margen de estos números —que caen bajo los sentidos— existen los números en forma más pura, en sí mismos, que son captados por el pensamiento y que constituirían el punto de partida para llegar a la esencia

(1) A. COURNOT, *Considerations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Paris, 1934, t. I, pág. 27; L. BRUNSCHVIG, *Les étapes de la Philosophie Mathématique*, Paris, 1912, pág. 44 y sigs.; E. MEYERSON, *De l'explication dans les Sciences*, Paris, 1927, pág. 133.

misma de los números, al número ideal que posee la “individualidad y la singularidad de la Idea”.

Otro tanto ocurre con respecto a las figuras. Distínguese en la geometría una forma elevada, más pura, que tiene por objeto aquello que permanece sustraído a todo devenir, de una forma inferior (práctica) que tiene por objeto las medidas sensibles. Quienes la cultivan hablan en “términos ridículos y mezquinos, porque es siempre como prácticos y con vistas a la práctica que se expresan: hablan de cuadrar, construir sobre una línea dada” (Rep. VII, 527a). Son las medidas sensibles de que se valen los agrimensores y arquitectos. El arte de medir y de calcular que les es propio, no es lo mismo que la geometría y el cálculo de los filósofos; hay que distinguir dos aritméticas y dos geometrías: una vulgar y otra filosófica (Fil. 56e-57d).

La misma relación existe con respecto al movimiento. Hay un número, una figura y un movimiento verdadero, que sólo se muestra al ojo de la inteligencia. “Esas constelaciones variadas del firmamento están bordadas de una materia visible. De ese modo, aunque sea —hay que reconocerlo— lo más bello y más exacto en este orden, son muy inferiores a las constelaciones verdaderas y a esos movimientos de acuerdo a los cuales la verdadera rapidez y la verdadera lentitud, según el verdadero número y en todas las verdaderas figuras, se mueven en relación las unas con las otras, y mueven al mismo tiempo lo que está en ellas, y son cosas perceptibles por la razón y la inteligencia y no por la vista” (Rep. VII, 529d).

Sobre este aspecto de la matemática —objeto y razonamiento— G. Milhaud ha dado una interpretación que nos parece importante considerar, según la cual no sólo la idea matemática no difiere esencialmente de la idea pura ⁽¹⁾, sino que la dialéctica es asimilada a la “dianoia”. Pero veamos ante todo qué entiende por “idea platónica”.

A su ver, Platón indica las propiedades de la idea —no es la noción general sino por lo contrario lo acabado, lo perfecto, lo puro, lo absoluto ⁽²⁾; no es la imagen debilitada de lo sensible sino precisamente el modelo. Es más: es la razón de

(1) G. MILHAUD, *Les Philosophes Géometres de la Grèce*, Paris, 1934, pág. 244.

(2) G. MILHAUD, *Les Philosophes*, etc., pág. 260 y sigs.

ser de las cosas. “Es principio de esencia, de existencia; es fuente de ser” —sin justificar lo suficientemente su existencia como algo radicalmente distinto a la idea general; de ahí que Aristóteles llame incomprensible a la idea platónica.

Milhaud sostiene que el argumento que hubiese podido hallar Platón en apoyo de la teoría de las ideas es el ejemplo de las ideas matemáticas, porque tampoco ellas son residuos de la percepción, no pudiendo provenir la pureza que las caracteriza del mundo material en el que todo es imperfecto y variable. Aun razonando sobre figuras materiales, el geómetra sólo considera seres de pensamiento puro ⁽¹⁾. El objeto matemático no puede ser definido por la enumeración de sus elementos; no basta una actitud pasiva, es preciso “una especie de creación intelectual”.

En cuanto a la naturaleza de las Ideas, sin rechazar en absoluto aquella concepción que hacía de las ideas pensamientos de Dios, Milhaud ve en las Ideas “pensamientos que formularía una especie de razón universal, o más simplemente aun, verdades inmutables”, terminando por afirmar que “el ser de las ideas es de la misma naturaleza que el ser de las verdades y de las esencias matemáticas” ⁽²⁾, y que si bien no se halla explícito, constituye el fundamento de la argumentación platónica.

Toda concepción trascendente de las ideas debe explicar “en qué y cómo están fuera de las cosas sensibles” y, en opinión suya, la mejor manera de hacer comprender esa transcendencia es pensar en las nociones geométricas. En este sentido Aristóteles vendría a confirmar la tesis de Milhaud —en cuanto al carácter trascendente de las ideas matemáticas— al afirmar que Platón situaba las ideas matemáticas más allá de las cosas sensibles. Pero Aristóteles agrega que esas esencias eran para Platón intermediarias entre el mundo de las ideas y el mundo sensible que, por lo mismo, está en oposición a lo sustentado por Milhaud.

Con respecto a la “dianoia”, Milhaud la asimila a la dialéctica. No está de acuerdo con los que sostienen que por sobre la “doxa” se halla el conocimiento matemático y por cima de éste el conocimiento de las ideas. Rechaza el carácter de

(1) MILHAUD, *Les Philosophes*, etc., pág. 254.

(2) MILHAUD, *Les Philosophes*, etc., pág. 267.

intermediario que se asigna a la “dianoia” (Rep. VI, 511d). La ciencia de lo inteligible presenta, según él, dos aspectos más que dos dominios distintos ⁽¹⁾, no existiendo entre la “dianoia” (pensamiento discursivo) y la razón (noesis) una diferencia esencial.

Por la “dianoia” el pensamiento se vale de los símbolos sensibles pero nada más que como auxiliares, pues el rigor y la claridad del pensamiento provienen del objeto contemplado por el alma. En la “noesis”, en cambio, quedan eliminados los símbolos. En tanto que por la “dianoia” se desciende de las hipótesis a las conclusiones, por la “noesis” se pasa de la hipótesis al principio para descender luego a la última conclusión. Lo que tienen de esencial y de común estas dos formas de conocimiento, que constituyen la ciencia para Platón, es “por una parte la inteligibilidad que se acompaña de necesidad y de rigor lógico, y por otra es la iniciativa creadora del alma. La ciencia fundada sobre la “doxa” carece en absoluto de la una y de la otra” ⁽²⁾.

Por otra parte, para Milhaud —que no reconoce diferencia de naturaleza entre las ideas y las esencias matemáticas— el conocimiento razonado no es más que uno de los elementos del conocimiento matemático que la “noesis” completa prometiendo alcanzar, sin salir del pensamiento matemático mismo, un principio supremo” ⁽³⁾. Para justificar la aplicación del término sustancia a nociones o verdades científicas, Milhaud sostiene que en el lenguaje de Platón la “esencia” expresa “todos los matices del ser, desde el de una esencia absoluta hasta la noción más vaga y general de la existencia” ⁽⁴⁾. Y que nada nos obliga a colocar en la esencia “alguna misteriosa cualidad metafísica que sea incompatible con las esencias que contempla el matemático” ⁽⁵⁾. No existiendo pues una diferencia irreductible entre la idea y la esencia matemática, ésta queda asimilada a la idea del mismo modo que la dialéctica a la “dianoia”, invalidando así el carácter intermediario de esta última.

Pero el rol de intermediario asignado por Platón a la

(1) MILHAUD, *Les Philosophes*, etc., pág. 242.

(2) MILHAUD, *Les Philosophes*, etc., págs. 244-245.

(3) MILHAUD, *Les Philosophes*, etc., pág. 276.

(4) MILHAUD, *Les Philosophes*, etc., pág. 288.

(5) MILHAUD, *Les Philosophes*, etc., pág. 283.

“dianoia” en los libros VI y VII de la *República* es tan evidente, que la interpretación de Milhaud no parece ser exacta. Platón define a la “dianoia” como el pensamiento o conocimiento discursivo intermediario entre la Inteligencia y la opinión (Rep. VI, 511d, VII, 533d-534a). Difiere de la opinión, porque el objeto de su conocimiento no es lo que está sometido al cambio ni a la corrupción, es lo inteligible (Rep. VI, 511a, VII, 534a), y de la Inteligencia porque a pesar de franquear el mundo fenoménico no puede abandonar las hipótesis en que se apoya para alcanzar el principio (Rep. VI, 511a, VII, 533c). Es un conocimiento más claro que la opinión y más oscuro que el que se alcanza por la ciencia dialéctica (Rep. VI, 511c, VII, 533d).

Platón insiste sobre esta diferencia radical entre la dialéctica —conocimiento claro y perfecto— y la “dianoia”. La dialéctica ocupa el puesto más alto entre las ciencias (Fil. 58a) por ser el conocimiento más riguroso, el más exacto, el más puro y sin mezcla, tal como el objeto a que se aplica que es el Ser. Es la ciencia que conoce todas las ciencias: “el conocimiento más verdadero, sin comparación, es el que tiene por objeto el Ser, lo que existe realmente y cuya naturaleza es siempre idéntica a sí misma” (Fil. id.). Frente a la dialéctica el conocimiento razonado es todavía imperfecto; se aproxima al ser sin conocerlo en su plenitud total, pues el conocimiento que de él tiene se asemeja a un sueño. No es un saber en sentido riguroso ya que no puede dar razón de su objeto (Rep. VII, 533b, c).

La “dianoia” prepara el camino a la dialéctica, de ahí la importancia otorgada por Platón a las matemáticas como ciencias conductoras: “ciencias que conducen naturalmente a la pura inteligencia” (Rep. VII, 523a). La “dianoia” está en el camino de lo inteligible absoluto que nunca habrá de alcanzar porque su capacidad cognoscitiva no va más allá de la noción general. Siempre en ese dominio —por debajo del principio— realiza el paso lógico de una idea a otra hasta llegar a sus propios límites. Entonces todo ese proceso “es coronado por la “noesis”, acto simple e inmediato en el que consiste la intuición racional, esto es, la contemplación de lo inteligible” (1).

La necesidad que rige a la “dianoia” es puramente lógica;

(1) A. PASTORE, *Sillogismo e Proporzione*, Turin, 1910, pág. ...

le basta con que no haya contradicción entre el punto de partida y la conclusión a que llega ⁽¹⁾. Según Gomperz, cuando se observa que las matemáticas se elevan de las figuras particulares a las figuras en sí —cuadrado y diámetro particular al cuadrado y diámetro en sí— como ese término (lo en sí) designa en Platón la Idea, no aparece muy claro en qué serían inferiores estas ideas (figuras en sí) de la Idea. Pero la diferencia reside en que el matemático “se ocupa de conceptos que no conducen a elementos simples, mientras esta operación es justamente la tarea esencial de la dialéctica” ⁽²⁾.

J. Rodier, en su agudo y preciso trabajo sobre la dialéctica y la matemática en Platón, después de analizar las dos métricas del *Político* y la generación de las Ideas del *Filebo*, llega a la conclusión que los conceptos matemáticos son, como las ideas, engendrados por la mezcla de lo limitado y de lo infinito; y que es precisamente aquí donde hay que buscar la diferencia.

En efecto, la generación de los conceptos matemáticos es una generación sin finalidad, es decir, de puras posibilidades —no de realidades— pues el Bien no desempeña en ellas ningún rol ⁽³⁾. Es esta ausencia de finalidad lo que las incapacita para alcanzar lo real ⁽⁴⁾. Así, aun cuando la demostración matemática es necesaria, su punto de partida es la definición de una posibilidad, sin que le interese si esta posibilidad corresponde o no a algo real.

Impropio parecele a Platón el nombre de ciencias aplicado a las matemáticas, y que deberían llevar otro nombre que designara el término medio entre la oscura opinión y la evidencia de la ciencia (Rep. VII, 533d). Cuando alude a ellas en el *Banquete* (211c) las denomina con la expresión de “bellas ciencias”. Pues sólo es “ciencia” aquella capaz de llegar a los verdaderos principios, y espíritu dialéctico el que puede alcanzar una visión de conjunto y elevarse por la fuerza de la verdad —sin ayuda de los sentidos— hasta el ser mismo (Rep. VII, 537c, d).

(1) L. ROBIN, *Platon*, Paris, 1935, pág. 85.

(2) T. GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce*. trad. A. Reymond, Paris, 1905, t. II, págs. 504-505.

(3) I. RODIER, *Études de Philosophie Grecque*, Paris, 1926; cap. *Les mathématiques et la dialectique*, págs. 42-43.

(4) RODIER, *Études de Philosophie, etc.*, cap. *Sur l'évolution de la dialectique de Platon*, pág. 67.

LA CIENCIA

Señala Aristóteles (Met. I, 6, 987a) que Platón permaneció fiel a las doctrinas de Heráclito según las cuales no puede haber ciencia verdadera de las cosas sensibles, porque éstas se hallan en un flujo perpetuo. Ya se ha visto que este conocimiento corresponde en Platón al dominio de la opinión, distinto del conocimiento de los inteligibles que constituyen el verdadero objeto de la ciencia (1).

Todo lo que ha tenido comienzo es visible y tangible, tiene un cuerpo; “todas las cosas de esta especie son sensibles y todo lo que es sensible y captado por la opinión y la sensación está evidentemente sometido al devenir y al nacimiento”. Todo conocimiento que se relaciona con el mundo sensible, con las imágenes de las esencias inteligibles —que son las Ideas— no dará más que opiniones inestables, no proporcionará un conocimiento científico sino un conocimiento verosímil, probable; conocimiento que tan pronto es verdadero como falso (Tim. 28b, c; 29b, c).

Existe una realidad inmutable, eterna, pura, que no sufre ninguna transformación, que no es perceptible por la vista ni por ningún otro sentido, sino que es objeto de la contemplación intelectual. Existe una segunda realidad semejante a la primera que es conocida por los sentidos; nace, está en constante movimiento, aparece para desaparecer en seguida, deviene y se transforma sin cesar; pertenece a la representación que aprehende lo particular (Tim. 52a).

Todo lo relativo al razonamiento de lo que no son los seres eternos no da más que opiniones verosímiles acerca del devenir (Tim. 59c, d). De los objetos de la naturaleza y del universo, de lo que deviene y ha devenido, de lo que no existe de un modo estable no se pueden tener conocimientos sólidos sino meras opiniones. La verdad pura no se encuentra en ese orden de cosas (Fil. 59b, c).

(1) A. RIVAUD, *Le problème du Devenir et la Notion de la Matière dans la Philosophie Grecque*, Paris, 1906, pág. 277

Todo saber que provenga del conocimiento sensible no podrá ser objeto de ciencia, pues lo sensible no es sino “confusión y alteridad” (1). De ahí que Robin y otros comentaristas hayan considerado la física de Platón —fundamentalmente la física del *Timeo*— no como una ciencia verdadera sino como un juego de puras conjeturas (2), un esfuerzo para reproducir en forma sensible el mundo de la idea, pero que no posee fuerza demostrativa (3).

Esta inestabilidad del mundo sensible, y la necesidad de una ciencia rigurosa, llevaron a Platón a crear un mundo trascendente donde fuese posible la verdadera ciencia. Por otra parte el mundo fenoménico no podía ser negado en forma radical —tal como lo hicieran Parménides y su escuela— sino que por el contrario la creencia en el cambio universal y la necesidad de explicarlo, dió lugar, en Platón, a una forma de relativismo científico.

En sentido riguroso no puede haber ciencia de lo que cambia. Donde no hay permanencia no hay ciencia posible. No se puede atribuir el ser a un objeto inconstante, a lo que no permanece en el mismo estado —perseverar en un mismo estado significa poseer determinación y la posibilidad de su conocimiento— “¿Cómo puedes atribuir el ser a lo que no está jamás en el mismo estado?” Cambiar, moverse, implica perder la propia forma, dejar de ser uno mismo para ser otro; “por otra parte no podría ser conocido por nadie: al acercarse quien pretendiera conocerlo tornaría-se otro y diferente, de tal modo que no se podría saber qué es y cuál es su estado. Es evidente que ningún conocimiento conoce el objeto a que se aplica si no tiene un estado determinado” (Crat. 439-440). De ahí que el conocimiento científico sea el conocimiento de los seres eternos, inmutables e idénticos a sí mismos; de las formas inteligibles e incorpóreas: “la esencia sin color, sin forma, impalpable” (Fedr. 247c) objetos de la pura intelección. Las cualidades que las distingue: “pureza”, “estabilidad” y “verdad” no se dan sino en aquello que persevera en su mis-

(1) L. ROBIN, *La Physique dans la Philosophie de Platon*, París, 1919, pág. 59.

(2) Platón mismo advierte (Tim. 29d) que no es más que un relato verosímil.

(3) L. ROBIN, *La Physique*, etc., págs. 79-80.

mo estado (Fil. 59c). Constantemente se afirma (Fil. 58a; Rep. V, 477b; Crat. 386d; Tim. 28a, b; Fedr. 247c, d, e) que la ciencia tiene por objeto el conocimiento del ser, que es lo que existe realmente y cuya naturaleza es idéntica a sí misma.

Hay entre los objetos del conocimiento y el conocimiento mismo una adecuación perfecta ⁽¹⁾. El alma participa al mismo tiempo de lo sensible y de lo inteligible, según que entre en contacto con lo que posee una sustancia divisible o con lo que posee una sustancia indivisible. Cuando el alma entra en contacto con lo sensible (círculo de lo otro) se forman opiniones que son sólidas y verdaderas; cuando entra en contacto con lo inteligible (círculo de lo mismo) se producen la intelección y la ciencia (Tim. 37b, c).

Existe en el alma una facultad para amar lo verdadero, facultad que se dirige constantemente al ser; a la pureza de la inteligencia corresponden los objetos puros (Fil. 58d). Lo que comunica la verdad a los objetos del conocimiento y al espíritu la facultad de conocer, es la idea del Bien (Rep. V, 508e). Las notas del conocimiento corresponden a la identidad invariable, a la pureza del objeto, dice Diès, lo que obliga a definir la ciencia por su objeto; así es que la solidez inquebrantable de la ciencia —como lo prueba el *Timeo*— depende de la permanencia del objeto ⁽²⁾. Los conocimientos relativos al ser, son por consiguiente inquebrantables; en cambio aquellos que se dirigen a las imágenes de esos objetos, no son más que verosímiles (Tim. 29b, c).

El objeto final de esta ciencia —la metafísica— es el Bien, causa universal de todo lo bueno y hermoso que existe en el universo, y que en el mundo inteligible engendra la verdad y la inteligencia (Rep. VII, 517c).

FRANCISCO E. MAFFEI.

(1) Aristóteles (*Metaf.*, L. II. 1. 993b 30). Coincidiendo con Platón, sostiene que los seres eternos son necesariamente verdaderos, no sólo en un determinado momento sino eternamente; y que una cosa cuando tiene de ser tiene de verdad. Esto ha llevado a E. Bignone a sostener, en su obra sobre el (*Aristóteles perdido y la formación de Epicuro*). T. I., pág. 74, que la dialéctica del ser y la del conocer es la misma, esto es, que lo que tiene más ser es más cognoscible, siendo la inteligibilidad no sólo la exigencia del verdadero ser sino también del verdadero conocer.

(2) A. Diès, *Autour*, etc., págs. 470-472.

EL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA Y EL IDIOMA

Hasta el siglo X, Castilla (*Castella*, "castillos") fué la avanzada fortificada del reino cristiano de Oviedo, una pequeña región de la antigua Cantabria, erizada de castillos, con varios condes o gobernadores militares. Con Fernán González se unifican, se agrandan y se independizan aquellos condados en el Gran Condado de Castilla. El lenguaje de aquel pequeño rincón era tan apartadizo como sus habitantes, rústico, tosco y de extrañas innovaciones, en doble oposición con el romance de los navarro-aragoneses y con el de los leoneses. Sobre todo, el contraste era fuerte con el hablar de la corte de Oviedo y luego de León, que había heredado la tradición culta de la corte visigótica.

En el siglo XI, la dinastía navarra erige a Castilla en reino, y desde su primer rey se hace con la hegemonía de los reinos cristianos y con la dirección de la Reconquista.

La vida de los castellanos ha cambiado mucho en pocos años. Si antes eran gentes de frontera, ahora ocupan un territorio extenso y lleno de ciudades, pequeñas pero ciudades al fin, y tienen su organización cortesana, y ya se cantan sus primeros poemas nacionales, y su nobleza, creciente con las hazañas y con las conquistas diarias, está desparramada por los antiguos solares. Aquel hablar disidente y tosco, antes usado por montañeses y rústicos, es ahora la lengua propia del estado más poderoso de toda la Península.

El idioma es compañero inseparable del género de vida

de toda comunidad, a la vez su instrumento de coherencia y acción, su expresión y como la huella dactilar de su carácter. Las nuevas condiciones de vida traen al idioma castellano importantes cambios en su contextura, y a sus habitantes un nuevo sentido de cómo se debe hablar. Esto se acentúa en el siglo XII, cuando en Castilla, como en toda Europa, se desencadena un fuerte movimiento de secularización de la cultura, y más en el siglo siguiente, cuando Fernando III el Santo y su hijo Alfonso el Sabio hacen del castellano el idioma oficial de la Cancillería, abandonando el latín, y echan las bases de la prosa castellana con las obras enciclopédicas y las traducciones que emprendieron y fomentaron.

Ya el castellano ha dejado de ser la lengua tosca de los arriscados fronterizos; ya su evolución no se cumple hacia una progresiva dialectalización, sino que ahora, en el tono general de la lengua, en los caracteres de su funcionamiento y en la orientación de su desarrollo, intervienen con peso creciente los caballeros, los letrados y cuantos sienten la dignidad de la cultura superior, y, sobre todo, los escritores, que, por seguir y propagar ideales artísticos, son los que más empujan al idioma hacia modos de ser contrarios a los dialectales. Unos y otros fueron dando lentamente al idioma fijación y capacidad de instrumento literario.

Esta labor se continúa y prospera en los siglos siguientes, pero, al llegar la época del Descubrimiento del Nuevo Mundo, todavía no está cumplida. Y aquí se muestra la historia del idioma maravillosamente sincronizada con la historia nacional. En 1492 completa el idioma su expansión peninsular con la toma de Granada y empieza su estupenda expansión americana. En 1492 es también cuando Nebrija publica su "Gramática castellana", hecho cuya grande importancia en la historia de nuestra cultura nunca se podrá ponderar con exceso. Ninguna lengua moderna había intentado todavía constituir su gramática. Nebrija la emprende movido por doble ambición: por un lado, fijar internamente la lengua, por otro, preparar su fabulosa expansión.

Hasta entonces el latín y el griego eran las dos únicas lenguas de doctrina, y el castellano, o el francés, el toscano, el inglés, el provenzal, el alemán, eran las lenguas "vulgares", tenidas por buenas para los menesteres prácticos y para cier-

tos juegos literarios, pero sin la consistencia necesaria para los trabajos mayores del pensamiento. La ambición atrevida de Nebrija iba nada menos que a igualar el castellano con el latín, a dar a la lengua nacional la fijeza, la estabilidad y la precisión de las lenguas sabias. Un pensamiento bien renacentista, hermano del que significaba por todas partes la filosofía vulgar, por ejemplo, pero que nace y se cumple primero no en Italia, ni en Francia, ni menos en Alemania o Inglaterra, sino en España, en la corte viajera de los Reyes Católicos, donde vibraban grandiosas ambiciones nacionales, donde Cristóbal Colón hallaba oídos atentos y gentes dispuestas a cooperar en la realización de sus sueños inverosímiles.

El mismo Nebrija se encarga de contarnos la estrecha unión de ambas empresas. Cuando la Reina preguntó a Nebrija, en víspera de los viajes de Colón, cuál sería la utilidad de publicar la gramática de una lengua que todo el mundo aprendía por uso, el obispo de Ávila, Fray Hernando de Talavera, "me arrebató la respuesta", dice Nebrija con imagen viva y feliz ("Gramática", pág. 8): "y respondiendo por mí dijo que después que Vuestra Alteza metiese debajo de su yugo muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas, y con el vencimiento aquéllos tenían necesidad de recibir las leyes que el vencedor pone al vencido, y con ellas nuestra lengua, entonces por esta mi Arte podrían venir en el conocimiento della, como agora nosotros deprendemos el arte de la gramática latina para deprender el latín".

De este modo América, desde la víspera de su descubrimiento, interviene no sólo en la historia de la expansión de nuestra lengua, sino en su historia interna, como una inminente necesidad de sujetar a reglas el libre idioma de la vida práctica. La fe en los grandes destinos del idioma hizo a Nebrija y al obispo de Ávila vaticinar emocionantemente el descubrimiento de nuevos mundos por los que se iba a dilatar el lenguaje de los castellanos.

¿Y cómo era ese lenguaje en el momento del descubrimiento? El estudio de la literatura coetánea nos permite averiguarlo, pero con sus naturales limitaciones, pues la elaboración artística del lenguaje, propia de la literatura, requiere sus fueros particulares, y su desarrollo histórico no guarda un necesario paralelo con la lengua hablada. La lengua literaria

en el descubrimiento está representada por uno de los más extraordinarios productos del ingenio humano, la “Tragicomedia de Calisto y Melibea” o sea “La Celestina”, hacia 1597.

Comparado con su lenguaje, el de los escritores del reinado siguiente, período de la conquista, el de Antonio de Guevara y de Garcilaso, nos parecen modernísimos; de modo que el castellano de “La Celestina” más da la impresión de cerrar la época medieval que de abrir la moderna. Esa impresión, sin embargo, se debe en mucha parte a que la imprenta intentó mantener las efes iniciales como forma más culta (*fazer, fermoso*), y en parte al estilo latinizante del autor.

Pero tenemos otra fuente, de valor único en el mundo, para tales reconstrucciones: en el mismo año de 1492 fueron expulsados de España los judíos, y, tras unos años de inestabilidad, fueron acogidos con garantías individuales y colectivas por el gran sultán Bayaceto II en su imperio otomano, y sus colonias han conservado la vieja lengua española hasta hoy mismo en Rumania, Bulgaria, Yugoslavia, Grecia, Asia Menor, Rodas, Siria, Palestina, Egipto y Marruecos. Los judíos estaban asentados en España desde los tiempos del Rey Salomón, antes que los árabes, antes que los godos, antes que los romanos, antes que los celtas, cuyas sucesivas dominaciones compartieron con los ibéricos.

Esto explica que los expulsados se sintieran literalmente desterrados. Todavía hoy, 450 años después de la expulsión, hay familias en Salónica o en Esmirna que guardan simbólicamente la enorme llave de la puerta de su casa de Toledo o de Zaragoza. Su especial actitud añorante hacia España los ha hecho mantenedores de las cosas más viejas: viejas consejas, viejas canciones, viejos usos, viejos ritos, y también del viejo lenguaje. No es que lo guarden completamente inalterado, cosa imposible en todo lenguaje vivo, pero (salvo en el vocabulario, lleno de palabras turcas, griegas, eslavas, árabes, etc.) está más próximo al de los españoles del descubrimiento que ningún habla de la Península o de América.

Contrastando el testimonio vivo del judeo-español con fuentes coetáneas escritas, sabemos que la pronunciación era muy diferente a la que hoy es general: la *ç* y la *z* sonaban respectivamente como *ts* y *ds* (*cabeça, plaça, perezza, dezir*); la *ss* y la *s* con la diferencia que tienen hoy en francés o en

italiano (*rosa, casa; traviesso, viesse*); la *x* como el inglés *sh* o el francés *ch* y la *j* como el italiano *gi* o quizás como la *j* francesa (*dixo, madexa, mujer, abeja*); la *b* sonaba oclusiva, como hoy en los otros idiomas europeos, y la *v* bilabial fricativa, como hoy suenan en español tanto la *b* como la *v* (*lobo, cabeça; cavallo, bivir*); se aspiraba la *h*, excepto en Castilla la Vieja (*humo, hermoso*); no existían los sonidos modernos de la *z* ni de la *j*, ni había empezado el seseo, ni el yeísmo, ni la aspiración de las eses finales de sílaba.

La conjugación tenía importantes diferencias: se decía *tú te callas* y *vos os callás* o *callais*, *tú viniste* y *vos vinistes* (todavía sin la falsa *i* de *vinisteis*, que luego se ha hecho correcta); se decía cuando se hablaba de *vos*, *vení, mirá, salí* o más circunspectamente *venid, mirad, salid*. La sintaxis y el vocabulario no se pueden resumir tan económicamente. Muchísimas palabras, hoy corrientes, eran todavía desconocidas, y otras muy usuales entonces ya están olvidadas o perduran tan sólo en el hablar de ésta o la otra región de América o de España.

Se suele decir, como cosa de hallazgo, que el lenguaje que los españoles trajeron a América no fué el literario de Garcilaso, Fray Luis o Cervantes, sino el castellano vulgar, así como los romanos llevaron a sus provincias el latín vulgar. Verdad que suele ser fuente de error. El español que aquí vino en boca de los conquistadores y colonos no era el de los poemas y novelas; pero tampoco lo es en ninguna parte; tampoco las gentes que quedaron en Roma o en España hablaban como los versos de Horacio o los de Góngora; tampoco las gentes de Francia o de Inglaterra hablaban con el lenguaje de las tragedias de Racine o de Shakespeare.

Hay que hacerse claro que, no sólo en las colonizaciones, sino en las sociedades cultas, secularmente asentadas, el lenguaje literario y el lenguaje oral son dos tratamientos heterogéneos del idioma, recíprocamente influídos, pero diferentes. El lenguaje literario es una elevación del oral por elaboración artística. Decir que los españoles que poblaron América no hablaban con el lenguaje literario de Garcilaso o de Lope, es tan ociosa verdad como decir que los italianos que recientemente han reforzado la vida argentina no tienen en su voz el arte de la de los cantantes de ópera. Pero cuando con eso

se pretende decir que, del hablar peninsular, aquí vino la modalidad vulgar o plebeya, entonces se comete un grave error histórico. A América vinieron los plebeyos, los hidalgos y los caballeros y nobles en la misma proporción, aproximadamente, que la que guardaban en la Península.

El idioma español, es cierto, tomó inmediatamente en América cierto cariz particular, pero no por la especial vulgaridad de su composición demográfica, sino porque tan pronto como fué trasplantado a América comenzó a hacerse americano.

El idioma es un instrumento en donde van fijando sus huellas las manos que lo manejan. Los españoles que vinieron a poblar estas tierras tenían como obvio modelo para constituirse en sociedad la organización social de donde habían salido, y aquí trajeron, no sólo sus oficios y sus instrumentos de vida práctica, sino también sus artes liberales, universidades y colegios, libros e imprenta, ciencias y letras, religión e inquisición y, en fin, una escala de clases sociales en que distribuirse. Pero, pensando hacer lo mismo, hicieron algo nuevo desde el primer momento, porque desde el primer momento —¿no tendríamos que decir desde antes de embarcar en España?— los españoles de América sintieron modificados sus ideales de convivencia.

Los sintieron así desde el punto en que se encontraron con un orden nuevo de necesidades y de circunstancias determinantes. Por ejemplo, tenemos muchos testimonios del celo por mantener o atribuirse privilegios de clases, que españoles y criollos reproducían en América según el modelo peninsular; pero el modelo tuvo que reajustarse importantemente en el Nuevo Mundo: basta pensar en los nuevos linajes ilustres nacidos de las hazañas de la conquista, la nueva distribución de la riqueza, la especie de aristocracia que formaban los hombres de la administración colonial, y, sobre todo, la facilidad con que los individuos y las familias podían elevarse o caer socialmente según los caprichos de la fortuna; basta recordar la inédita realidad que suponía la vida rural, tan diferente en peligros, en poder, en ganancias y en asistencia colectiva de lo que era la vida rural en España, y advertir, en las villas y ciudades, la oposición social que se originaba en que allá las familias estaban asentadas en cada localidad desde siglos, transmitiéndose

de padres a hijos un mismo puesto social y un mismo oficio o tarea, mientras que las americanas estaban pobladas por un conglomerado reciente y en ellas todas las posibilidades se abrían a la habilidad de cada uno. En suma, la sociedad hispano-americana se puso a funcionar de modo peculiar desde el día en que se constituyó, y ello determinó una peculiaridad paralela en el funcionamiento del idioma.

Si he de elegir un solo ejemplo demostrativo, declaro mi predilección por un testimonio de Santa Teresa. Su hermano Lorenzo de Cepeda, que había sido encomendero en el reino de Quito, volvió a España rico, viudo y con cuatro hijos, entre ellos Teresita. En aquellos años, 1575, todavía el tratamiento de *don* era en España un privilegio efectivo de los caballeros, que no alcanzaba a los hidalgos, y la infracción a esta pragmática social tenía efectos de escándalo. Así fué cuando los parientes de Santa Teresa comenzaron a dar al señor Lorenzo el tratamiento de *don*. En un principio, la Santa rogó a su hermano que no se dejase tratar de *don*, y le dió razones. Así se cumplió, y ya estaban aquietados los ánimos cuando llegó su oficioso cuñado Juan de Ovalle, con su mujer (hermana de Teresa y de Lorenzo), y ya no bastaron razones, “no sé si era por soldar el de su hijo”, malicia la Santa. “Y es verdad que ya en Ávila no hay otra cosa, que es vergüenza. Y cierto a mí me dan en los ojos por lo que a ellos les toca; que de mí nunca creo se me acordó, ni de eso se le dé nada; que para otras cosas que dicen de mí, no lo es. Yo lo tornaré a decir a su padre (de Teresita), por amor della; mas creo no ha de haber remedio con sus tíos, y como ya están tan hechos a ello. Harto me mortifico cada vez que se lo oigo”. (“Escritos de Santa Teresa”, Rivadeneyra, II, págs. 62-63.) Esto escribe Santa Teresa a su sobrina la Madre María Bautista, priora de Valladolid, que le había pedido interviniera con su autoridad para poner fin a aquella causa de murmuraciones; y a ella es quien da una explicación que le sirva para comprender aquel abuso, si no para disculparlo: “Vengamos a sus consejos. Cuanto a lo primero de los Dones, *todos los que tienen vasallos de Indias se lo llaman allá.*” El señor Lorenzo, pues, era en el reino de Quito “Don Lorenzo de Cepeda y Ahumada”, puesto que era encomendero.

He querido detenerme en la importancia que Santa Te-

resa y su sobrina la priora de Valladolid daban a esta novedad, para hacer ver que la diferencia social entre España y América no era baladí; que aquí se estaba estructurando la sociedad según las naturales condiciones de la vida, y que el idioma ceñía sus modalidades y sus cambios a las condiciones americanas.

La americanización del idioma no sólo afectó al uso de algunos de sus elementos, sino que alcanzó al sistema y determinó su peculiar evolución. El aluvión de palabras indígenas fué un hecho de gran importancia, pero, por evidente, no haremos más que citarlo. Prefiero detenerme un momento en la pronunciación. Hay una opinión muy extendida que da la pronunciación americana como traída por los andaluces. Pero el predominio numérico de los andaluces en la Conquista y en la Colonia no sólo no ha sido nunca probado históricamente, sino que ha sido históricamente desmentido. Los españoles de América procedían de todas las regiones peninsulares, y no predominaban los andaluces. Lingüísticamente, el seseo y el yeísmo son los dos rasgos principales que se suelen tener en cuenta; y el seseo se cumplió en América con proceso propio y con cronología propia, aparte del seseo andaluz que, además, es tardío; y el yeísmo, fuera de no ser característicamente andaluz, resulta que en América es más antiguo que en España.

Los conquistadores y colonos hablaban el castellano allá en su tierra de origen con importantes diferencias, según fueran de Castilla la Vieja o del reino de Toledo, de Andalucía o de Aragón, de Extremadura o de Murcia; otros hablaban sus dialectos leoneses, otros muchos el gallego o el portugués, lengua diferente. Todos se juntan ahora constituyendo sociedad, y, por consiguiente, con la necesidad de *una* modalidad lingüística. La unidad de un idioma, de un dialecto o de un patois, se basa siempre en la constante labor de acomodación recíproca de los hablantes. Y los españoles de todas procedencias y sus hijos criollos cumplieron la acomodación por doble camino: por un lado, cada uno tuvo que renunciar a los dialectalismos más diferenciales, en la pronunciación, en la gramática y en el vocabulario; todos, también los andaluces: Cieza de León nos habla de "las estancias, que los andaluces

llaman cortijos". Por otro, llegaron a una acomodación americana en la evolución que sin cesar sufre el idioma.

Por los mismos años de 1570, tres regiones tan distantes como México, Nueva Granada y el Río de la Plata coinciden en una innovación tan circunstanciada como la pronunciación seseante de la *z* final de palabra (*pas, alferes, Peres, crus*), pero guardando la diferencia en la *z* intervocálica, que entonces sonaba *ds*, y con mucha seguridad en la *ç*, que sonaba *ts*. Tres puntos determinan un plano, diría un geómetra. Mi consecuencia es que este modo de seseo, estrictamente condicionado, nos prueba que en la Colonia se había llegado a una nivelación lingüística en toda su enorme extensión, y que tal nivelación asegura el carácter americano del castellano colonial desde un comienzo, tanto en su funcionamiento como en su evolución.

No como oposición ni menos como paradoja, sino como armónico complemento de esta caracterización americana del lenguaje colonial, hemos de señalar su carácter hispánico. El idioma se desarrolla en el siglo XVI por España y América como por una extensión continua. En la segunda mitad de esa centuria es cuando se cumple la grave transformación fonética que dió lugar al español moderno: se igualaron la *b* y la *v*, se perdió la *h* aspirada, se igualaron las tres parejas *s* y *ss*, *z* y *ç*, *j* y *x*, y en extensas zonas todavía se igualaron los resultados de *s* y *ss* con los de *z* y *ç* (seseo y ceceo). América cumplió esa transformación con estilo propio, pero, a la vez, en coherencia completa con la transformación cumplida en la Península.

Hacia fines del siglo, las ciudades empezaron a dejar y dejaron rápidamente de aspirar la *h*, lo mismo que las ciudades de Castilla la Nueva o Reino de Toledo, que es la región que más influyó en el castellano de América; la *b* se igualó con la *v*; desapareció la sonoridad que diferenciaba a la *s*, a la *z* y a la *j* de sus parejas respectivas (fenómeno que se cumplió por esa época en el Reino de Toledo y en aragonés, leonés, asturiano y gallego; en Castilla la Vieja antes); dió pronunciación velar, de *j* moderna, a las antiguas *j* y *x*, y, coincidiendo con una parte de Andalucía y otros islotes peninsulares, con Canarias, Filipinas, toda la América niveladamente cumplió el proceso del seseo (y en ningún sitio el del ceceo).

La significación histórica de esta continuidad americano-española en la evolución de la lengua se advierte si la comparamos con la evolución del judeo-español, que ha conservado la antigua distinción entre sonoras y sordas; la *s* de *rosa* sonora, la de *traviesso* sorda; la *j* de *mujer* sonora, la *x* de *dixo* sorda; y, aun cuando sesea, lo hace guardando esta antigua distinción, y pronuncia *peresa* con *s* sonora, porque corresponde a una antigua *s*, y *cabessa* con *s* sorda, porque corresponde a una antigua *ç*.

Este conservatismo, en discrepancia con la evolución concorde del idioma en España y en América, se completa con la discrepancia en la innovación del sonido moderno de la *j*, que falta en judeo-español. Y así es cómo el judeo-español nos sirve de contraprueba: cómo los judíos, al instalarse en el oriente de Europa, perdieron como colectividad toda conexión con la vida peninsular, su lengua evolucionó o se conservó sin conexión con la vida lingüística de la Península; y, al revés, la coherencia de la vida del idioma en España y en América es expresión, imagen y consecuencia de la cohesión de la vida social a uno y a otro lado del mar.

En el siglo primero de la Colonia, España se continuaba en América. En los dos siglos siguientes, España fué perdiendo su fuerza propulsora de vida humana y de cultura, y, al mismo paso, la vida real de los españoles de este lado del mar fué perdiendo sus vínculos con los del otro lado, y también los de una colonia con los de las otras. Y por eso, así como en el siglo XVI la lengua muestra un estado de nivelación y una coherencia de su desarrollo con el de la lengua general de España, así en los dos siglos siguientes se va acentuando la diferenciación y se va hacia la formación de dialectos. Es que la vida real de aquellos hombres tenía en el siglo XVI un alcance americano e hispánico, y las acomodaciones recíprocas, base del funcionamiento y evolución de un idioma, se tenían que cumplir con miras también universales a todo el mundo hispánico; en los siguientes la vida se fué angostando a los intereses regionales y locales, y las acomodaciones no necesitaban pasar de ese radio.

Sólo después de la independencia, América detuvo esa progresiva diferenciación lingüística, y ha ido obteniendo una nueva nivelación, no por ahora en el habla rural o popular,

sino en el hablar cada día más extenso de las gentes cultas. Es una nivelación de tipo diferente que la primitiva, consecuencia de la creciente cultura de los nuevos países, obra de la escuela y de la instrucción literaria, y que consiste en el creciente número de personas, en todas las naciones americanas, que acomodan su hablar y su escribir al modelo común de lenguaje que llamamos español general.

Por último: permítaseme apuntar sumariamente dos rasgos que creo de mucha importancia en la castellanización de la América indígena. El uno es que la castellanización se cumplió en grandísima parte como un instrumento de la cristianización; el otro, que se hizo en gran parte por medio de escuelas y colegios. Ambos están íntimamente relacionados.

Alejandro Magno había helenizado por medio de escuelas a la juventud persa; el romano-hispano Sertorio fundó en Huesca una escuela superior para jóvenes iberos; Agrícola repitió el experimento con la juventud británica. Pero ninguno de estos antecedentes guarda comparación con la magnífica organización de escuelas elementales y de colegios superiores para indios que los religiosos españoles establecieron por toda América. La instrucción impartida, por supuesto, no era más que un medio de evangelización, y a sus fines se atenía; pero no sería buen método histórico el medir la obra de los religiosos con un metro laico.

Lo que los religiosos buscaban era “la conquista espiritual”, y desde un principio se polarizan las opiniones sobre la mejor estrategia en estos dos puntos: o los misioneros aprendían las lenguas indígenas para predicar con ellas el evangelio, o enseñaban a los indígenas el español con el mismo fin. Ambas estrategias se complementaron y ambas tuvieron sus consecuencias importantes, fuera del fin religioso que se proponían: por la una, los misioneros nos dieron el conjunto más rico del mundo de gramáticas y vocabularios de lenguas llamadas primitivas; por la otra, el castellano de la América indígena obtuvo una seguridad y fijación que de otro modo no habría tenido.

AMADO ALONSO.

PRIMEROS CONTACTOS EUROPEOS CON EL HOMBRE AMERICANO

El descubrimiento de América supone, desde el punto de vista antropológico, el enfrentamiento del mundo occidental con un nuevo tipo de humanidad. El contacto entre Oriente y Occidente, que el gran desplazamiento de masas cristianas hacia Tierra Santa había determinado durante las Cruzadas, los viajes de los portugueses hacia el logro del periplo africano, después, habían familiarizado a los hombres de las naciones occidentales y meridionales de Europa con otros tipos de hombre. La misma lucha contra los moros, que había creado una fuerte casta guerrera —ahora sin objeto en la Península— era cosa tan reciente y de memoria tan fuertemente anclada en el espíritu hispano, que cuando Cortés llega a un buen poblado yucateca le bautiza con el nombre de “El Gran Cairo”, tan revelador de suyo, y Bernal Díaz, su heroico y oscuro conmillitón— testigo, por ello mismo excepcional, ya que muestra sin ficciones lo que creía el común de la masa hispana que iba pujando tras el pendón del adalid— sigue hablándonos, impertérrito, de “mezquitas” cada vez que asoma en el horizonte el perfil sangriento de un *teocalli*.

Esta confusión, este no advertir la novedad, la ineditéz del problema, es cosa que se nota, por de contado, en los relatos —algo trastocados por el padre Las Casas— que conocemos del Descubridor. Nadie como él para creer que está a la orilla misma del Oriente, cuyas tierras tenían aún la sugestión pro-

funda del misterio y exhalaban, junto con los perfumes de la mirra, del sándalo y del incienso, la poderosa atracción que revelan las alucinantes páginas de *Il Millione*. De ahí el nombre de “indios”, que aun hoy decora a los autóctonos; de ahí, también, que Colón hablara, como una prolongación de sus viajes a ese Oriente supuesto, del rescate del Santo Sepulcro, que era “otro negocio famosísimo [que] está con los brazos abiertos llamando”, como dice, con palabras irreemplazables, en su larga carta, “a los Cristianísimos y muy poderoso Rey y Reina de España”, a raíz de su cuarto viaje, pero de cuyo proyecto había ya hablado a los Soberanos desde antes del primero.

No ha de ser él, ni ninguno de los que tras él vinieron a América, quien denuncie que estos habitantes son *otra cosa*, que los demás infieles. Ese descubrimiento ha de revelarlo al mundo otro importante personaje: aquel sagaz humanista, “repórter” de los conquistadores, que en sus *Décadas de Orbe Novo* o en sus cartas desparramadas por todo el mundo cristiano y reunidas luego con el título de *Opus Epistolarum*, puso en conocimiento de los príncipes, seculares o eclesiásticos, todas las revelaciones de ese “mundo nuevo”, expresión que, en 1494, inventa y propala cuatro años antes de que la emplease el propio Colón. Había bastado a Pedro Mártir de Angleria, sutil futuro obispo de Jamaica —tierra que jamás llegó a visitar, como ninguna otra americana— para advertir que éstos no eran negros, ni asiáticos, ni guanches, la visión personal de los pobres indígenas que el Descubridor llevara consigo al regreso de su primer viaje: la concepción de que había otro tipo de hombre, diverso de los ya conocidos, estaba lanzada.

Pronto el primer Visorrey de América ha de ir notando que el problema se complica. Por muy empíricos, incompletos y desvaídos que sean sus conocimientos y hasta su preocupación por los problemas antropológicos, ahí están los hombres mismos —como tales hombres, no como ciencia— para preocuparle. A él debemos las primeras descripciones etnográficas, entremezcladas a vuela pluma en el robusto castellano sin pulir que posee, pero en el que brillan, como gemas preciosas, de tanto en tanto, expresiones de fuerza extraordinaria. Ha de ser él —mucho antes que Fernández de Oviedo y Valdez nos haga su recuento general de los caribes y nos dé las primeras

muestras iconográficas— quien nos haga rápidos inventarios de una somera e inicial etnografía.

En la búsqueda de la fuente “donde nace el oro”, iba hallando, en cambio, poblaciones diversas, y enterándose paulatinamente de sus también diversos usos y costumbres. Así es él quien —ya en su primer viaje— envía a un Luis de Torres, escogido por su dominio de varias lenguas orientales, hacia el interior de la “Isla Juana” (Cuba) donde halló y conoció el uso del tabaco, así como, en el tercero, pudo enterarse, en la “Isla de Gracia” (Venezuela) del empleo del maíz, como alimento y como materia prima para bebidas, por cuya planta se interesó, introduciéndola en Castilla.

Pero, en el ínterin de estos viajes (y mientras transcurría su personal vía crucis) fué observando también, con esa acuidad en el mirar que ya maravillaba a Humboldt, que en el ámbito de sus islas numerosas había varias suertes de maneras de vivir, y que si los primeros indígenas que encontró parecían mansos (y “deben ser buenos servidores”, como apunta en su Diario el mismo día que da con ellos), tanto que “con cincuenta hombres los terná todos sojuzgados, y les hará hacer todo lo que quisiese”, según otra frase del mismo documento, en cambio, los de Haití eran un conglomerado inteligente y culto, con manifestaciones modelísticas del arte escultórico en madera, grandes canoas monoxilas de caoba labrada capaces para ciento cincuenta personas, y que compensaban su desnudez chocante con intrincados peinados “de tantas maneras que no se podría escribir”, “gente de amor y sin cudicia”, con “una habla la más dulce del mundo...”

Eso de las canoas monoxilas fué recogido como elemento esencial de sus informes por el empecinado Angleria, con una profusión que ya he hecho notar en uno de mis estudios, dedicado especialmente a aquel tema. Y es cosa, además, que siempre tiene importancia para estos invasores navegantes, ya para aprovecharla como sustituto marinerio en alguna de sus accidentadas navegaciones —como en el caso de la casi inverosímil hazaña de Diego Méndez de Segura, al servicio del propio Almirante—, ya como elemento que permite a los naturales avanzar, conscientemente o no, al encuentro de los intrusos blancos, y a éstos valorar, por ello, a los pueblos con

quienes han de habérselas y trazar su primer inventario patrimonial, revelador de su estado de cultura.

Es así, precisamente, como saben los españoles que hacia el Sur ha de hallarse a poblaciones organizadas, con una cultura similar en grado a la de los mexicanos ya descubiertos: de ellos se entera el piloto Bartolomé Ruiz y sus acompañantes cuando hallan, en la Mar del Sur, a una gran canoa, ricamente labrada, con tapices y colgaduras, en la que bogan indígenas comerciantes, con gran copia de productos y hasta —detalle que golpeará más que ninguno en el espíritu comprensivo de estos mercaderes ávidos de oro y especias— una balanza con la que pesar a sus productos, para efectuar el trueque. Antes de tener por delante a otros especímenes de los pueblos incásicos, los españoles advierten, por este somero inventario de sus bienes de fortuna —objetos, vestiduras, medios de transporte, armas y utensilios—, que ya no están en el camino de nuevos caníbales desnudos, más o menos indefensos, sino rumbo a otra esplendente civilización autóctona sudamericana.

Naturalmente que todo este avanzamiento en el conocer de lo referente al hombre americano se da como resultado de la serie de viajes que los sucesores de Colón van a emprender por toda América. Ella logra una suma de nociones dispares e inconexas, lo más alejada posible a un conocimiento sistematizado. Habrá que exceder los límites de los siglos XVI y XVII para llegar, después de mediados del XVIII, a un agrupamiento algo sistemático de los naturales. Y ha de ser, sólo en el XIX y XX cuando tales estudios comparativos abarcarán buena parte del Continente. Baste, al efecto, recordar que Alcides D'Orbigny es el primero que intenta una clasificación de los aborígenes sudamericanos, en su libro, hoy clásico, editado de 1839.

Otro tanto ocurre en el capítulo de la lingüística, en el que hay que esperar a los primeros años del 800 para encontrar los esbozos clasificatorios, tan tintados aún de empirismo, de los padres Hervás y Zúñiga, seguidos luego por los estudios, siempre fragmentarios, de von Martius, Paul Ehrenreich, Adam y otros, aunque el estudio particularizado de las hablas indígenas —tan necesarias para las tareas evangelizadoras—, venga desde 1560, con el *Lexicon* y la *Gramática* de Fray Domingo de Santo Tomás, para el quichua; desde 1595, con la

obra similar del Padre José de Anchieta, para el guaraní; desde 1606, con la correlativa del Padre Luis de Valdivia, para el araucano, para no citar sino a las tres que ofician de *lingua general* en el actual territorio argentino.

Sin embargo, es desde temprana hora que se recogen, en Europa o en América, los frutos de esa preocupación individual o estatal por lo americano, pues a los esfuerzos de los que, respondiendo sólo al mandato de su actividad personal, escriben derroteros, crónicas de viaje o memorias, hay que añadir a los que, por ser cronistas mayores o menores de Indias —es decir, por mandato expreso de la Corona, o en función de su cargo— hacen lo propio.

Tales materiales bibliográficos forman hoy un ingente conjunto, ampliado de tanto en tanto por algún nuevo hallazgo bibliográfico inesperado (así, por ejemplo, entre los últimos, el manuscrito de Sarmiento de Gamboa, encontrado en la biblioteca de Gotinga, o el de Poma de Ayala en la de Copenhague) que rescata para la ciencia documentos preciosos. Sin embargo, no hay que creer, en esto como en otros aspectos de la labor histórica, que el documento sea la historia.

Tanto como para otros elementos más modernos, es indispensable aplicar a estas fuentes los conocidos recaudos historiográficos de la crítica, para poder decantar sus informaciones y, sobre todo, apreciar hasta qué punto están, voluntariamente o no, falseadas por el dolo, el interés, o el simple error. Ello puede deberse a veces a ese poder incontrolable de la fantasía, como se advierte, por ejemplo, para no citar más que crónicas de una misma época y de un mismo país, cuando se compara un texto de Jean de Lery o de D'Évreux, con el pasaje correlativo de Thevet, en que éste da rienda suelta a su poderosa capacidad de "embellecimiento" de la verdad. . .

Mucho más complicado es el problema cuando lo trasladamos al campo español, en donde las banderías políticas (tanto las del campo político indígena como las del propio hispánico) complican la posterior labor valorativa y crítica. Así, por ejemplo, si se trata de la conquista del Perú, habrá que saber primero si el autor tiene simpatías indigenistas, como Fernando de Santillán o Juan Polo de Ondegardo, o les es contrario, como Sarmiento de Gamboa o Juan de Matienzo. Y aun, averiguado esto, sólo estaremos a mitad de jornada, pues

será necesario precisar si tienen parcerías con el bando de Pizarro, cual Gutiérrez de Santa Clara, o con el de Almagro, como ocurre a Fernández de Palencia; o si es partidario de Huáscar, tal como acontece con Garcilaso de la Vega, o de su hermanastro Atahualpa, posición que adoptan, por ejemplo, Santa Cruz Pachacuti entre los indígenas, y Cavello Balboa, en el campo español.

Sólo después de aclarar esto podremos apreciar la crónica en su exacto valor, pues algunas de ellas llegaron a ser tan notoriamente inexactas, a fuerza de pasión, que el Consejo de las Indias debió de prohibirlas, como le ocurrió al propio Palencia, ya nombrado, o —en lo que se refiere a Méjico— a Francisco López de Gomara. Para apreciar la justicia de este último pronunciamiento, basta comparar con esa crónica la del gran Sahagún, con su incomparable conocimiento del alma y de la cultura mexicana, o simplemente las páginas, rebosantes de vida, del rudo soldado de a pie, Bernal Díaz del Castillo, en quien alienta lo mejor del invencible espíritu castellano.

Sin embargo, y sin estos escrúpulos críticos, en verdad, tales crónicas se expanden rápidamente por toda Europa, donde encuentran en todas las épocas un público adicto y entusiasta. Baste recordar, a modo de muestra, las sucesivas ediciones de Garcilaso, a partir de la *princeps* (1ª parte en Lisboa, en 1609; 2ª parte, en Córdoba en 1617), y sus traducciones a otras lenguas (al francés, en 1633; al inglés en 1688, con reimpressiones en 1859 y 1871), aunque tal éxito dependa también en gran parte de las dotes de estilo del mestizo estupendo. Gracias a tal conjunto de obras, América fué pronto, no la nebulosa pródiga en colores deslumbrantes y en prodigios inauditos, sino el mundo en que todo presentaba un enfoque, un cariz nuevo, el Continente de la inmensidad en el que florecía el hombre nuevo.

Ante este conjunto de pueblos aborígenes, de tan diversos grados de cultura, debe formularse la pregunta que encierra el problema básico: ¿cómo se pobló América? Anticipemos que tal interrogante no está aún hoy totalmente esclarecido, ya que en estas materias lo más sabio es resignarse a saber ignorar, antes de inventar respuestas que sabemos improvisadas. Sin embargo concretando estudios que parten de fines

del siglo XIX —justamente cuando el profesor Cora clamaba por que tal problema fuera borrado de los temarios de certámenes internacionales—, podemos establecer el estado actual de esa importante cuestión.

No podemos desechar, rotundamente, la posibilidad de un autoctonismo remoto (acaso representado por el tipo hipsidolicocéfalo de Lagoa Santa y algunos de los más recientes pseudo precursores de Ameghino, en América del Sur, así como por la cultura Folksom y otros elementos afines, en la del Norte), pero la gran masa poblativa debió de llegar de fuera, por diferentes vías: *a*) la fácil entrada del Estrecho de Behring e islas Aleutianas (“puerta única de entrada” para el antropólogo Hrdlicka, pero solución unilateral que no consulta todas las cuestiones que la etnografía, la arqueología y la lingüística plantean), por donde, por oleadas sucesivas, en épocas primitivas diversas, debieron entrar, no sólo pueblos asiáticos, sino también oceánicos en trance de migración septentrional; *b*) la llegada, “por salpique”, de expediciones ocasionales del mundo malayo-polinésico-melanésico-micronésico a puntos situados a lo largo de la costa occidental de América (expediciones favorecidas por el dominio de las canoas de balancín simple o de doble balancín y del reconocido conocimiento náutico de aquellos pobladores insulares y de los *atolls* coralíferos, habituados a la larga y constante frecuentación del mar; *c*) la invasión, de Sur a Norte, por Tierra del Fuego, de grupos de población australoide, que aprovechaban mejores condiciones climáticas que las actuales para descender, por Tasmania y un breve trayecto por mar, hasta las tierras del casquete polar y recorrer, por la Antártida actual, el camino terrestre necesario para llegar hasta cerca de tierra firme americana, (hecho que estaría en consonancia con las bajas posibilidades marineras de los australianos y tasmanianos).

De las rutas *b*) y *c*) se responsabiliza Paul Rivet, quien con un estudio comparativo minucioso de los usos y costumbres de los primitivos americanos y de los del mundo oceánico, así como de algunas otras particularidades, ha llegado a tales conclusiones, después de desechar, para los australianos, hipótesis más embarazadas. Imbelloni y Palavecino, entre nosotros, han abundado en consideraciones corroborantes, estableciendo el primero, por ejemplo, la cadena isoglosemática

derivada de la palabra *toki* y del uso de dicho instrumento, y el segundo, una serie de correspondencias lingüísticas entre el quichua y los idiomas insulares de la Oceanía. Y no hay que olvidar las corroboraciones ulteriores, de puntos de detalle, aportadas por diversos estudios, entre las que resalta, por lo ajena a las “ciencias del hombre”, la que ofrece el Dr. Nicolle, al identificar al *tifus de las ratas*, americanas, con el oceánico, alejados ambos del *tifus humano*, de procedencia europea.

Nada diremos, en cuanto a este problema del poblamiento primitivo de América, de la “teoría de los continentes a la deriva”, de Wegener —tan seductora si se la considera en el campo puramente especulativo o en el cartográfico— por tratarse de una hipótesis que presupone una fractura de la corteza terrestre posiblemente en tiempos anteriores a la aparición misma del hombre y, por lo tanto, sin valor antropológico.

De cualquier manera, el problema está planteado, no resuelto, acaso por la multiplicidad y hondura de los factores que toda intervención humana pone en juego, y tanto más que el Continente es sede de pueblos diferentes en grado cultural, en características de su morfología o antropología física, en lenguas. La “raza americana” es de una compleja diferenciación interna, tan grande, al menos, como cualquiera de las otras que se conocen. Tales diferencias, como ha quedado visto, asombraron a los europeos desde edad temprana y, para lo que se refiere a lo primero quedaron reflejadas en la prueba arqueológica.

Los vestigios de esas culturas atrajeron la atención desde el primer instante. Pedro Mártir retrata el indumento de los caribes llevados por Colón. Cortés envía al Monarca, con todos los metales preciosos recogidos, el gran disco de oro, del tamaño de una rueda de carreta, y el de plata, aún mayor, que le obsequiaran para evitar su ingreso al territorio, algunos *codex* sobre algodón y magüey, y prisioneros de los que estaban cebando en jaulas de maderas para sacrificio de los dioses aztecas. Ya para Grijalba no era un enigma la vastedad de aquella tierra ni su pujanza cultural. Lo uno y lo otro lo había aprendido casi al mismo tiempo: al divisar, desde el Mar Caribe, las nieves de la Cordillera y al ver, en la boca de un río una flota de canoas, tripuladas por indios vestidos

con ricas telas de algodón y llevando oriflomas de la misma tela en la punta de los altos mástiles.

Otro tanto ocurre para Sudamérica. Si el prestigio casi continental de los Incas olvida y apaga a todo el resto, un obispo ilustre de Trujillo (realizador de una crónica, infaustamente perdida y de una magnífica iconografía en colores de costumbres y usos indígenas que he admirado en la Biblioteca de Palacio, de Madrid), D. Baltasar Jaime Martínez Compañón, envió al Soberano una colección de vasos preincaicos de la costa Norte del Perú, de aquellos, sin duda, que por ese entonces podían extraerse —y todavía hoy se extraen— de los arenales que sepultan los yacimientos arqueológicos de Chan-Chan, en los alrededores de su sede episcopal. Tales fueron, sin duda, las piezas integrantes de la primera colección de alfarería que en dos formas —corpórea y figurada— llegaron a España.

Dichos elementos habían de servir, más tarde, para la organización del Museo Arqueológico de Madrid y la diferenciación de las culturas americanas, de la misma manera que los textos lingüísticos, antes mencionados, se utilizarían, postreramente, en la clasificación por las lenguas. Ella no es muy fácil, entre otras cosas, por una aculturación lingüística ficticia, que provocó, sin sospecharlo, la obra evangelizadora. La prédica de la fe cristiana se hizo por diferentes medios, pero uno de los prevalentemente empleados, desde tiempos cercanos al Descubrimiento, es la enseñanza de los misterios cristianos en la lengua de los mismos naturales, a los que se quería hacer ingresar en la grey católica. Algo he dicho ya acerca de ello. Pero no está de más repetir que el estudio temprano de las hablas indígenas y la elaboración de sus léxicos, artes y gramáticas, así como de las principales oraciones del culto —con la correlativa publicación, de esos textos, que comienza, para nosotros, a partir de las recomendaciones del Concilio provincial limeño de 1583 y la aparición del famoso *Catecismo* trilingüe de 1584, en español, quichua y aimará— trae consigo un hecho de consecuencias etnográficas de primer orden: la predicha aculturación artificialmente creada por los blancos, que venía a sumarse al intrincado conjunto de las ya creadas en base a la convivencia

en territorios cercanos, a la guerra, al trueque y a las migraciones.

Este hecho, plenamente probado por los estudios etnográficos, debe ser tenido en cuenta en toda su importancia, pues no podrá entenderse el cuadro de las poblaciones aborígenes americanas, ni planearse certeramente ninguna clasificación lingüística o étnica, si no se recuerda dicha circunstancia y si no se restauran los límites primitivos, transgredidos, en más de una oportunidad, por la propaganda evangelizadora. Hay una "quichuización", una "guaranización", una "araucanización" artificiales, ocurridas en los siglos XVII y XVIII, con su secuela de topónimos alteradores de los *habitat* originarios, que hay que desechar cuando se intenta trazar los límites del área de distribución primitiva de dichos pueblos, puntos que han de retocarse ineludiblemente, antes de lanzarse a fijar de modo definitivo el panorama indigenista actual.

De cuanto se ha dicho se desprende que la existencia del hombre americano, como ser diferente de los tipos humanos ya conocidos, fué advertida rápidamente en España y cundió, desde allí, por toda Europa, alerta ya ante este repentino ensanchamiento del ámbito geográfico. Sobre ese Mundo Nuevo había reinado, hasta entonces incontrastado, ese hombre nuevo. A "salvar su alma" y domeñar su voluntad se lanzó, desde entonces, el empuje de España, que volvía a encontrar su razón de ser, perdida con la pacificación de la Península.

FERNANDO MÁRQUEZ MIRANDA.

MONOGRAFIAS UNIVERSITARIAS

FRAY JUAN DE LOS ÁNGELES (*)

(Apuntes para el estudio del siglo XVI en España)

Es muy difícil saber, en verdad, si es lícito, dentro del siglo de oro español, hablar acerca de un estilo común en los escritores místicos. Y aunque ya la expresión "estilo común" encierra no pequeña contradicción, porque la individualidad del estilo, aplicada a la materia lingüística, se evade de toda aproximación a lo común, sin embargo puede superarse la oposición de estos términos, para encontrar un orden invisible, en el cual se dispongan las individualidades estilísticas, según su objetivación literaria. Sólo así pueden aceptarse fórmulas históricas como *estilo bucólico* o *estilo barroco*. Aquí se han borrado, por compenetración, los límites entre escuela, corriente, estilo. Pero, si conservamos para el término estilo la resultante de la unión sustancial entre la materia indefinida de la lengua y la unidad vivida, afectivo-lógica, del escritor, es evidente que sólo existen determinaciones individuales, que se extienden, por diversos impulsos y causas, a múltiples zonas literarias. El sistema estilístico de Góngora le pertenece individualmente a él; él lo funda, y él da la *forma* a algunos precedentes literarios; los escritores gongoristas visten luego un estilo ya definido. Las expresiones *estilo bucólico* o *estilo*

(*) Trabajo correspondiente al curso de Seminario de Letras de la Facultad, de 1941, preparado bajo la dirección del titular del mismo, profesor Carmelo M. Bonet.

barroco tienen una significación de segundo grado fuera, de la precisa y rígida dada por el término *estilo*.

En el caso de los escritores místicos del siglo de oro, sería aventurado afirmar la existencia de un *estilo místico*, en cuya disposición encontrásemos la unidad común a que nos referíamos. La amplitud de la literatura mística española en el siglo XVI nos impide, por otra parte, aludir con seguridad a tal problema. Pero sí se puede adelantar que la experiencia mística, como la poética, busca una expresión individual y que la obra de arte alcanza su plenitud cuando se llega al dominio de esa experiencia en la lengua. La prosa mística tiene innumerables puntos comunes; sus fuentes bíblicas dan semejanzas y analogías a los caminos íntimos, declarados por los distintos escritores; el *Cantar de los Cantares* y los *Salmos* ofrecen temas idénticos a la inquietud literaria de cada escritor. Y sin embargo, las interpretaciones son diversas; con un vocabulario a menudo común se expresan vivencias intransferibles, y se construyen sistemas que sólo se tocan en el fin, la experiencia beatífica, recogida en la luz de la *syndéresis* y levantada por el ápice de la mente. Y esta intimidad, secreta e inefable, parece comunicar a la lengua, por sobre la seguridad lógica de los conceptos y la ortodoxia sincera de los principios, cierta sugestión y cierto abandono. Para el místico de experiencia, no existe un fin puramente artístico; y si bien la prosa de Fray Juan de los Ángeles o los versos de San Juan de la Cruz podrían desmentir tal afirmación, sin embargo en ellos mismos se percibe que la sustancia sobrenatural subordina la plenitud estética de la lengua y de la obra. ¿Es lícito, acaso, por imparcialidad literaria, decir, con Américo Castro, “*ni clínica ni empíreo*”, porque el crítico adopte una insegura medianía de reflexión? Una aproximación puramente literaria al escritor místico nos dará un sistema, que, en esencia, no tendrá distinción alguna con la de cualquier otro prosista o poeta y lo *místico* caerá entonces dentro de lo puramente *adjetivo*. De todas maneras, creemos que la literatura mística española, aun haciendo previa abstracción de cualquier posición, ortodoxa o no, por el solo hecho de la *sinceridad* del místico, ha de iluminarse mucho más, en su contenido y en su estilo, en sus fuentes y en sus proyecciones, y sobre todo, en su sentido y en su valor, dentro de la unidad áurea del

siglo XVI, una unidad hecha de raza y lengua, cultura y religión, cuando se mire, a través de lo literario, la exuberancia espiritual de un momento histórico, vinculado a una experiencia colectiva, dentro de la que el místico es una cumbre y una negación, un esplendor estético y una aridez interior. Esa dirección vitalista impresa a la crítica —la expresión artística vinculada a alguna unidad o estructura de vida— puede encontrar una comprensión más profunda y más amplia de tales obras.

Desde el beato Juan de Ávila (1500-1569), con cuyo nacimiento se inicia el gran siglo, hasta Fray Juan de los Ángeles (1538-1609), con cuya muerte se cierra un inmenso período de creación, se suceden una serie de individualidades, cuya única y más certera ordenación reposa en la intimidad: ascetas, aquéllos que no han recorrido sino las vías de su propia voluntad, que conocen el camino dialéctico, pero no el pasivo; místicos, los que, dados a la intelección pasiva, en el misterio de una noche que es iluminación entre delicias —*et nox illuminatio mea in deliciis meis*— alcanzan, en diverso grado, un estado experiencial, despojado de lo sensible y de lo inteligible, hasta de lo creado. Son dos órdenes fundamentalmente distintos. Francisco de Osuna, Fray Luis de Granada, Malón de Chaide crean una doctrina ascética que, por cierto, posee muchas relaciones con Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Fray Juan de los Ángeles. . .

La separación de las obras según la filiación monástica de sus autores tiene simplemente un valor didáctico, unido a cierta tradición dentro de tal o cual congregación. Pero no indica una relación esencial ni en el estilo ni en la doctrina. Las vinculaciones que puedan hallarse en cuanto a la lengua y a su concreción literaria, entre diversos autores místicos, responden a un momento lingüístico extendido a otras zonas, cuyo conjunto diversificado, pero unitario y armónico, constituye la estructura estilística de un ciclo completo. El lenguaje toma así, en ello, por virtud de la experiencia y de su valor, una categoría no igualable a la del artista. El místico es artista por necesidad de medios. Siempre parece tener ante sí el abismo entre la inefable intimidad de su vida y la cordedad de la expresión; y en algunos casos, como en el de Santa Teresa, el tumulto de los afectos divinos, en éxtasis o

introversiones, sin el sostén preciso de un sistema teológico, asoma en la incoherencia, en el desorden, y olvida conscientemente la progresión ordenada de su intimidad. El lenguaje, su forma, su estilo, en todo lo que tiene de transmitido y heredado, como las intenciones propias de cada autor, pertenecen a la *ciencia mística*.

Si se quisieran indicar las características del ambiente en las que brotan y se vigorizan una multitud de experiencias, subidas y esplendorosas o medianas y tenues, habría que recordar el renacimiento teológico y tomista de España. El esplendor hispánico en el Concilio de Trento constituye la manifestación de tal renacimiento. Las disputas y controversias, unidas al creciente despertar humanista de la Península, entregan numerosos elementos de cultura y de ciencia.

El tomismo tiene una singular importancia dentro de la literatura mística española. Unido o acomodado a la índole realista de la raza, salvó al brillo meridional de las nieblas hiperbóreas, y a la claridad de la mente latina, de exuberancias orientales. Ninguno de los grandes místicos nos llega sin sus distinciones lógicas, sin sus fundamentos metafísicos, sin su arquitectura aristotélico-escolástica. Aun Santa Teresa que a menudo se excusa por no entender de “teología”, ha aprendido, en el contacto con los libros y con los confesores, con la gente de letras y con los entendidos en filosofía, el maravilloso ímpetu dialéctico que se funde con la exaltación de sus estados afectivos. Pero la corriente intelectualista del tomismo no circunda las mentes sólo de frialdad y precisión lógicas; las *fortalece* y las *ordena*. Y desde el monte Alvernia, como desde Hipona y desde la Academia griega, llegan soplos saludables y frescos hasta el culmen perfecto de la ortodoxia cristiana. La síntesis tomista se difunde en España con la eclosión de la vida religiosa. Y al mismo tiempo, el humanismo, llegado desde tierras itálicas, penetra en el ámbito español y se funde en su compleja estructura con los contenidos propios de la cultura española. Es un problema muy arduo precisar las relaciones entre el misticismo —en cuanto ciencia mística— del siglo XVI y el humanismo. No nos atrevemos a pronunciar ningún juicio acerca de ello. Pero creemos que el principio sintético que da alguna unidad a la riqueza cultural de la segunda mitad del siglo está en el tomismo, con-

siderándolo, como una ascesis ordenadora formal, como una *cosmovisión*.

El concepto humanista del hombre y el concepto místico se tocan, se oponen y se subordinan tanto en la literatura áurea que, sin un cabal conocimiento de autores y sin una historia ordenadísima del pensamiento español, es imposible afirmar nada con certeza. Ninguno de los grandes místicos es seguramente *humanista*. De San Juan de la Cruz se afirma que no nos ofrece el tipo de humanista. Fray Juan de los Ángeles, por su parte, posee al parecer, como San Juan, todos los elementos materiales del humanismo, y sin embargo, nada hay en la unidad total de su obra y su personalidad que nos denuncie a un humanista. El mismo Fray Luis de Granada, como autor ascético, no se detiene mucho en su entusiasmo humanista y aunque recoge con un amor indescriptible la naturaleza y la antigüedad clásica, trasciende constantemente el orden de las humanidades. Éste es individual e inmanente. Y si miramos a la síntesis más admirable de aquel momento europeo, Fray Luis de León, en él, si sus fundamentos son aristotélicos y su cúpula platónica, el origen de su unidad armoniosa, ajena a la exaltación pasiva de la experiencia mística, y compenetrada en la medianía de una ascesis integral, nace suavemente de su formación tomista y latina. La escolástica y el humanismo han entregado, con una generosidad admirable una multitud de distinciones y conceptos, una dialéctica madura, al misticismo, mejor, a la *ciencia mística*. De tal modo que esta ciencia, considerada en sus distintos expositores, se nos presenta como la síntesis más completa e integral de un siglo hispánico; porque en ella hay religión, teología y filosofía; en ella está el esplendor de la lengua castellana; en ella se levanta, hasta un mediodía sin fin la sustancia poética y sus prolongaciones estilísticas. Religión y raza, filosofía y arte sometidos a la llama inextinguible de la *syndéresis* y olvidadas por un momento en la quietud y en abandono pasivos —*quedéme y olvidéme*— enlazadas en un vuelo unánime y sereno, alcanzan su plenitud en la vida, en la experiencia sobrenatural, y en la especulación.

Se ha hecho ya un lugar común mencionar en lo político y social el reinado de Felipe II, la concentración de España luego de su generoso derroche. Seguramente la sagacidad

política del monarca comprendió de antemano el momento a que se acercaba, por necesidad intrínseca, la cultura hispánica. Por otra parte, es tarea ímproba pretender separar dialécticamente lo que en la realidad viva y particular del tiempo fué un conjunto homogéneo de íntima cohesión. No se sabría decir, además, hasta qué punto importa o no en la literatura *mística* cristiana la estructura político-social de España.

Finalmente, la lengua había alcanzado, después de un gestar laborioso y de un contacto, tenue y perfecto, con sus fuentes latinas, plasticidad, soltura. Menéndez Pidal, en su corto estudio sobre el lenguaje del siglo XVI, trae preciosas indicaciones. Desde el *Conde Lucanor* y el *Diálogo de la dignidad del Hombre* hasta el *Cortesano* de Boscán, la prosa española se hace más elástica, más estilística. No hay balbuceo, sino seguridad. No hay disonancias, sino musicalidad. Cada vez se alcanza más la *Callida junctura*. No sé que haya un gran prosista místico en el siglo XV. Pero el XVI —culminación de la lengua— nos ofrece poetas y prosistas místicos de primer orden. Y creo que ésta es, mirando al problema y a la cuestión del estilo, la observación más importante.

*

* *

De las tres obras fundamentales de Fray Juan de los Ángeles, *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma*, en que se describen las grandezas y triunfos del amor y se enseña el camino excelentísimo de los afectos, de todos el más breve, más seguro y de mayores ganancias; *Los diálogos de la conquista del espiritual y secreto reino de Dios*, que según el Santo Evangelio está dentro de nosotros mismos: en ella se trata de la vida interior y divina que vive el alma unida a su Creador, por gracia y amor transformante; y la extensa *Declaración del Cantar de los Cantares*, en que alternan el latín y el castellano, en un plan poco comprensible a primera lectura, la que nos ofrece un mayor interés de estilo, a tal punto que Menéndez y Pelayo le prodiga no pequeño elogio, es la *Lucha Espiritual*. Sabroso opúsculo que se lee con facilidad y con gusto, y en el que la reconocida erudición del autor no impide el curso natural y consciente de su peculiaridad esti-

lística. En 1590, publicó *Los Triunfos del amor de Dios*. “Las razones —dice en el prólogo— que me han movido a escribir más de esta materia que de otra han sido muchas, y entre todas, la primera, mandármelo el amor, a cuyo mandamiento obedece la tierra y el cielo, según que galanamente lo dijo Ovidio en estos versos latinos:

*Quidquid amor jussit non est contemnere tutum
Regnat et in superos jus habet ille deos.”*

Pero en 1600, se publicó en Madrid la *Lucha espiritual* como refundición de los *Triunfos*. La obra está dedicada a la provincia monástica de San José, *mi madre*, como Fray Juan de los Ángeles la llama. En el prólogo de la *Lucha*, explica el autor algo acerca de esta reducción:

“Yo compuse, los años pasados, el libro de los *Triunfos del Amor de Dios*, y pareciéndome que la dificultad de la materia requería añadir razones a razones y multiplicar la palabra, creció la obra más de lo justo, porque siendo, como es, arte que enseña el camino altísimo de los afectos... era cosa conveniente que fuese breve y los preceptos pocos y sustanciales... porque, a la verdad, no es de todos esta doctrina, sino de aquéllos que ya pasaron por ejercicios de la vida purgativa e iluminativa, de que hay compuestos hartos tratados bien prolijos.” Y he ahí una preciosa indicación para comprender el estilo del opúsculo. Éste comprende dos partes; la segunda lleva como título *De la lucha espiritual y amorosa en que se trata cómo Dios triunfa del alma racional*. La doctrina desarrolla la experiencia de las vías unitiva y transformante. Dentro de ella ocupa una posición afín o idéntica a la de San Buenaventura, de quien toma no pocos elementos de su ciencia mística: “El seráfico doctor San Buenaventura, habiendo tratado el modo que se ha de tener para alcanzar la unitiva y mística sabiduría y de sus calidades, hace una cuestión a mi parecer importantísima, para que el contemplativo acabe de entender cómo esta ciencia se alcanza más por actos anagógicos, amorosos afectos y extensión de deseos, que por especulación y delgadez de entendimiento” (I — XIII. Cuestión única en que se trata si es necesario que en esta mística teología preceda o acompañe el entendimiento al afecto.)

El alma humana, según Fray Juan de los Ángeles, tiene

dos facultades que le sirven de ojos para ver a Dios. Una se llama inteligencia, es el ojo izquierdo, y mira por la vía especulativa o camino dialéctico. La otra se llama afecto y es una voluntariosa, afectuosa y dulce inclinación de la misma ánima a su Criador; es el ojo derecho, que mira por la vía unitiva o ascensión pasiva hacia la plenitud sobrenatural.

En esta precedencia experimental entre el entendimiento y la afectividad, la doctrina mística de F. J. de los Ángeles se inclina francamente hacia la fruición afectiva, despojada de las distinciones formales, que opera la inteligencia especulativa y que alcanza la fruición inteligible. Su concepción, por tanto, es puramente experiencial. Las vías del afecto son más directas y se introducen más rectamente en aquellas tinieblas luminosas, en que se descubre, por fin, la eternidad del mediodía, reposo y término de las potencias creadas. Aunque expresamente no lo diga, parece indicar que la ascensión intelectual es un conocimiento vespéral, al modo como lo entiende S. Buenaventura en su *Itinerarium*, o sea, sujeto siempre a aprehensiones de las formas creadas. El camino que el místico sigue, llámanlo los santos estudio y escuela de sabiduría, la cual no se depende —dice F. J. de los Ángeles— con muchedumbre de libros ni con argumentos sutiles y sofísticos, sino con extensión de afectos en Dios (I - XIV). Y esta extensión de afectos levanta a una muy alta unión: el ánima, como en un derretimiento, se hace un espíritu con Dios, mediante el amor liquefactivo y excesivo de la contemplación; por la demasiada suavidad y grandeza de la interior dulzura y vehemencia del amor se resuelve y derrite el ánima y se cuele en Dios y Dios se derrama en ella (II - IV). Derrítese entonces y cuélase en su principio y origen que es Dios, y es arrebatada en aquel infinito abismo de su divinidad o en aquella niebla de la divina soledad, que vence y sobrepuja todo entendimiento y razón; y transformada y elevada sobre todas las imágenes y desamparada de su propia forma y voluntad, llega a un estado que carece de representaciones y figuras de cosas creadas. . . Y aunque no deja de ser creatura, queda toda deiforme y endiosada y parece Dios (II - VII). Hasta el capítulo XIV de la segunda parte, trata de la vía unitiva, pero luego entra en la experiencia transformante. Dice al comienzo del cap. XIV —*De la transformación o*

muerte del alma, que es el último triunfo del amor—: “A la unión se sigue la transformación, que bien considerado es más alta que la unión, porque unión (hablando en lo espiritual) dice ayuntamiento de dos ánimos en una voluntad y querer; pero transformación dice mudanza de una cosa en otra, con mejoría y ventaja.” Esta transformación llamaron los Hebreos muerte de beso, en el *bésame con el beso de tu boca*.

Los Diálogos, cuya segunda parte es el *Manual de Vida perfecta*, de 1608, tratan los mismos temas que los *Triunfos* y la *Lucha*, pero con una intención distinta, que influye en el estilo de la obra. En el prólogo al lector, al dar razón de su forma dialogada, nos dice F. Juan: “A lo primero dará satisfacción considerar el oficio que de predicador tengo, aunque indigno, el cual me ha hecho deudor no sólo de sabios sino también de ignorantes, y me ha obligado a dar leche a los pequeñuelos en la virtud y pan con corteza a los perfectos, y a mudar, como pescador codicioso, los cebos. . . Ésta ha sido la causa de ordenar en diálogos este tratado de la oración y contemplación, habiendo escrito los *Triunfos del Amor*, en prosa suelta, para que si alguno se enfadare y cansare de leer capítulos, se recree leyendo las dudas que propone el discípulo y las resoluciones y determinaciones del maestro.” Dice que los *Triunfos* están escritos en estilo *menos humilde y más dificultoso*, para entendimientos más alumbrados; mientras que los *Diálogos* tienen uno *más llano y claro*, para los pequeñuelos. En este prólogo, donde nos da indicaciones de su propio estilo, y la razón del mismo —compara los *Triunfos* con *Los Diálogos* (1595), porque la refundición de aquéllos en la *Lucha* es de 1600. El diálogo transcurre en una huerta, entre el Maestro y su discípulo, Fray Deseoso, cuyo nombre es un símbolo. Sería interesante precisar en qué diálogos se inspira Fray Juan. Ciertamente nada tienen de platónico y muy poco de ciceroniano. Pero la simplicidad del discípulo hace recordar a San Gregorio Magno, a quien cita frecuentemente y parece conocer muy a fondo. No es, sin embargo, en los diálogos donde se manifiesta la unidad plena de su estilo. Aquí como en la *Declaración del Cántico de los Cánticos* —aunque por motivos diversos— se encuentran los elementos individuales o particulares, diseminados, dispersos, separados, ora por la multitud de citas, ora por el afán de

exégesis y paráfrasis. Y la razón ya la da el autor en su prólogo. Es un estilo hecho de acumulación de citas y disgresiones, cortado por las preguntas y amplificado en largas exposiciones.

En verdad, no ofrece la soltura de un diálogo; sin embargo a veces se evade de su tono didáctico paternal, para entrar en el de la exposición sistemática, al modo de la *Lucha*. Por ejemplo, la exposición de la armonía del hombre —en el diálogo primero— donde con suma claridad y precisión aparece la doctrina del hombre animal, del racional y del divino. En estas ocasiones traza un estilo directo, con muy pocas comparaciones, como único elemento literario.

Fray Juan de los Ángeles ha hojeado afanosamente muchos autores sagrados y profanos, asimilados a la unidad de su doctrina místico-afectiva. La frecuencia de las citas en la *Lucha espiritual y amorosa* no establecen síncopa a su estilo, porque éste reposa, ante todo, en un plan lógico y en una unidad total. No ocurre lo mismo en *Los Diálogos*. Esta erudición, bíblica, clásica, exegética, encuentra poco apoyo en la observación real, en lo que fundamentalmente se distingue de Fray Luis de Granada. Trae, sin embargo, diseminadas aquí y allá, comparaciones o descripciones, que hacen recordar a Santa Teresa, a quien cita algunas veces, en *Los Diálogos* (IX - Cap. IV) y en la *Lucha* (1ª parte). Por ejemplo, cuando dice: “un puchero de agua hierve con lumbre mansa; pero si el fuego es mucho no sólo hierve, sino que cociendo a bor-“ bollones, se sale el agua afuera y le desampara” (II - V). Pero estos diseños objetivos, con elementos de vida cotidiana, son pocos. Su prosa es pulcra, clara, consciente. Su número está cuidado y pensado, y en esto se reconoce un gran estilista, próximo, al menos por la intención de la lengua, a fray Luis de León, a quien conoce, por otra parte.

Fray Juan se ha nutrido, pues, en el ambiente humanista y ascético, en el que la lengua se pliega y se tiende a la multiplicidad de las experiencias íntimas, poéticas y religiosas, filosóficas y teológicas; y amorosamente entregado a la *natural facundia española* ha trabajado el estilo de la *Lucha espiritual*, con un sentido de precisión latina, por las causas que expone en el prólogo. Y por esta razón, mucho más que Fray Luis de Granada, ha alcanzado una plenitud estilística, dentro de

la naturaleza y el estado histórico de la lengua, elevándose por sobre el encanto oratorio del período latino —prisión esplendorosa de tres grandes ingenios literarios, Fray Antonio de Guevara, Fray Luis de Granada, Fray Luis de León—; y tendido su vuelo por sobre el abismo de la experiencia pasiva, ha descendido, sereno y mesurado, a la quietud, amplia y tersa, de las representaciones lingüísticas. Fray Juan ha sido predicador y, a escondidas, parece acusarse de exuberancia oratoria en los *Triunfos*; pero en la *Lucha* no sólo está destruída cualquier intención oratoria, sino que, dado a la exaltación de su pluma, mide con el ojo especulativo y lógico, aquellos torrentes afectivos, que no pocas veces descienden desde la cumbre de sus excesos mentales. Y en esta visible continencia estilística, el lenguaje y el período, el número y la armonía parecen encontrar el equilibrio y la precisión, junto a la transparencia y rectitud de la doctrina, y a la intuición de su intimidad. En esencia, podría decirse, en verdad, que todo esto pertenece a un sentido horaciano de la lengua —como aparece en un grado pleno, en las poesías de Fray Luis de León, y hasta en las de San Juan de la Cruz— en el cual se cumple también el *ne quid nimis*; ajuste perfecto entre experiencia y expresión lingüística, economía estética, precisión simple y pura, sin ser científica y seca.

Casi no aparecen intercaladas en su estilo las expresiones alegóricas ni los símbolos místicos. Es decir, él, en la objetivación de su experiencia, no crea un sistema alegórico, vinculado al *Cantar de los Cantares* o a cualquier otra tradición o doctrina. De tal modo que la intimidad, que nos relata vehementemente, se nos aparece desvinculada un poco de su autor. Santa Teresa y San Juan de la Cruz —la primera con la unidad alegórica de sus moradas, y el segundo con el esplendor de sus símbolos poéticos—, nos transmiten más directamente la infabilidad de su mundo interior. Fray Juan de los Ángeles, en el temblor afectivo de su prosa, no llega nunca a encontrar la integridad del símbolo, ni menos a ordenar sus vías o su plan de experiencias, en una continuidad poético-alegórica. Por eso no es un artífice, que modela sobre una sustancia espiritual, ni es una artista, que encuentra la síntesis lírica, no por el valor de la *lengua*, sino por la transmisión *experiencial* de estados subidos y abismales. Al rayo de tinieblas no corresponde una visual lírica.

Explica ciertamente los símbolos bíblicos, que iluminan su propia ciencia, pero no los recrea en su prosa, al modo como San J. de la Cruz lo hace con su poesía. Esta síntesis alegórica —sea la del *Cántico Espiritual* sea la de la *Noche Obscura* —encendida por el lirismo místico, está mucho más próxima a la esencia, oscura y escondida, de los estados mentales. Es imposible entrar en la explicación última acerca del alejamiento de Fray Juan de una síntesis poética, cuya declaración sería la *Lucha espiritual y amorosa*, porque es tarea sin sentido querer escudriñar tales repliegues psíquicos y sobrenaturales. Pero si el tono afectivo y la intensidad de la exposición imprimen un flujo viviente, elevado sobre la tersura escolástica, si no pocas veces se nos revela un temperamento poético, es lícita, al menos, la pregunta. San Juan de la Cruz, por su parte es un estilista en su prosa, porque ésta es una ordenación sistemática, racional y lógica, compuesta de múltiples elementos de ciencia mística e interpretaciones a la unidad místico-lírica de su poesía. En cambio la intención estética que, en la poesía, hace transparente la subida y extática contemplación del carmelita, pasa a la prosa del franciscano. Habrá influído posiblemente su oficio de predicador, en esta preferencia por la prosa, y sin duda alguna, problemas de técnica literaria. Pero el temperamento de Fray Juan no está tan alejado de las síntesis poéticas, como el de F. Luis de Granada o el de Santa Teresa. Y aquí estamos a un paso de la consideración de las metáforas y comparaciones. La metáfora es, al fin, la cualidad simbólica de un elemento, interpretado por el segundo término, mientras que la comparación es el primer grado de una síntesis que puede concluir o en una metáfora o un símbolo. Comparación, metáfora, símbolo y alegoría son grados de una misma progresión literaria e interpretativa; sus relaciones con la experiencia mística son idénticas a las que pueden tener con la experiencia poética, y su función, por tanto, es *especulativa*.

En general, puede afirmarse que F. Juan de los Ángeles no busca ni ordena, en sistema, la expresión metafórica. Aquí, como en los símbolos, prefiere la visión directa; su estilo no tiene constantes incisiones de metáforas. Y entendamos que se trata no de las metáforas cristalizadas y heredadas, sino de las nacidas del ímpetu literario individual. Al fin, la lengua no es otra cosa que un sepulcro de mitos y metáforas.

Metáforas tradicionales encuéntranse, por cierto, como “fuego del amor divino”, y otras semejantes. Pero no existe la fruición de la metáfora; y, en realidad, esto pertenece a la llaneza y desafectación del siglo XVI. ¿No crea acaso el barroco la conciencia de la metáfora? En el siglo XVI, la relación entre metáfora y lengua es la misma que entre lengua y realidad.

Fray Juan puede crearlas, pero prefiere la economía:

“...y danos leche de consolación y gozo de su divino espíritu” (II - VII).

“...la vuelve a dejar cautiva en la mazmorra de su carne y en los lazos de sus sentidos” (II - VIII).

Próxima a la metáfora se encuentran las imágenes, en definiciones, analíticas, diríamos, pero que muestran, a veces, cierta originalidad de observación:

“(El amor) es torzal de tres ramales, que nos lleva... a la perfección” (I - XVI).

“El pecado mortal es un garabato del infierno” (II - XIII).

Otras imágenes, próximas a veces a la alegoría o a la comparación, tampoco son abundantes:

“...y a cuyo pestañear y mover de ojos están presentes todas las creaturas...” (II - XI).

Tanto la alegoría como la metáfora encierran una imagen, cuya operación en el estilo pende de su virtud sensible. No se trata, pues, únicamente de usar más o menos sistemáticamente tales visiones literarias, sino también de adjudicarles una individualidad definitiva, e injertarla en la estructura total del estilo. Cuando F. Juan dice que “el pecado es un garabato del infierno”, crea positivamente una imagen operativa. Pero no es esto lo común en el místico franciscano; su prosa es más especulativa, y por eso mismo de gran finura dialéctica y delgadez intelectual. Fray Juan prefiere la comparación. Ésta es abundante, y en diversas formas. La comparación en el estilo llano de la *Lucha*, y más aún en los *Diálogos*, se presenta a menudo como una realidad incidental, que el prosista descubre de repente. Puede afirmarse que la usa sistemáticamente, y que está en vinculación con esa tendencia hacia el estilo directo, que se revela en el opúsculo. Pero la comparación es tanto más rica, cuando crea la unidad de una imagen, mediante aproximación de términos lejanos. Reposa,

por eso mismo, en la observación de lo real y sensible, y en el orden de lo inteligible. En el fondo, tal es el fundamento de cualquier tropo, pero en la comparación, que no es síntesis sino yuxtaposición, se exige fortaleza en los dos términos. Fray Juan, en su estilo, no se revela observador minucioso de la naturaleza de las cosas, al modo de F. Luis de Granada. De pasada, está el sentimiento de la noche (I - IV): *“Si os ponéis a mirar el cielo en una noche sosegada y serena, verlo heis lleno de ojos, como un Argos divino, centelleando y echando rayos de sí cantando, como dice el profeta, la gloria de Dios.”* Él mismo se declara enemigo de las formas exteriores, al tratar de la oración. Es verdad que del estado ascético de oración a la intención literaria hay mucho trecho; pero, de cualquier manera, indicaría una preferencia hacia lo abstracto y especulativo. F. Juan tiene el entusiasmo filosófico y teológico por la naturaleza, pero no el humanista: *“Dos maneras hay de conocer a Dios: una por espejo y enigma, otra cara a cara y como Él es; y la una y la otra tienen sus tiempos oportunos. La una es de viadores y caminantes, la otra de comprensores. Conocimiento por espejo es aquél que se tiene del Esposo por las criaturas, porque su composición, armonía, orden, hermosura y grandeza, en cierta manera, ofrecen a nuestros ojos intelectuales unas como especies de las cosas divinas”* (I - XII). Son curiosas las alusiones mitológicas: *como un Argos divino, a los tiempos infelícísimos... en que los hombres se habían de enamorar de sí mismos como Narcisos.*

Para suprimir el “como” de la comparación, coloca primero la realidad del segundo término: *“No es posible encerrar fuego en un vidrio, y el vidrio estando cerrado, sin que salte y se quiebre; ni entrar el espíritu de Dios que es fuego, en el corazón del hombre”* (II - XV). *“El ama que cría un niño, quebrántale la comida con su boca, para que así quebrantada y molida la pueda digerir... Nuestro entendimiento es ama de voluntad...”* (I - IX). Esta forma de comparación, por paralelismo, es mucho más efectiva y menos retórica; atiende más al fundamento sensible del tropo, y por lo mismo, surge más firme la unidad de la imagen.

Pero muy común es la comparación directa, a veces inspirada en la Biblia, otras tomadas de escenas cotidianas: *“Digo que en las oraciones jaculatorias y amorosas se requiere gran-*

de humildad... que como el arco cuanto más se dobla y flecha, tanto más lejos envía la saeta; y el ave por volar alto cose el pecho con la tierra; y el músico para cantar alto pone la clave en la última y más baja regla, así el ánima..." (I - XIV). Estas acumulaciones no son muy frecuentes pero sí están dentro de las preferencias de Fray Juan, por el paralelismo.

"... y como de un grano de semilla se engendran muchos granos y todos de la condición de la naturaleza del engendrador, así del primer amor salen muchos amores..." (I - III). "El pensar es como el pintar desconcertadamente y sin arte, es hacer borrones y gastar tiempo en balde. El meditar es pintar con orden y concierto..." (Diálogo VIII - V).

Tanto la imagen hermética del símbolo como la descubierta de metáforas y comparaciones no abundan en el estilo de Fray Juan, pero sí —y esto es muy importante— es oportuno y original casi siempre. Sobre todo no crea ninguna dispersión en su estilo, conscientemente concentrado, dentro de lo relativo; en la luz meridiana de sus conceptos se presentan estas imágenes definidas, como sombras propicias y refrescantes, desplegadas desde la profundidad afectiva y experiencial. De tal modo, que no son fruto de una técnica tomada del exterior y al acaso, sino por la conciencia del estilo y de la lengua. Al comparar, trasmite una experiencia, vinculándola a sus estados o excesos mentales, y de esta manera, obtiene la unidad y el esplendor del sentido y de la imagen, pero todo con mesura y precisión.

En el vocabulario de Fray Juan de los Ángeles se encuentran todos los términos de la ciencia mística; el gran número de tratados ascéticos y místicos, así como de comentadores, que revela conocer, le traen una notable abundancia de vocablos, y él mismo parece ser un minero del lenguaje. Gusta de la precisión y de las distinciones. En el Diálogo I, hay una discusión entre el Maestro y Fray Deseoso, acerca del término latino "emisiones" y su traducción; el discípulo propone "enviadas" y no "salidas" por razones de claridad. En el Diálogo VIII - V, se hace una separación aguda entre *pensar*, *meditar*, *contemplar*, para lo cual acude a una imagen.

El estilo de J. Juan se desenvuelve dentro de la *morosa delectación*, observada en el lenguaje del siglo XVI; pero cada

palabra lleva intensidad afectiva y lógica, y está puesta, no sólo por gala y precisión de la lengua, sino por necesidad de la doctrina y exigencia de la intimidad. Por esta razón, como veremos, el período y la prosa de F. Juan, en la *Lucha espiritual y amorosa*, no alcanza una tensión oratoria, porque junto con la amplitud de la lengua está el sentimiento y la visión de la doctrina, de tal manera que cuando el escritor distiende la curva de su período, lleva adherida así la plenitud del contenido emocional, especulativo y lógico.

Es evidente que, a veces, acumula términos para sintetizar expresiones de diversos tratadistas. Sería necesario recurrir a cada uno de los autores, doctrinales y ascéticos, que cita en su opúsculo, para determinar qué vocabulario les toma: "Pero según el hombre es superior o simple *inteligencia*, es el anima dicha *espíritu o íntimo o mente o hondón*, la cual es dotada de tanta nobleza, que no hay palabras con que esto se pueda declarar. . . ." (Diál. I). "Consurrección, levantamiento o raptto del alma. . . ." A menudo, esta acumulación de sustantivos está dentro del estilo de época, según aparece en *El Lenguaje del siglo XVI*, así como en verbos y adjetivos. . . Sin embargo no puede darse un sentido idéntico, al que tiene en F. Luis de Guevara, por ejemplo. No es difícil encontrar antecedentes latinos de este estilo, que puede llegar a amaneramiento. La riqueza de los sustantivos está aumentada, en F. Juan, por el afán de síntesis que se observa en la *Lucha*. Los términos y expresiones más cercanos a la esencia de su doctrina son numerosos: *syndéresis*, *exceso*, *ápice*, *levantamiento*, *salidas*, *enviadas*, *emisiones*, *introversiones*, *entradas*, *éxtasis*, *centro o íntimo del alma*, *consurrección*, *anagogia*, *amación*, *amicicia*, *concreación*, etc. Los sustantivos aparecen agrupados en tres y en dos; por lo general este grupo tiene una intensidad unida y homogénea; es un conjunto prietamente enlazado. No es común que sean sinónimos, aunque no falta esta forma: "Penetrando pues y escudriñando el espíritu enamorado los secretos del amado, con la novedad de las cosas que allí contempla, con la *dulcedumbre*, *hermosura* y *suavidad* de que goza, sale de sí y padece éxtasis mental; esto es negocio *íntimo* y *secretísimo*, que ninguno lo sabe sino el que lo recibe, ni lo recibe sino el que lo desea. . . ." (II - VI). "Muéstrase tan amigo y regalo de las almas, con tanta *suavidad* y *dulzura*

que apenas lo puede soportar el cuerpo frágil. . .” (Íd., íd.). “Y no sé yo de cierto, cómo ha de estar Dios en un alma llena de *embarazos* y *baratijas*, de *pensamientos* y *cuidados*, *amores* y *deseos* de la tierra. . .” (Diálogo. X - 11). Fray Juan gusta de la precisión en el vocabulario. Como ejemplo, puede tomarse el Cap. I de la *Lucha*, primera parte, donde dispone, con minuciosa división, el amor, según seis criterios diferentes; va acompañada, como hemos dicho, por una tendencia a la síntesis. Fray Juan domina el lenguaje místico y la expresión de su experiencia. Y es también original. Esta originalidad se observa en los verbos y en la adjetivación. La prosa de Fray Juan de los Ángeles abunda en verbos; brotan éstos con naturalidad e imprimen un dinamismo incontenible al período, elevado ya por la intensidad afectiva. También los verbos marchan en parejas, o en grupos de tres y cuatro, y hasta de cinco. Cuando usa el estilo narrativo, como en el capítulo VII de la segunda parte, donde relata el estado de San Francisco, al verse privado del consuelo interior, arrastra su interminable cadena de verbos, y la desparrama en la unidad de su período. Su estilo es *dinámico*, pero no por naturaleza oratoria, sino por abundancia, originalidad y movimiento del vocabulario. Estas particularidades no pueden situarse dentro de la acumulación oratoria, intención que, como veremos, aparece sin duda en el estilo de Fray Juan. En primer lugar porque se percibe con claridad que nunca alcanza por completo ni una disposición oratoria ni una exuberancia de observación incontenible, como sucede a menudo en Fray Luis de Granada, en quien se une el ímpetu de orador sagrado con la fecundidad de sus sentidos sembrados de impresiones. En Fray Juan de los Ángeles, el dinamismo tiene un origen experiencial, o sea de necesidad representativa, puesto el autor en el maravilloso crecer de la lengua en un siglo en que se conocían las cosas y los nombres, y se distinguían los conceptos y sus términos.

Cuando Fray Juan dice que el ave para volar “cose el pecho con la tierra”, funda la originalidad de la imagen en el verbo. Hállanse verbos con una significación próxima al latín, como *divertirse*, en el sentido de *di-vertere*; *decir*, como es de uso en el latín escolástico; *vacar*, como *vacare*; *pausar*, con el significado de descansar: “En el primer camino, subimos de las criaturas al Criador y de las cosas inferiores a las

superiores, y allí *pausamos* por amor . . .” Pero no son abundantes los neologismos, creados por necesidad de expresión, y mucho menos los términos latinizantes.

“Uno *ama*, uno *quiere*, de uno *tiene sed*, uno *desea*, por uno *anhela* y *suspira*, y de este uno sale fuego, que le abrasa...” (II - IV)

“...*excluye* todo cuidado, *oprime* y *violenta* todo ejercicio, que no sirva a su voluntad y apetito. Todo lo que se *trata* y *piensa*, *tiene* y *juzga* por inútil” (II - VI).

“...la voluntad se *desvanece* y se *envejece* y se *pierde* y *empobrece* con ellas...” (I - III)

En este apresuramiento de la prosa, en que parece desfallecer, por la intensidad, el “élan” afectivo de Fray Juan construye sus mejores períodos, sonoros, vivos, plenos y macizos. Nada falta en ellos, ni el discurso mesurado del pensamiento lógico, ni la exaltación interior y mística, que se eleva con un vuelo constante y sereno. En los capítulos finales, en que trata del amor transformante y de la unión nupcial en el seno de las tinieblas divinas, toma un nuevo ímpetu, y su prosa, cálida y encendida, como ninguna, parece evadirse, finalmente, como un halcón divino, del capirote de las formas lógicas, para descubrir con el esplendor de su plenitud lingüística, las oscuras entrañas de los estados abismales.

La adjetivación es medida, viva, original. En algunos períodos, abunda, con cierto gozo de riqueza interior. En cambio, otros son secos, medidos, justos. Suele ser irónico, con gracia, al modo de Santa Teresa, pero no gusta de las delicadezas del diminutivo. Al hombre, repetidas veces, lo califica como “hijo del lodo y nieto de la nada”, y en esos dos adjetivos, condensa todo el Antiguo Testamento:

“...al vilísimo hombre, hijo de la tierra y nieto de la nada” (I - III).

Es poco común que use expresiones de energía popular. Dice en la Dedicatoria de la *Lucha*: “Al fin hay guerra de amor, adonde no se admiten ni *damerías* ni *hombres femeninos* y de *alfeñiques*, sino *valientes*. de *pelo en pecho* y bien *enseñados*...”

Hay una observación importante a hacer en la adjetivación de la *Lucha* y de los *Diálogos*: Los adjetivos antepuestos tienen una perfecta plenitud lírica, cuando se trata de términos

místicos; hay por lo menos una intención deliberada, que marca el tono de la frase y que distingue esas expresiones dentro del período: *dulcísima* divinidad, *virginal* cera, *anagógicos* excesos, *experimental* conocimiento, *experiencial* vida, *extáticos* excesos, *sabrosa* y *sapiencial* experiencia *ardentísimos* afectos, *sobreesencial* bien, *sobremundano* afecto, *esenciales* introversiones. . . . En tales casos, el epíteto, por virtud de la experiencia que traduce, es de naturaleza; no indica una circunstancia, temporal o no, sino que linda con el sentimiento de lo eterno, inmóvil y perfecto. Tal es la primera originalidad de Fray Juan de los Ángeles: el dinamismo y el movimiento de la prosa, impulsada sobre la luz de sus adjetivos, toca con la quietud experiencial de la vida divina; y en esta síntesis parece reposar la tensión constante de su estilo. Tras el límite de este realizarse lingüístico surge la reposada e inmutable beatitud de la experiencia. La consciente y deliberada precisión conceptual del sustantivo, enraizado en la abundancia de la ciencia mística, la aceleración afectiva del verbo, y la luz meridional de los adjetivos lírico-místicos componen, dentro de una afinidad estilística y de una estructura homogénea, los límites visibles de su plenitud literaria. Fray Juan crea, en la unidad íntima, secreta, indivisible de la experiencia y de la ciencia, la apretada red de los nombres; se transforma en primer origen de ese movimiento lingüístico, cuyo efecto armónico es la prosa, y envuelve toda su operación creadora, no sólo en la luz angélica de sus estados sobremundanos, sino también con la cálida medianía afectiva de un espíritu vigoroso de disciplina humanista. No viste una forma técnica, la crea.

La adjetivación no es siempre abundante, pero a menudo original. Los grupos de dos y tres son más o menos frecuentes; la adjetivación retórica no es muy tupida, sobre todo la que reposa en la repetición del término modificado:

“Para cuya mayor inteligencia, se debe notar que hay dos maneras de gustar, *uno puro, suavísimo y transformativo* y que frisa con el que gozan los beatos en el cielo; otro mezclado con sequedad de conciencia y amargura de ausencia. Propónle Dios un camino *tenebroso, estrecho, yermo y de desconsuelo*, y llevándole por él, quítale todos aquellos dones o regalos. . . .” (II-VII).

“...despedía suspiros *espesos y profundos* de lo íntimo del corazón...”, y en otro lugar: “Desfallece en este tiempo, y sacando de sus entrañas *largos y prolijos* suspiros, de allí se confiesa miserable...” (II - VIII). Tanto “espesos” como “prolijos” referidos a suspiros, revelan originalidad.

“Dichosa vida la que se deposita en Dios... porque la que en nuestras manos era temporal, carnal, humana y perecedera, en las de Dios es eterna, perpetua, divina y espiritual...” (II - IX)

Esta forma predicativa es abundante, con esa intensidad de la acumulación. Nótese la antítesis, retórica sí, pero justa y contenida.

“Porque están depurados y espirituales, enjutos y secos de toda enfermedad; como las cuerdas del salterio, que si no están de esa manera, no pueden hacer consonancia y música perfectas” (II - XIV).

He aquí un párrafo de los *Diálogos* (X - XIII).

“Y no basta pensar en Dios en este ejercicio, porque luego que ese pensamiento se acabare te hallarás solo y apartado de Dios, sino que es necesario tener a Dios (si así puede decirse) *esenciado, fijo y entrañado* en el corazón; quiero decir hecho ánimo del ánimo y esencia de nuestra esencia. El que de esta manera vive, siempre halla en sí mismo una *simple, amorosa y continua* propensión, inclinación o *respeto* a Dios. Por lo cual sucede que el ojo sencillo, desnudo y atento a la divina contemplación ningún impedimento ni estorbo recibe...”

Es poco común la adjetivación retórica como:

“Al fin ella es vida de espíritu, vida interior, vida esencial, vida deliciosa y de gusto grande...”

En síntesis, Fray Juan no busca el matiz descriptivo ni pictórico. En esto es de su época. El adjetivo, en él, es signo de ascenso hacia la perfección de la experiencia. Es el elemento intuitivo de su prosa. Al mismo tiempo, situado en aquella riqueza lingüística del siglo y de la corriente retórica, detiene con prudencia el agitado aliento de su discurso y descansa en la profundidad de sus pensamientos. Por ningún concepto puede hacerse retórica la prosa de Fray Juan. En cuanto al diálogo, no siempre conserva el tono humilde y liviano, que pretende darle. No hace un sistema de la antítesis, interroga-

ciones, exclamaciones, etc. La antítesis entre el sustantivo y el epíteto parece inspirada en Santa Teresa, aunque es común en el lenguaje místico. Pero es sumamente medido en su uso:

“¡Oh ausencia presente y presente ausencia de Aquél que justamente se pierde y se tiene. . . !” (II - VIII).

“Dichosa tristeza y bienaventurada amargura la que no se concibe por alguna creatura, sino por la ausencia del Creador. . .” (Id.)

Otra forma más frecuente: “¡Oh temeridad grosera y grosería temeraria. . . !” (Diálogo, I). Suele usar la antítesis en el final de los capítulos, con evidente propósito retórico. Véase el final del capítulo, con el cual se cierra la primera parte de la *Lucha*:

“El primero nace de eternidad, el segundo de vanidad. El primero de Dios, el segundo contra Dios. . . El primero harta, llena, fortalece, azucara y endulcece la voluntad; el segundo la amarga, debilita y vacía, inquiétala, quítale el sosiego y déjala hambrienta y transida de sed. . .”

En la doctrina y de la experiencia místicas, usa, en general, un período no precisamente breve, en su disposición sintáctica, pero desarticulable y carente de unidad oratoria. A su vez, no falta el período oratorio, hecho de acumulaciones, interrogaciones, exclamaciones, antítesis, enumeraciones, sobre todo al final de los capítulos. Este tono oratorio —que se levanta en la *Dedicatoria* de la *Lucha*— disminuye sensiblemente de intensidad, por un motivo fundamental: la necesidad de manifestar con precisión la relación de su experiencia mística, con el enorme caudal de erudición mística. Pero, sin duda, la tenue calidez oratoria, que aquí y allá envuelve al sustancioso opúsculo, lo salva de la aridez. El estilo, si no absolutamente conciso, por lo menos ajustado, en numerosas ocasiones, puede ser explicado por el prólogo. Aparecen con frecuencia extensos y dilatados períodos, en curva sinuosa y elegante. No desdeña la brevedad y la concisión sentenciosas. Muchos, leídos en alta voz, presentan una curva, afectiva y sonora, muy notable. Y sobre todo nunca se extravía ni divaga ni acumula. Se mueve siempre, y en línea ascendente, no circular al modo oratorio.

Fray Juan de los Ángeles ha entregado a su estilo la cualidad afectiva de su experiencia; así como San Juan de

la Cruz ha encontrado una maravillosa aproximación lírica a sus estados abismales y de tinieblas, así Fray Juan, en la elaboración íntima de su prosa, ha alcanzado una forma, un tono y una riqueza, proporcionales a sus vías experienciales. Su estilo es pensado; él corrige seguramente; vuelve, mira, se detiene, pero también se abandona, no a la incoherencia o la retórica, sino al ardentísimo amor que lo penetra. Una visión unitiva de todos sus elementos estilísticos lo coloca en definida posición dentro del siglo XVI; su prosa participa de los tres grandes florecimientos: el humanismo, la escolástica y el misticismo. Pero ella es una por la vivencia del autor, que asimila, crea y ordena. . .

CARLOS A. DISANDRO.

MEMORIAS AUTÓGRAFAS SOBRE LA VIDA MILITAR
DEL GENERAL ARGENTINO GREGORIO ARÁOZ
DE LAMADRID (*)

(Buenos Aires, Kraft, 1895, I y II)

Normas a seguir por los alumnos:

1º Se advertirá a los alumnos, para evitar en ellos confusiones, que las *Memorias* de Lamadrid, publicadas por primera vez en 1895, fueron conocidas en forma manuscrita por el General José María Paz, razón por la cual, a pesar de haber aparecido la primera edición de las *Memorias Póstumas* de Paz en 1855, hay abundantes referencias, rectificaciones y alusiones a las *Memorias* del primero.

2º Entre las *Memorias Póstumas* de Paz (1855) y las de Lamadrid (1895) aparecieron las *Obsebvaciones* (sic) de Lamadrid. Se explicará a los alumnos que esta obra, de corte netamente polémico, es una rectificación o al menos la réplica airada de Lamadrid contra aseveraciones que consideraba antojadizas, de José María Paz. Este libro, plagado de adjetivos y

(*) Este trabajo sobre las *Memorias* del General Lamadrid fué presentado en el concurso abierto en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, para optar al cargo de Ayudante ad-honorem del curso de Lectura y Comentario de Textos Históricos, de acuerdo a indicaciones dadas por el jurado integrado por los doctores Fernando Márquez Miranda, Ricardo Caillet Bois y Enrique M. Barba, con plazo de 48 hs. y siguiendo el plan que a continuación será desarrollado.

errores tipográficos, de estilo nervioso y desaliñado, se explica en su tono o en sus defectos porque Lamadrid, ansioso de rectificar públicamente lo dicho por Paz, poco se cuidó de la forma, con tal que apareciera al público con la mayor brevedad. Escrito al correr de la pluma y de los recuerdos, es una obra llena de calor, pero que la crítica histórica aconseja leer con mucha precaución.

3º Por las razones anteriores se explicará al curso que el estudio de la obra debe hacerse parejamente con la de Paz. Se confrontarán afirmaciones de ambos —de esto daré algunos ejemplos para dilucidar en última instancia el valor testimonial que debe merecer la obra.

Plan a desarrollar por el alumno:

- 1º Ubicación historiográfica del autor.
- 2º División por temas.
- 3º Asuntos fundamentales de cada uno de ellos.
- 4º Cotejo con la bibliografía que se refiere a cada uno de los asuntos tratados por el autor.
- 5º Valor testimonial de las *Memorias*.
- 6º El curso responderá colectivamente en base a los informes individuales acerca de los méritos literarios e históricos del autor.

Desarrollo del primer punto:

El General Lamadrid ha pasado justicieramente a la historia como un soldado valiente entre los valientes; pero si la opinión general acerca de la firmeza de su corazón es acertada, no lo es menos la de que su opinión variaba con una rapidez alarmante. Enemigo de Rosas, jefe de los ejércitos unitarios hasta el desastre de Ciudadela (4 de noviembre de 1831), emigró luego a Bolivia y de allí pasó a Montevideo. Él mismo nos narra con gracia el episodio de que le tocó trabajar de panadero para conseguir el sustento ⁽¹⁾.

Más tarde se congració con Rosas, quien pasaba una cuota de cincuenta pesos a uno de sus hijos, de quien era padrino,

(1) "...había trabajado un hornito para hacer un ensayo de amasar pan, para facilitar con su producto la subsistencia de mi familia..."

LAMADRID: *Memorias* (Buenos Aires, Kraft, 1895) II, 127.

para que siguiese sus estudios. Vuelto al país fué encargado por el mismo Rosas para dirigirse a Tucumán y retirar de esa provincia el armamento que Buenos Aires había enviado para la lucha contra Santa Cruz. En su viaje, entre vidalita y vidalita (1) cambió nuevamente de postura y al llegar a Tucumán aceptó ser el jefe de la "Coalición del Norte", contra el Gobernador de Buenos Aires.

A este respecto Lamadrid en sus *Observaciones* dice: "Cuando marché mandado por él (Rosas) á las provincias del Norte, no con el ánimo de traicionarle, porque jamás lo tuve, pues fuí todavía engañado respecto á sus miras" (2).

Lo que antecede demuestra el temperamento versátil e influenciabile de este autor. Su obra refleja su modo de ser. A través de ella son frecuentes las oportunidades en que se nos presenta, más que como primer personaje, casi como único actor. Sus discursos frecuentes, sus arengas y sus intervenciones nos lo hacen aparecer con el deseo de mostrar a sus lectores de qué manera él se consideraba como el factor decisivo de los éxitos, dejando a los otros la responsabilidad del fracaso.

Se recomendará a los alumnos la mayor precaución en las afirmaciones de Lamadrid. Se señalará que lo afirmado por él en su prosa, a veces cautivante, sólo será aceptado después de un riguroso examen crítico.

El doctor Carbia en su *Historia Crítica de la Historiografía Argentina* dice que el libro de Lamadrid tuvo todo el alarde de una acometida. Las *Observaciones* resultan otro documento de exclusivo valor personal. El complemento de este trabajo son las *Memorias* que se consideran inferiores a las de Paz por el contenido, forma y significado en la formación del concepto histórico.

(1) Para evitar la desconfianza con que lo trataban muchos federales, compuso una vidalita cuyo estribillo decía: "Perros unitarios nada han respetado, A inmundos franceses, ellos se han aliado." LAMADRID: *Ob. cit.*, II, 139.

(2) Al explicar su actitud al llegar a Tucumán dice, respecto de Paz: "¡Es el colmo de su atrevimiento que tan luego él que se considera el hombre más puro y circunspecto, pretenda formarme cargo porque acepté un obsequio y sueldo de Rosas, y porque me le separé después por una causa tan noble como lo dejo expuesto y obrando aún contra mismos intereses!"

LAMADRID: *Observaciones* (Buenos Aires, Imprenta de la Revista, 1855) 377.

Desarrollo del 2º, 3º y 4º puntos.

División por temas y asuntos fundamentales:

TEMA 1º—*Batalla de Tucumán. Salta. Vilcapugio. Ayohuma. Retirada del ejército hasta Tucumán. 1812-1814.*

Este tema lo he distribuído así, porque entiendo que sobre los sucesos que narra Lamadrid, además del valor histórico, el alumno deberá cotejar diversas obras, algunas de ellas de verdadero valor historiográfico.

Entre los asuntos fundamentales del citado tema, está la descripción que de la batalla de Tucumán han hecho diversos autores, lo mismo que del desempeño del General Belgrano en dicha acción. Así Lamadrid en sus *Obsebvaciones* (sic) —refutación a las *Memorias Póstumas* de José María Paz (1855)— habla del número de hombres con que contaba Belgrano en dicha batalla: “No he podido menos que reírme al ver la fuerza que da Paz a nuestro ejército en la Batalla del Tucumán, pues dice que contaba con 1.500 hombres, cuando en verdad no pasaban de 900” (1).

A este respecto Mitre, en su *Historia de Belgrano* dice que: “toda la fuerza que Belgrano pudo llevar al campo de batalla no pasaba de 1.800, incluso las milicias” (2).

Agrega Mitre que: “la narración que hace Paz en sus *Memorias* es algo confusa y adolece de algunos vicios, sin embargo es de las mejores...” “Las notas del General Lamadrid refutando a Paz, son ininteligibles, y después de leerlas, se diría que la batalla estuvo reducida a una sola carga de caballería” (3).

Cuando el General Paz cuenta en sus *Memorias* sobre las cualidades militares del General Belgrano, Lamadrid dice: “. . . quiere mostrar al mundo entero que Belgrano y cuantos gefes tenía ese ejército eran unos ignorantes que de nada eran capaces, y que la batalla se ganó solo por una carambola, y no por sus disposiciones ni por el arrojo de todos los que la componían” (4).

(1) LAMADRID: *Observaciones sobre las Memorias Póstumas del Brigadier General D. José M. Paz* (Buenos Aires, Imprenta de la Revista, 1855) 8.

(2) B. MITRE: *Historia de Belgrano y de la Independencia Argentina* (Buenos Aires, “La Facultad”, 1927) II, 87.

(3) B. MITRE: *Ob. cit.* II, 93, nota 25.

(4) LAMADRID: *Ob. cit.*, 12.

Cuando Paz comenta la batalla de Ayohuma, dice refiriéndose a Lamadrid: "a una audacia natural, reunía un espíritu de puerilidad que admiraba a los que lo conocían; marchaba al enemigo comiendo caramelos, y en lo más importante de una operación, distraía algunos hombres de su partida para que fueran a buscarle una libra de dulce" (1).

Estos párrafos los transcribe el General Lamadrid en sus *Observaciones*, para agregar que Paz estaba equivocado al decir que en esa batalla se había hecho conocer, pues ya había actuado antes con su servicio de partidas.

Muchos de los párrafos transcriptos anteriormente en las *Observaciones* de Lamadrid no aparecen luego en sus *Memorias*, menos apasionadas y más cuidadas en su estilo.

Observaciones es una réplica a las *Memorias* de Paz, y según el doctor Carbia en el libro ya citado: "El bravo tucumano pierde pronto la serenidad y se va encima de su opositor, con el mismo ímpetu que lo hiciera en la refriega de los días gloriosos." (2)

Otro de los asuntos interesantes que puede tratarse en el mismo tema, es el relativo a la disciplina y a la moral que el General Belgrano infundió en su ejército, importante en aquella época, en que casi no había organización militar y en muchas ocasiones sólo se triunfaba por el amor a la patria y el valor que su jefe sabía infundir a sus hombres.

Al respecto el General Paz en sus *Memorias*, cita párrafos de una carta de Belgrano donde dice: "la indisciplina de nuestras tropas, era el origen de atraso de nuestra causa y de las calamidades domésticas, que tanto han aflijido y aflijen aún a nuestro país" (3).

Bibliografía: Para el citado tema el alumno consultará las siguientes obras:

JOSÉ MARÍA PAZ: *Memorias Póstumas* (La Plata, imprenta "La discusión", 1892) I, 1-138.

LORENZO LUGONES: *Recuerdos historcos* (sic) (Buenos Aires, 1855).

(1) JOSÉ MARÍA PAZ: *Memorias Póstumas* (La Plata, Imprenta "La Discusión", 1892) I, 141.

(2) RÓMULO D. CARBIA: *Historia Crítica de la Historiografía Argentina* (La Plata, 1939) 336.

(3) JOSÉ MARÍA PAZ: *Ob. cit.* I, 139.

B. MITRE: *Historia de Belgrano y de la Independencia Argentina* (Buenos Aires, "La Facultad", 1927) II, 61-175.

VICENTE FIDEL LÓPEZ: *Historia de la República Argentina* (Buenos Aires, Kraft, 1913) IV, 369-447.

EMILIO LOZA: *Yatasto, Tucumán y Salta*. En: *Historia de la Nación Argentina* (Buenos Aires, Imprenta de la Universidad, 1940) V, Cap. XIV.

TEMA 2º—*San Martín y Belgrano. Reorganización del ejército. La guerra de guerrillas. Venta y Media. Sipe-Sipe. Nueva reorganización del ejército por Belgrano. 1814-1815.*

En este tema encontrarán los alumnos el material de análisis semejante al anterior y deberán cotejar las aseveraciones en cada uno de los autores que luego citaré.

Como asunto importante señalaré la política de San Martín y Belgrano y la reorganización del ejército por este último, luego de la batalla de Sipe-Sipe. Al referirse a esta batalla, el General Lamadrid en sus *Observaciones* dice que Paz "ha copiado exactamente de mis Memorias, al escribir las suyas, muchas de mis expresiones, y no una sino varias ocasiones. . . ." Todos saben que los dragones nada hicieron en esa batalla ni en la retirada, con el Coronel Balcarce; y que sólo obraron con el más feliz éxito, los pocos con que yo cargué a la columna enemiga después que le balearon el caballo del coronel. . . ." "Es hasta cierto punto ridículo en un gefe como Paz, el callar todos los hechos que me pertenecen, cuando siempre fuí uno de sus mejores amigos" (1).

Mitre en su *Historia de Belgrano* transcribe los anteriores párrafos de Lamadrid (2).

En cuanto a la reorganización del ejército por el General Belgrano después de Sipe-Sipe, cobra gran importancia, según lo vemos en los párrafos que trae Mitre en su *Historia de Belgrano*: "Necesitaba pues remontarse, retemplarse, regenerarse, inocularse vida nueva, para llenar cumplidamente la doble misión que le estaba encomendada: velar por el orden interno al lado del Congreso, y mantener la frontera norte de la República contra los enemigos externos que la amenazaban" (3).

(1) LAMADRID: *Ob. cit.* 81-82.

(2) MITRE: *Ob. cit.*, II, 302.

(3) MITRE: *Ob. cit.* II, 313-314.

Sólo un hombre de la abnegación y patriotismo de Belgrano, revestido de su autoridad moral, pudo hacer esto.

Bibliografía: Para el tema citado el alumno consultará las siguientes obras:

B. MITRE: *Historia de Belgrano y de la Independencia Argentina* (Buenos Aires, "La Facultad", 1927) II, 289-317.

JOSÉ M. PAZ: *Memorias Póstumas* (La Plata, Imprenta "La Discusión", 1892) I, 179-251.

B. MITRE: *Historia de San Martín y de la Emancipación Americana. En Obras Completas...* (Buenos Aires, Kraft, 1938) I, 251-337.

VICENTE FIDEL LÓPEZ: *Ob. cit.* (Buenos Aires, Kraft, 1913) V, 17-61.

TEMA 3°—*El Congreso de Tucumán. La situación de los pueblos del Norte. Acciones menores. Los caudillos.*

Los alumnos en este tema, tomarán como asunto fundamental, la importancia de la reunión del Congreso de Tucumán en esos momentos, después de la derrota de las armas argentinas, la situación en que quedaban los pueblos del norte, amenazados por las avanzadas del enemigo.

A este respecto dice Paz en sus *Memorias*: "Los valientes Salteños, y principalmente los gauchos (nombre que se hizo honroso entonces, acaudillados por Güemes) les abandonaron las poblaciones y les opusieron en la campaña una resistencia heroica" (1).

Siguiendo el curso de la revolución, los alumnos llegarán a comprender la anarquía que se va perfilando en el país, para hacer crisis en el año 20. Así, según lo expresa Mitre en su *Historia de Belgrano*: "El Congreso reunido en Tucumán, al reasumir la soberanía nacional dispersa, se encontró presidiendo una anarquía, sin fuerzas para dominarla, y en presencia de los más arduos problemas del gobierno. Estos problemas se complicaban por los desórdenes interiores y los peligros exteriores..." (2).

Bibliografía: Se deberán consultar las siguientes obras:

JOSÉ MARÍA PAZ: *Memorias Póstumas* (La Plata, Imprenta "La Discusión", 1892). I.

B. MITRE: *Historia de Belgrano y de la Independencia Argentina*, Buenos Aires, "La Facultad", 1927) II, Cap. XXVII y XXX.

(1) JOSÉ MARÍA PAZ: *Ob. cit.* I, 311.

(2) B. MITRE: *Ob. cit.* II, 349.

VICENTE F. LÓPEZ: *Historia de la República Argentina* (Buenos Aires, Kraft, 1913) V.

B. FRÍAS: *Historia del General D. Martín Güemes y de la Provincia de Salta de 1810 a 1832* (Salta, "El Cívico", 1902) I, Cap. XIII.

TEMA 4º—*Guerra Civil: el año 1820. Cepeda. Dorrego en la campaña. Aparición de Rosas. Tratado con Santa Fe. 1820.*

En este tema he considerado como punto fundamental el tratado con Santa Fe, del cual dice Lamadrid en sus *Memorias*: "Enseguida se hizo la paz con los santafecinos, en la que Rosas tuvo una principal parte, pero a costa de imponer a la provincia o a su gobierno, una carga, pues le ofreció a López, gobernador de Santa Fé que le pasaría el gobierno de Buenos Aires no se cuantos mil pesos todos los meses para que gratificara a las familias de sus soldados a trueque de que cesara sus continuas escursiones a la Provincia y además un crecido número de cabezas de ganado, para que las distribuyera a las gentes pobres de aquella Provincia o a sus soldados. En esta oferta apareció el Comandante Rozas atribuyéndose el mérito, de ser él, quien se comprometía a dar dicho ganado; pero quien lo dió en realidad, fueron los hacendados de la Provincia... (1). Y luego agrega que desde aquel instante ya dió a conocer sus pretensiones ambiciosas, y a estrechar una amistad con López, que no descuidó de cultivarla, para cuando llegara el momento de necesitar su ayuda.

Mitre, en su *Historia de Belgrano*, al hablar del tratado concertado entre Buenos Aires y Santa Fe, dice que: "López exigía por vía de indemnización o de auxilio se le entregara la cantidad de veinte y cinco mil cabezas de ganado. El gobernador Rodriguez se negaba a acceder a esta exigencia, no solo por las escaseces de su erario, sino porque consideraba que era una condición deprimente de la paz, que no podía figurar en un tratado público ni secreto." (2).

Agrega luego que se convino que el ganado se suministraría por una suscripción entre los hacendados de Buenos

(1) "...pues Rozas mismo, o se encargó de pedirles personalmente a todos ellos que lo ayudaran a llenar aquel sacrificio que había hecho en obsequio de la paz y de todos ellos, pues los libertaba por ese medio de las continuas arreadas que les hacian los santafecinos, ó se los pidió de oficio": LAMADRID: *Memorias* (Buenos Aires, Kraft, 1895) I, 250.

(2) MITRE: *Ob. cit.* III, 404.

Aires, llevada a cabo por el Comandante Don J. Manuel de Rosas.

Sobre este asunto también se ha ocupado Saldías en su *Historia de la Confederación Argentina* y Rivera Indarte en *Rosas y sus opositores*, pero la última palabra la ha dado el doctor Ricardo Levene en *Iniciación de la vida pública de Rosas*. . . diciendo, que si por una parte fué meritoria la acción de Rosas al encargarse de recoger el ganado, no es menos cierto que en varias oportunidades recibió apoyo para su empresa del gobierno de Buenos Aires (1).

Esto tiene importancia para mostrar la aparición de Rosas en la vida política del país, para dar comienzo más tarde a la tiranía:

Bibliografía: Deberán consultarse las siguientes obras:

RIVERA INDARTE: *Rosas y sus opositores* (Montevideo, 1843).

ADOLFO SALDÍAS: *Historia de la Confederación Argentina* (Buenos Aires, "La Facultad", 1911) I, 24-109.

B. MITRE: *Ob. cit.* III.

DIEGO LUIS MOLINARI: *¡Viva Ramírez!* (Buenos Aires, Coni, 1938).

R. LEVENE: *Iniciación de la vida pública de Rosas, en cumplimiento de la paz del 24 de noviembre de 1820 entre Buenos Aires y Santa Fe. en Acuerdos de la Honorable Junta de Representantes de la Provincia de Buenos Aires* (La Plata, Coni, 1933) II, pp. VII-XXXVII.

TEMA 5°—*Campaña contra Ramírez. Batalla de Coronda. Derrota, persecución y muerte de Ramírez. Quiroga, Bustos e Ibarra. Acción del Tala.*

En este tema como asunto fundamental señalaré la acción de los caudillos en las provincias, es decir la lucha por el Federalismo. En la bibliografía que voy a detallar los alumnos encontrarán material suficiente para la solución de los asuntos fundamentales que surgen del tema.

(1) En consecuencia se facultó al gobernador a prestar al Coronel Rosas los auxilios precisos para la conducción y transporte hasta la jurisdicción de Santa Fe de los ganados que hubiere obtenido, o que obtuviere por donaciones voluntarias de los hacendados, o de otro modo, extendiendo el auxilio hasta completar la cantidad que faltare "q^e según ha expuesto dho D. Juan Man", dice textualmente el acta, está calculado en la cantidad de 20 ó 25 mil pesos que le proporcionará el Gobierno. . .": RICARDO LEVENE: *Iniciación de la vida pública de Rosas. En cumplimiento de la paz del 24 de noviembre de 1820 entre Buenos Aires y Santa Fe.* La Plata, "Coni", 1933) II, pp. XIX-XX.

Bibliografía:

- MARIANO G. CALVENTO: *Estudio de la Historia en Entre Ríos* (Paraná, Imprenta de la Provincia, 1939) I.
DAVID PEÑA: *Juan Facundo Quiroga* (Buenos Aires, Coni, 1906) 131-224.
JOSÉ M. PAZ: *Ob. cit.* I.
CARLOS IBARGUREN: *Juan Manuel de Rosas* (Buenos Aires, "La Facultad", 1935.)
RIVERA INDARTE: *Ob. cit.*
GREGORIO RODRÍGUEZ: *Comprobación histórica y documental* (Buenos Aires, Peuser, 1921) I, 405-443.
ADOLFO SALDÍAS: *Ob. cit.* I y II.

TEMA 6º—*Revolución del 1º de diciembre de 1828. Fusilamiento de Dorrego. Campañas de Lavalle contra Santa Fe. Marcha de Lamadrid hacia Córdoba. Quiroga. La Tablada. Oncativo.*

Como asunto fundamental y que se presta a análisis, debido a que autores de las más variadas tendencias se han ocupado de él, es el fusilamiento de Dorrego, llevado a cabo por Lavalle, luego que éste, debido a la revolución del 1º de diciembre de 1828, derroca al primero y lo persigue fuera de Buenos Aires.

Al referirse a la revolución del 1º de diciembre, dice Paz en sus *Memorias*: "Lamadrid no tomó parte en esa revolución, acaso porque no se la dieron, o sea porque conservaba un resto de afición a sus compadres Dorrego y Rosas" (1).

Lamadrid nos habla de este hecho diciendo que él no tenía ningún conocimiento y que tampoco le parecía bien que se rebelaran contra el gobierno. En cuanto al fusilamiento expresa: "diré siempre que fué el acto más arbitrario y antipolítico y quizás el que enardeció más los ánimos y el que nos ha conducido a todos los argentinos, al mísero y degradante estado, de ser pisoteados, por el más bárbaro e inmoral de todos los tiranos" (2).

Pedro Lacasa, en *Lavalle* justifica el fusilamiento, ya que Lavalle, a pesar de asumir él solo el juicio de la posteridad, obró influenciado por del Carril y los de la Logia Unitaria.

Otro de los asuntos a considerar, y motivo del cotejo con

(1) JOSÉ M. PAZ: *Ob. cit.* II, 2.

(2) LAMADRID: *Ob. cit.*, I, 392.

las *Memorias* de Paz, lo constituye la descripción que de la acción de La Herradura hace Lamadrid. Paz, en la obra citada, dice: "me causa risa oír decir al general Lamadrid que él batió a López en la Herradura con trescientos hombres, sin que entrasen todos en acción".

Lamadrid abusa de las palabras. López no fué propiamente batido en la Herradura y sí rechazado por una división de setecientos hombres. No es menos risible verlo personificar en sí mismo la victoria como si él hubiese mandado en jefe sin depender de otro. . . "El coronel Lamadrid ni aún cargó con los escuadrones de caballería. No es la única vez que se atribuye muy modestamente la gloria de una batalla, en que solo desempeñó un rol subalterno. Dice así en sus *Memorias* que él derrotó a Quiroga en Oncativo y La Tablada." (1).

Además en otros detalles, como cuando Lamadrid habla del hombre conductor del desastre de Rauch, Paz lo refuta diciendo: "todo es inexacto, es un sueño. . ." "Tengo la más íntima convicción que nada supo el general Lamadrid, hasta que lo supieron los demás del ejército, que fué dos meses después. Era un secreto que me convenía guardar, y que guardé efectivamente con la más escrupulosa fidelidad. Lo más cierto es que, evocando sus recuerdos el general La Madrid, al tiempo de escribir sus *Memorias*, se le han presentado ideas confusas, y sobre ellas ha compuesto su indigesta relación. Esta vez, como siempre, deja percibir el deseo que lo domina, de aparecer previéndolo todo, y aconsejando lo mejor" (2).

Bibliografía: Se deberá consultar las siguientes obras:

ÁNGEL J. CARRANZA: *Lavalle ante la justicia póstuma* (Bs. Aires, Igón Hms., 1886.)

PEDRO LACASA: *Lavalle* (Buenos Aires, "La Cultura Argentina", 1924.)

ADOLFO SALDÍAS: *Ob. cit.* II y III.

CARLOS IBARGUREN: *Ob. cit.*

MANUEL BILBAO: *Historia de Rosas* (Buenos Aires, 1868) I.

MANUEL CERVERA: *Historia de la Ciudad y Provincia de Santa Fe. Contribución a la Historia de la República Argentina.* (Santa Fe, Bibliot. I, Enc. "La Unión") I-II.

DAVID PEÑA: *Ob. cit.* Cap. X y XI.

(1) JOSÉ M. PAZ: *Ob. cit.* II, 5.

(2) JOSÉ M. PAZ: *Ob. cit.* II, 8.

TEMA 7º—*Captura del General Paz. Lamadrid en Tucumán. Estado de las Provincias en 1831.*

Como asunto fundamental se tratará en este tema el estado en que se encontraban las Provincias en 1831, para lo cual el alumno deberá consultar las obras que a continuación menciono:

Bibliografía:

JOSÉ M. PAZ: *Ob. cit.* II.

DAVID PEÑA: *Ob. cit.* Cap. XII.

ADOLFO SALDÍAS: *Ob. cit.* III, 74-87. Saldías sigue aquí las memorias de Lamadrid y Paz, como elementos principales de observación.

JUAN B. TERÁN: *José María Paz* (Buenos Aires, Cabaut, 1936) Cap. VI.

TEMA 8º—*Batalla de Ciudadela (4 de noviembre de 1831). Retirada de Lamadrid a Bolivia. Su permanencia en Montevideo.*

Para este tema he tomado como uno de los asuntos principales la batalla de Ciudadela y la actuación de Lamadrid en ella. Trae Lamadrid en sus *Memorias* la relación que de la batalla hace Sarmiento en su *Facundo* para ensalzar la actividad y el genio de este último y al mismo tiempo que deprimir a Lamadrid, dice "El General La Madrid, jefe del ejército tenía entre sus súbditos al General López, especie de caudillo de Tucumán, que le era desafecto personalmente, y á más de que una retirada desmoraliza las tropas, el general Lamadrid no era el más adecuado para dominar el espíritu de los jefes subalternos. El ejército se presentaba a la batalla medio federalizado, medio montonerizado, mientras el de Facundo traía esa unidad que dan el terror. . ." (1).

A este comentario Lamadrid dice que Sarmiento se preocupa de ensalzar apasionadamente a uno y deprimir al otro. Y objeta el proceder de Sarmiento, al desconocerle el mérito de: "los cuatro triunfos que obtuve en la Ciudadela con sólo trescientos y pico de infantes, contra todo el ejército de ese su fantasma tan poderoso, después de haber sido tan pérfido

(1) LAMADRID: *Ob. cit.* II, 56-57.

como brutalmente abandonado al sacrificio por los generales López y Pedernera, con toda la caballería y mucho más, cuando su mismo héroe Quiroga, dijo en la plaza de Tucumán: "Si La Madrid tiene 50 hombres de caballería, no soy yo el que triunfo" (1).

Bibliografía: Los alumnos deberán consultar:

DAVID PEÑA: *Ob. cit.*

JOSÉ M. PAZ: *Ob. cit.* II.

ADOLFO SALDÍAS: *Ob. cit.* II, Cap. XVIII.

TEMA 9º—*Regreso de Lamadrid a Buenos Aires. Misión a Tucumán por encargo de Rosas.*

En el tema citado se señalará como asunto fundamental, el cambio operado en el modo de pensar del General Lamadrid, durante su estadía en Montevideo, luego de Ciudadela. Según él mismo lo cuenta en sus *Memorias*, su situación económica era muy precaria, y no quiso mezclarse en la revolución contra Oribe: "Me excusé por no parecerme propio el tomar armas contra el Gobierno que me asilaba. . . que me dejase continuar en el trabajo personal de que me hallaba ocupado para alimentar mi familia; me libré por este medio de ser nuevamente molestado. Hallábame trabajando pan y algo satisfecho" (2).

A la censura que Paz le hace con respecto a los intentos de congraciarse con Rosas, de recibir una asignación mensual de cincuenta pesos, Lamadrid en sus *Observaciones* justifica los anteriores cargos y dice: "si este mi proceder fué un crimen según Paz, yo confieso que no me arrepiento de haberlo cometido, y que repetiré todavía si la desgracia llegara a arrojarme a playas extranjeras" (3).

Además el General Lamadrid, al referirse al ofrecimiento que hace a Rosas para servirlo, dice: "Corrió así el tiempo y fué declarado el bloqueo por los Franceses. Desde entonces concebí como un verdadero patriota el proyecto de ir a ofrecer mis servicios al Señor Rozas para defender la libertad e inde-

(2) LAMADRID: *Ob. cit.* II, 56-57.

(1) LAMADRID: *Ob. cit.* II, 128.

(3) LAMADRID: *Observaciones* (Buenos Aires, Imprenta de la Revista, 1855) 377.

pendencia de mi patria; y al efecto le dirigí una carta que tuvo el mismo resultado que las anteriores" (1). Además aclara Lamadrid que jamás perteneció a ningún partido, sino a la patria. "Como caballero y como patriota, debo hacer aquí una advertencia, y es la de no haber pertenecido jamás a partido alguno sino a mi patria, pues cuando en el año 1829 serví con el general Lavalle, fué sólo después de efectuado el movimiento y de haber sido dicho general nombrado Gobernador provisorio por el pueblo, y como en ese entonces no era yo sino un coronel agregado al E. M., debí obedecer cuando fuí llamado" (2). A esto Paz dice que Lamadrid se contradice, pues: "nos cuenta luego que desde Arrecifes, es decir, cuando no tenía tanto que temer de Rosas, compuso y le remitió una canción o vidalita, cuyo refrán era:

"Perros unitarios, nada han respetado,
A inmundos franceses, ellos se han aliado" (3).

Además, agrega Paz que, al salir Lamadrid de Buenos Aires, en comisión hacia Tucumán, pensaba sinceramente servir a los intereses de Rosas; su objeto era buscar una posición cual convenía a sus deseos sin ocuparse mucho de la elección de los medios, cuales eran los de manifestar gran adhesión a Rosas.

Lamadrid en sus *Observaciones* nos cuenta que nunca tuvo el ánimo de traicionar a Rosas, a pesar de que luego lo hizo al darse cuenta que había sido engañado respecto a sus miras.

Bibliografía: Para aclarar todos estos puntos, los alumnos deberán conocer lo que al respecto han escrito:

ADOLFO SALDÍAS: *Ob. cit.* III.

JOSÉ M. PAZ: *Ob. cit.* II.

ERNESTO QUESADA: *Lamadrid y la Coalición del Norte* (Buenos Aires, "Artes y Letras", 1926.)

TEMA 10°—*La Coalición del Norte. Últimas campañas de Lamadrid. 1840-41.*

Como asunto fundamental conviene tratar la importancia de la Coalición del Norte, contra el gobierno de Buenos Aires.

(1) LAMADRID: *Memorias* (Buenos Aires, Kraft, 1895) II, 129.

(2) LAMADRID: *Ob. cit.* II, 129-130.

(3) JOSÉ M. PAZ: *Ob. cit.* II, 419-420.

Para aclarar este punto, es conveniente saber que Lamadrid había sido enviado por Rosas a Tucumán con el pretexto de traer el armamento de aquella provincia, para el sostén de la guerra con los franceses, pero en realidad para asegurarse de la obediencia de dichas provincias, que estaban próximas a pronunciarse contra el Gobernador de Buenos Aires; y agrega Lamadrid: "quitándoles el armamento y depositándolo en mis manos, para que con él me hiciera gobernador de Tucumán, por grado o por fuerza" (1).

Paz, en sus *Memorias* al comentar la llegada de Lamadrid a Tucumán, dice: "puesto en Tucumán, halló que las cosas habían variado. No solamente no encontró esa entrañable afección de su querido pueblo, sino que se vió amenazado con la prisión, la expatriación y la muerte. Él iba, pues, a perder esa posición que había buscado con el sacrificio de sus antecedentes, y acaso de sus principios. Para no dejarla escapar del todo, abjuró en un momento los últimos compromisos y en un cuarto de hora, de un teniente de Rosas pasó a ser un campeón de la causa contraria" (2).

Pero Lamadrid, al tratar este punto en sus memorias y al hablar del cambio operado en su modo de pensar, dice que "al llegar a Tucumán, había conocido que el pueblo en su mayor parte estaba decidido a pronunciarse contra el gobierno del señor Rosas y retirarle las facultades que le había confiado para dirigir las relaciones exteriores" (3).

Y así se formó la "Coalición del Norte", destinada a operar en el centro del país, contra el gobierno de Buenos Aires. Estos movimientos se verificaban con el auxilio del oro y de la escuadra francesa.

Bibliografía: Los alumnos consultarán:

JOSÉ M. PAZ: *Ob. cit.* I.

ERNESTO QUESADA: *Ob. cit.*

(1) LAMADRID: *Ob. cit.* II, 136-137.

(2) JOSÉ MARÍA PAZ: *Ob. cit.* II, 420-421.

(3) LAMADRID: *Ob. cit.* II, 145.

DESARROLLO DEL 5º PUNTO

Análisis Crítico de la Bibliografía citada

B. MITRE: *Historia de Belgrano y de la Independencia Argentina* (Buenos Aires, "La Facultad", 1927) I-II y III.

Es el creador en nuestro país de la Historia científica. Es el primero que investiga sistemáticamente en los archivos, periódicos de la época. Su *Historia de Belgrano* es el fruto de treinta años de trabajo y perfeccionamiento. Apareció como una modesta biografía en 1857 en *Galería de Celebridades Argentinas*. En 1877 apareció la tercera edición y en 1887 la definitiva. Entre la tercera y la cuarta medió la famosa polémica con Vicente Fidel López en la que defendió el método histórico en vigencia.

La crítica histórica ha aceptado esa obra y la *Historia de San Martín* con general aplauso, a punto tal que aún hoy no se ha superado.

VICENTE F. LOPEZ: *Historia de la República Argentina* (Buenos Aires, Kraft, 1913.)

Es un escritor brillante, mucho más ameno que Mitre, pero que ha desdeñado la severa y rigurosa investigación documental. Con todo es útil por el colorido que domina en sus escritos.

RIVERA INDARTE: *Rosas y sus opositores* (Montevideo, Imprenta "El Nacional" - 1843.)

Defensor en un principio de Rosas emigró a Montevideo donde desde *El Nacional* arremetió violentamente contra la dictadura. Como él dice en la primera página de su libro su obra es un panfleto. Obra de circunstancias destinada a combatir a Rosas, debe ser discutida y tomada con mucha precaución.

ADOLFO SALDÍAS: *Historia de la Confederación Argentina* (Buenos Aires, "La Facultad", 1911.)

Tiene el mérito de haber estudiado el fenómeno histórico no sólo en Buenos Aires, sino en todo el país. De ahí el cambio de título de la obra que en la edición de 1881 se llamaba *Historia de Rosas* y posteriormente *Historia de la Confederación Argentina*. Es un ferviente defensor de Rosas y aunque la obra es muy útil, cuando se refiere a su personaje debe ser tomada con beneficio de inventario.

Mitre en carta que dirigió al autor y que se encuentra en la edición de 1911, impugnó la tesis de Saldías.

DIEGO LUIS MOLINARI: *¡Viva Ramírez!* (Buenos Aires, "Coni", 1938.)

Aunque no cita las fuentes, es un trabajo prolijamente documentado. Su opinión en los temas tratados entiendo que debe ser tomada como definitiva.

RICARDO LAVENE: *Iniciación de la vida pública de Rosas* (La Plata, "Coni", 1933.)

Es la contribución más seria al esclarecimiento del problema que se refiere a la actuación de Rosas en cumplimiento del tratado con Santa Fe.

DAVID PEÑA: *Juan Facundo Quiroga* (Buenos Aires, "Coni", 1906.)

Este libro tuvo su origen en conferencias que el autor pronunció en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Escrito en estilo declamatorio muestra una evidente intención de reivindicar a Quiroga. Al mismo tiempo es un alegato contra Rosas. Su opinión debe ser tomada con mucha precaución.

CARLOS IBARGUREN: *Juan Manuel de Rosas* (Buenos Aires, "La Facultad", 1935.)

Es una obra de carácter general, muy bien escrita pero que en la parte que nosotros estudiamos poco agrega a los autores que le precedieron. Con todo es muy útil como libro de iniciación.

GREGORIO RODRÍGUEZ: *Comprobación histórica y documental* (Buenos Aires, Peuser, 1921.)

Como su nombre lo indica es una contribución documental de gran valor. Ofrece piezas hasta entonces desconocidas.

ÁNGEL J. CARRANZA: *Lavalle ante la justicia póstuma* (Buenos Aires, "Igón Hnos.", 1886.)

Es el libro definitivo para estudiar la participación de la Logia Unitaria que exigió a Lavalle el fusilamiento de Dorrego. Todo este suceso está muy bien documentado.

PEDRO LACASA: *Lavalle* (Buenos Aires, "La Cultura Argentina", 1924.)

Ayudante de Lavalle debió ser el mejor informado sobre la vida militar y política de su jefe. Aunque en sus páginas se refleja la amistad que profesó a Lavalle, es una obra de la que no se puede prescindir.

MANUEL BILBAO: *Historia de Rosas* (Buenos Aires, Imprenta "Buenos Aires", 1868.)

Escritor inteligente, aunque informado sólo en lo édito, publicó un solo tomo, no pudiendo continuar con su obra como se proponía al no conseguir que Rosas le prestara su archivo.

LILIA MIKITA.

BIBLIOGRAFÍA

.

HISTORIA

SIR JAMES GEORGE FRAZER, *La Rama Dorada, Magia y religión*. (Versión española de Elisabeth y Tadeo I. Campuzano), editado por el Fondo de Cultura Económica; México [1944].

El autor de la importante obra que comentamos era un hombre alto y enjuto, ligeramente adusto y hondamente pensativo, de mirada penetrante hecha a escudriñar hasta el fondo de todos los problemas. Un escocés musculoso, habituado a hablar poco en privado y mucho en público. Bourdelle había modelado su busto cual símbolo de un terrenal adelantamiento de la gloria póstuma. Quizá cuidadoso de su dinero —como todos sus coterráneos—, pero de amplia generosidad con sus ideas que esparció a los cuatro vientos intelectuales de la isla brumosa: Glasgow y Oxford, Cambridge y Liverpool. Hombre de clan, por su origen, supo desde la niñez de la fuerza secreta de los clanes, de sus esotéricos ritos de sangre y misterio, del valor de las leyendas que coloran los lejanos sucesos de la historia con el miraje incomparable de la poesía. El medio rústico y silvestre en que nació y en el cual acaeció su infancia, dejóle para siempre un sedimento poético en el corazón y en la palabra. Conocía sagas numerosas, cuyo creciente rumor se agrandaba en el pasado como en una caja de resonancia. No fué, pues, extraño que quien creía en la importancia de los mitos que pueblan la mente del hombre actual, pusiese su vida al servicio de su estudio en todas las épocas, y que quien amaba las nieblas autóctonas, fuese a buscar, por contraste, en el cielo diáfano de Grecia, los secretos que la madre Tierra revela a los iniciados.

Hizo sus cursos de estudiante en Glasgow y los completó en Cambridge y en Londres, donde se doctoró en Derecho. La parte esencial de toda esta enseñanza, la recibió en Cambridge, de una de cuyas más augustas casas —Trinity College— fué luego miembro, a partir de 1879. Puede decirse que desde entonces, su vida se desarrolla en torno a aquel magnífico Instituto. Por años, su fina silueta se deslizó a través del enorme cuadrángulo del College que decoran las

estatuas de Enrique III y de Isabel y se detuvo ante los artísticos anaqueles de la biblioteca maravillosa. Su mirada, familiarizada, no advertía ya las armas de los Neville y las del arzobispo Whilgift, aunque siempre erraba en dulce apaciguamiento, bajo el fresco verdor de los olmos y castaños, en los *backs* silenciosos hasta los que sólo llega la límpida tersura del agua. Desde sus estatuas de mármol, Macaulay, Newton, Tennyson, Bacon, le mostraron el camino del esfuerzo y de la fama, y Byron le habló de Grecia, desde el fondo de su rincón agreste.

Amigo del orientalista William Robertson Smith, sufrió su influencia y realizó dos viajes a tierras helénicas, para documentarse, publicando en 1898 una edición comentada de Pausanias. Ya entonces hacía ocho años que era famoso. La primera edición de su *Golden Bough* le obtuvo el título de doctor *honoris causa* de su Universidad natal (1895). Los comentarios a Pausanias acrecentaron ese honor con los doctorados de Durham (1898) y de Oxford (1899). Únicamente la Universidad de la que era *fellow*, esperaría hasta 1920 para rendirle el mismo tributo y para consagrarle, al año siguiente, profesor titular. Pero el escocés paciente, dotado de una increíble capacidad de trabajo, no cejaba. Las obras se iban acumulando hasta formar una importante biblioteca de más de 200 títulos, al final de su larga vida laboriosa. *The Golden Bough* ya no sólo era una fuerte rama, sino un árbol vivo, cuyos brazos flexibles enlazaron toda una serie enorme de problemas de la vida primitiva, con miras a esclarecer las raíces olvidadas de muchas instituciones modernas. De 1907 a 1918 —lapso que media entre la primera y la segunda edición de *Folklore in the Old Testament*— publicó, además de dicha obra, *Totemism and exogamy* (1910), *The magic art and the evolution of Kings* (1911), *Taboo and the perils of the soul* (1911), *The dying God* (1911), *Spirits of the Corn and of the Wild* (1912), *The scapegoat* (1913), *Balder and Beautiful* (1913), *Pausanias' Description of Greece* (1913), *Adonis, Attis, Osiris* (3ª ed., 1914), constando algunas de ellas de varios volúmenes. Cada una de estas obras era una materia dotada de propia vida interna, en perpetuo crecimiento interior. Las reediciones marcan el enorme empeño por la depuración y control de los datos acumulados, ello no obstante continúan creciendo y desbordando los límites primeros: la edición comentada de *Pausanias*, de 1898, se convierte en los seis volúmenes de la reedición de 1913; la primera edición de *The Golden Bough* (1890) se transforma en los doce de la nueva impresión terminada en 1915. La autocrítica vivaz es superada por el constante esfuerzo de una erudición libresca, agotadora y omnívora.

Sin incurrir en la exageración de Blaisford, para quien *The Golden Bough* —concebida primero como una serie de obras aisladas y estructurada luego, en *corpus* homogéneo, en su tercera y definitiva edición— sería suficiente para redimir a nuestra época de la acusación de esterilidad, podemos admitir con Max Muller, que basta por

sí sola para hacer célebre a un escritor. Iniciada bajo la forma de una investigación particular sobre la ley de sucesión en el sacerdocio de Diana, en Aricia, esta monografía exhaustiva es, no sólo una vasta antología del regicidio, como lo ha dicho uno de nuestros antropólogos, sino el punto de partida, casi el pretexto, para bucear, hasta en sus fuentes originarias, el génesis de la mayoría de las religiones conocidas. Tarea delicada, que aunque cumplida con el más exquisito de los cuidados para no forzar las premisas y no lastimar las creencias, no pudo menos que molestar a algunos criterios cerradamente ortodoxos. Por ello, no es de extrañar que alguien haya escrito, hace muy poco, que el intento de Frazer no fué otro que el de "alinear a los europeos civilizados junto con toda clase de oscuros, por no decir obscenos, salvajes de los más apartados límites de la tierra". No siempre es fácil, por cierto, elevarse hasta estas cimas excelsas de la incomprensión y habitualmente los reparos no alcanzaron la sinrazón del dicitario.

Sin embargo, la actitud de nuestro autor ha sido siempre la de un perfecto hombre de ciencia y así lo expresa al trazar "lo más agudamente posible, la línea divisoria entre mis verdades y la hipótesis mediante la cual he tratado de vincularlas". Nada menos arrogante, en efecto, que sus afirmaciones. Como lo ha dicho alguna vez, si sus obras le sobreviven, "será, creo, no tanto por las teorías que proponen como por los hechos que registran", confesión ejemplar que podría ofrecerse, como norte, a tantos antropólogos altisonantes. Otra singularidad del talento de este científico es su magnífica prosa inglesa. Siguiendo la huella clásica de Buffon, ha demostrado que no es indispensable ignorar el idioma en que se escribe, para pensar con profundidad, en forma personal. Gustar de la plasticidad, de la riqueza, de los matices de su léxico, no es, para él, síntoma de vacuidad literaria. Sus textos, animados interiormente por la fuerza lírica de un lenguaje alado, pueden ser leídos por un público extenso que gozará de su encanto colorido casi tanto como el especialista al recrearse con su análisis sutil y con lo ingenioso e inesperado de sus deducciones. Sin comprometer nunca el rigor de su método a los halagos de un triunfo literario, el humanista escondido tras el etnólogo, encuentra siempre la expresión, a un mismo tiempo, elegante y justa. Junto con la aparente facilidad del saber ha descubierto esta verdad peregrina: no es indispensable escribir mal para ser sabio.

La posesión de tal verdad se advierte prontamente en el resumen hispánico de *The Golden Bough*, que bajo el exacto título de *La Rama Dorada* hoy nos llega. La erudición y la elegancia del autor se manifiestan, por igual, desde que abrimos las páginas iniciales. Desde la cita latina de Marcial, y la referencia al cuadro del paisajista Turner, con que comienza el capítulo primero, hasta la vuelta al ambiente verde y dorado de los bosques de Nemi —que van decolorándose rápidamente con el llegar de la noche— y la cita francesa de la frase

proclamatoria de la existencia de un nuevo rey en las costas de Francia, todo el libro, a través de sus 846 páginas de nutrido texto, muestra la misma inagotable erudición aliada, o mejor dicho trastundida, en una narración llena de interés y, a ratos, dotada de verdadero encanto literario.

El libro se inicia con el espectáculo del trágico sacerdote-rey de Nemi, guardador implacable de su santuario y de su vida. "Año tras año, en verano o en invierno, con buen o mal tiempo, había de mantener su guardia solitaria y siempre que se rindiera con inquietud al sueño, lo haría con riesgo de su vida. La menor relajación de su vigilancia, el más pequeño abatimiento de sus fuerzas o destreza le ponían en peligro; las primeras canas sellarían su muerte. Su figura ensombrecería el hermoso paisaje a los sencillos y piadosos peregrinos que se dirigían al santuario, como nube de tormenta velando el sol en un día luminoso. El ensueño azul de los cielos italianos, el claroscuro de los bosques veraniegos y el rielar de las aguas al sol, concordarían mal con aquella figura torva, siniestra. Mejor aún nos imaginemos este cuadro como lo podría haber visto un caminante retrasado en una de esas lúgubres noches otoñales en que las hojas caen incesantemente y el viento parece cantar un responso al año que muere. Es una escena sombría con música melancólica: en el fondo la silueta del bosque negro recortada contra un cielo tormentoso, el viento silbando entre las ramas, el crujido de las hojas secas bajo el pie, el azote del agua fría en las orillas, y en primer término, yendo y viniendo, ya en el crepúsculo, ya en la oscuridad, destácase la figura negra, con destellos acerados cuando la pálida luna, asomando entre las nubes, filtra su luz a través del espeso ramaje" (págs. 15-16).

Debemos confesar que si, como a continuación dice Frazer, esta costumbre no tiene parangón en la antigüedad clásica, tampoco la tiene esta vívida reconstrucción literaria en las páginas de la bibliografía etnológica. Tal capacidad descriptiva, tanta fineza en la captación del colorido, en la oposición de los contrastes, en la persecución de lo dramático, una tan viva habilidad en la elección y ordenación de los vocablos —características todas del gran escritor— no son obra de la casualidad. Aparecen reiterativamente en el volumen, una y otra vez, como cuando, a las pocas páginas, nos pinta esta alada miniatura griega: "Tenía Hipólito un santuario famoso en su ancestral patria de Troezena, situado en la bellísima y casi cerrada bahía, donde los bosques de naranjos y limoneros y los altísimos cipreses que se elevan como torres oscuras sobre el jardín de las Hespérides revisten ahora la faja de ribera fértil al pie de las rugosas montañas. A través del agua azul de la tranquila bahía y protegiéndola del mar abierto se alza la isla sagrada de Poseidón cuyas puntas se desdibujan en el verdor sombrío de los pinos" (pág. 21). En este fragmento advertimos el mismo intenso goce panteísta, donosamente combinado con los prestigios de la fábula, de la religión y la leyenda. Y, al lado

de este vuelo lírico en la descripción del paisaje, el crítico vuelve seguidamente, por sus fueros, al darnos, sin renunciar por ello, a los más bellos atavíos formales, el anticipo de las explicaciones que serán la clave de su obra. "Estos amadores sin ventura es probable que no fueran siempre simples mitos y las leyendas que van dejando su rastro sangriento en el capullo purpúreo de la violeta, en los tonos escarlatas de la anémona o en el encendido rubor de la rosa fueron algo más que poéticos emblemas de juventud y belleza fugaces como las flores estivales. Tales fábulas encierran una profunda filosofía sobre la relación de la vida del hombre con la vida de la naturaleza, una filosofía triste que dió origen a una costumbre trágica" (pág. 22). A aclarar cual pueda ser ella dedica buena parte de su obra.

El resto —para llegar, finalmente tras un arduo periplo a la dilucidación, por "prueba de indicios", de los motivos y del sentido de la rara y sanguinaria costumbre determinante del homicidio regio de los sacerdotes-reyes de Aricia— es un largo viaje explicativo de las principales nociones sobre las diversas clases de magia que los primitivos admiten como existente, las vinculaciones de ésta con la religión, la institución de los magos y hechiceros, de los reyes-sacerdotes y de los reyes magos, de la encarnación humana de los dioses, del culto de los árboles y de la existencia, fuerza y persistencia de los *tabú*.

Esta mera enunciación (que nos lleva ya hasta la pág. 220 del nutrido volumen) no es sino palidísimo reflejo del enorme cúmulo de hechos allí anotados para documentar tales instituciones o costumbres. Mucho menos posible sería, sin duda, enumerar los otros tópicos —raíz y esencia de los múltiples problemas que la etnología se plantea— que Frazer trata en su complejo temario: mitos y rituales de Adonis (págs. 391-418), de Attis (págs. 419-429), de Osiris e Isis (págs. 437-465), de Dionisos, Démeter y Perséfone (págs. 466-480); mitos sobre el poder de las mieses, de los cereales y de los alimentos carnívoros, de las matanzas de animales (págs. 481-617) y de la transferencia a objetos inanimados, animales u hombres del mal, lo cual explica la existencia de víctimas expiatorias (págs. 618-703). Los mitos sobre el fuego —cuyo origen ha sido estudiado por el propio Frazer en un estudio especial que en seguida mencionaremos— ocupan las páginas 723-781. Por último el de Balder y sus vinculaciones con el muérdago —es decir, con *La Rama Dorada*—, y el tema del alma externada o internada, completan la nutrida exposición. Y el libro magistral se cierra —como una sinfonía— con el tema del comienzo: el retorno a Nemi, a su bosque lleno de misterio y de reflejos, de rumores y de ensueños, y a su celoso, vigilante y casi enloquecido guardador.

En todo su desarrollo la línea magnífica —que sigue el límite preciso entre la obra literaria y la erudita— ha sido mantenida con un gran talento expositivo; al cual ni siquiera ciertas innecesarias licencias de los traductores (demasiado interesados en mostrar su

propio saber y excesivamente desprejuiciados en el uso de innecesarios neologismos de su invención) ha podido empañar. El gran escritor se muestra por doquier.

Todo ello se prueba, ciertamente, en otras páginas que ya llegaron a sus lectores sudamericanos antes que *La Rama Dorada*: en *Mitos sobre el origen del fuego*. El esplendor y justeza del estilo humanista se nota en el *Prefacio* y la *Introducción*; el mantenimiento de la ingenuidad del relato, en toda la parte recopilatoria y descriptiva; la sagacidad en la junción de los elementos dispares, en los capítulos finales de síntesis. Y téngase en cuenta que tal diversidad de matices en la prosa y de recursos en la expresión, se manifiestan en una obra terminada a los 75 años, es decir, veinte años después de la edad mínima en que un profesor universitario argentino está oficialmente en condiciones de ser declarado incapaz de proseguir su carrera de enseñante . . .

Hugo Manning ha señalado, en estudio reciente, el paralelo posible entre los sondeos de Fraser en los dominios del espíritu y los de Darwin en los de la naturaleza (con sus inevitables derivaciones dialécticas hacia el campo de lo político y de lo social). De igual manera ha demostrado, certeramente, lo que a todo lector de Freud es posible comprobar: cuánto aprovecha este autor, para sus sugerentes excursiones psicoanalíticas en la vida de los pueblos primitivos —en *Totem y Tabú*, por ejemplo— de los hechos y conclusiones anotados por Frazer. Nuevos ejemplos, ambos, de la trascendencia que debe atribuirse a su ingente obra etnológica y a las posibles derivaciones de sus descubrimientos hacia otras zonas del saber. Al estudiar las creencias y los ritos de los pueblos antiguos, vinculándolos con las supervivencias del folklore en los modernos e intentando la aplicación de todo ello al proceso de esclarecimiento de la vida mental de los actuales europeos, Frazer dió a Freud, que buscaba el nexo entre las vidas psíquicas de los "salvajes" y de los neuróticos, un excelente derrotero.

En 1941, a los ochenta y siete años de edad, se ha extinguido esta vida extraordinaria. Además de los doctorados ya mencionados, Sir James George Frazer había merecido honores inusitados: la Universidad de Liverpool creó para él la cátedra de antropología social, a la que renunció; fué miembro de la Academia Británica y de la Royal Society; sus admiradores sostenían un curso de conferencias (the Frazer Lectureship) que se desarrollaba alternativamente en las Universidades de Oxford, Cambridge, Glasgow y Liverpool. Y hasta la Corona recompensó, en 1914, a este vigoroso enaltecedor del pensamiento inglés, concediéndole la mínima categoría nobiliaria de *Knight*, título no hereditario, como no lo es tampoco el talento.

FERNANDO MÁRQUEZ MIRANDA.

The Legacy of Egypt. Edited by S. R. K. Glanville, Oxford, 1942.

Por mucho que el historiador se sumerja en el pasado y se identifique con él hasta la sustracción y el olvido del presente, su espíritu trabaja constantemente para encontrar allí un vínculo con su propio tiempo. En el historiador auténtico hay siempre un hilo de oro que enlaza las cosas de precio de su posesión actual con los viejos tesoros que pone al descubierto. A este alto sentido del menester histórico responden los *Legados*.

Lo que debemos a Grecia, Roma, Israel, la Edad Media, el Islam y la India, ha sido expuesto en otros tantos volúmenes siguiendo directivas que los enlaza en línea de unidad. *El legado del Egipto*, que ahora se añade a la serie, ha sido elaborado según lineamientos que responden al estado actual de la Egiptología, disciplina todavía demasiado joven como para haber trascendido de los círculos especializados y logrado ciudadanía en el mundo culto en general. Esa misma juventud afecta también a la Egiptología como posesión de los egiptólogos y en este hecho radican, sin duda, algunas de las limitaciones de la obra. ¿Cómo puede explicarse sino que se haya omitido en el *Legado* el tratamiento de la religión, a pesar de su hondo significado en los problemas de transmisión cultural? ¿Y cómo ese desajuste de algunos de los temas tratados con la calidad de legado que enuncia el título de la obra? El segundo capítulo (*The Political Approach to the Classical World*, de M. S. Drower) responde, en su desarrollo, demasiado formalmente al enunciado de su tema como para que la vinculación con el propósito general del libro resulte efectiva. Y el capítulo primero (*The Calendars and Cronology*, de J. W. S. Sewell) peca en el mismo sentido, pero por exceso, en cuanto concede lugar sobrado a las varias hipótesis que pueden servir para explicar los orígenes del calendario egipcio y poco para una exposición clara y metódica del "calendario y sistemas cronológicos" usados. Para más, las varias hipótesis que discute sólo están sucintamente presentadas y se vinculan con la convicción del autor de que "la ciencia que encontramos en la aurora de la historia no era una ciencia en pañales, sino los restos del saber de alguna grande civi-

lización no ubicada aún", pero que algunos americanistas identifican con la Atlántida.

El reproche por falta de ajuste afecta también al libro en otro sentido: los capítulos que tratan acerca de *Los papiros griegos*, *Egipto, Roma*, *La contribución egipcia al cristianismo*, *Egipto y el imperio bizantino*, *La contribución al Islám*, y el tratamiento de la legislación de los períodos romanos, bizantino, y copto (Cap. 8) responden menos a la idea de legado de la civilización egipcia, como genio y estilo propios, que a la concepción de lo que el Egipto ha conservado, como asiento y vehículo de valores culturales inmigrados que arraigaron con mayor o menor fuerza en el seno de esa tierra y ese pueblo.

Las partes fundamentales de la obra están, sin duda, en los trabajos de Gardiner (*Escritura y Literatura*, cap. 3), Capart (*Arte egipcio*, cap. 4), Engelbach (*Procedimientos mecánicos y técnicos, Materiales*, cap. 5), Sloley (*Ciencia*), Dawson (*Medicina*, cap. 7), Seidl (*Legislación*, cap. 8) y Oesterley (*Egipto e Israel*, cap. 9).

GARDINER estudia cuidadosamente el aporte egipcio al arte de escribir y especialmente a la formación del alfabeto. Su hipótesis evolutiva se basa en las inscripciones de Serabit el-Khâdim y se opone a la teoría de la invención pura sustentada por Bauer (*Ursprung des Alphabets*, 1937.) Su conclusión, en base a esa hipótesis, es que debemos a los egipcios, si no la idea de la escritura alfabética, por lo menos "el importantísimo descubrimiento de la posibilidad de la escritura fonética".

En lo que se refiere al legado egipcio en el orden literario, Gardiner se atiene a los testimonios precisos que poseemos de su transmisión por vía de los hebreos, en Proverbios, Salmos, Job, Eclesiastés, y otros libros, aunque admite y afirma en términos generales que el Egipto también ejerció influencia sobre la literatura griega.

Hay también en Gardiner una fina valoración del legado egipcio como resultado de la egiptología. *Las Aventuras de Sinhue* y la *Historia de Wenamon* son señaladas como obras literarias clásicas en el género del relato, y, en materia lírica, los himnos del rey hereje y los cantos de amor del papiro Chester Beatty.

De primer orden es el estudio de CAPART sobre el arte egipcio.

Un examen sucinto de las grandes realizaciones artísticas de los egipcios en los géneros mayores y menores le permite presentar al lector un cuadro de su diversidad y riqueza.

Capart nos conduce del dominio mortuorio de Zoser y las maravillas de las dinastías IV y V, a los tesoros de la isla de Fila, pasando por las espléndidas obras de Tebas y El Amarna, y despliega ante nuestra vista la fuerza creadora de la inspiración de los egipcios tal como se ha volcado, por las exigencias de su vida, en las vicisitudes de su historia.

Importantísimas son sus consideraciones acerca de los problemas que plantea la recta inteligencia del arte egipcio. Su punto de partida son las observaciones formuladas al respecto por Champollion en 1824: "Paréceme —decía Champollion— que toda la historia del arte egipcio está todavía por escribirse. Todo indica que nos hemos apresurado en exceso en la estimación de su técnica, la definición de sus métodos y, sobre todo, en la fijación de sus límites." Capart entiende que esas observaciones no han envejecido ni perdido su valor, y en consonancia con ellas señala nuevas directivas para el estudio de ese arte y aborda o sugiere finamente a la atención del estudioso cuestiones como las siguientes: la proporción en que se combinan el elemento tradicional (o académico) y el renovador (o revolucionario), el predominio de las solicitudes de la belleza presente en la vida diaria sobre las exigencias utilitarias, el valor absoluto del arte egipcio como expresión estética genuinamente egipcia en oposición a todo intento de esquema evolucionista, el impulso de la técnica artística egipcia en Asia y Europa transmitida como secreto de taller o como obra acabada.

Un trabajo valioso ha realizado ENGELBACH en el examen de los procedimientos mecánicos y técnicos del Antiguo Egipto.

Aprovechando en lo esencial las investigaciones de Lucas (*Ancient Egyptian Materials and Industries*, 1934) y la obra que escribió en colaboración con Somers Clark (*Ancient Egyptian Masonry*, 1930), Engelbach pone al día en clara exposición lo que se ha logrado saber acerca de la multitud de procedimientos técnicos puestos en juego por el inagotable ingenio práctico de los egipcios. Señala Engelbach que el adobe —cuyo uso alcanzó tanta boga en el mundo colonial hispano-americano— es producto originariamente egipcio; que la técnica del vidriado es antiquísima, pero la fabricación del vidrio no es anterior a la dinastía XVIII y el vidrio soplado sólo es conocido en el período romano. Del empleo del hierro, que no fuese meteórico, nos dice que no hay ejemplos ciertos anteriores a la dinastía XXV.

El ingenio desplegado por los egipcios para levantar las monumentales fábricas de sus construcciones es analizado por Engelbach partiendo de los implementos y procedimientos de que se valieron arquitectos y obreros: malecones de ripio, durmientes, barcas, alicates, cuerdas y poleas, rodantes, trineos, ascensores mediante embalses de agua, y muchos otros de varia naturaleza

Con la exactitud del conocedor que, sin establecer discriminaciones entre asuntos grandes y pequeños, se complace en la frecuentación de lo que se ha acostumbrado a mirar como suyo, examina Engelbach toda la gama de la actividad técnica del antiguo egipcio, desde el uso y las aplicaciones de los metales nobles hasta las industrias más comunes de las varias profesiones del Antiguo Egipto.

El estudio de SLOLEY sobre la ciencia egipcia está ceñido a la astronomía, la matemática y al sistema de pesas y medidas. Sloley reconoce a los egipcios la invención del sistema de decanos, que tuvieron en uso desde la III dinastía y que entremezclado con el zodíaco, de origen babilónico, fué incluido más tarde en el sistema estelar de los griegos.

El reloj de agua, con acomodación para la diversa extensión de las horas según las estaciones, sería también invención egipcia.

Que los egipcios conocían, además de las propiedades del triángulo, la raíz cuadrada, las ecuaciones de una sola incógnita, la relación de la circunferencia con el diámetro, la naturaleza de una serie geométrica, el volumen de la pirámide truncada, y quizás también la superficie del hemisferio, resultaría de la solución que dieron a los diversos problemas de orden práctico.

El autor pone, con toda razón, reservas a la difundida creencia en el maravilloso saber científico de los egipcios y al supuesto de que ese saber se ha perdido y se espera su recuperación. "No hay evidencia positiva de que existiera y la fe en su existencia no concuerda con lo que sabemos de la mentalidad de ese pueblo." Les reconoce, sin embargo, la calidad de pioneros de la ciencia: "Ellos echaron los fundamentos de las matemáticas y de la ciencia, y en los primeros tiempos de su historia hicieron progresos sorprendentes en la aplicación práctica de su saber siglos antes que los griegos iniciaran la teorización en todas las artes y las ciencias."

El saber egipcio sirvió de estímulo a la inventiva de los griegos: "Por los griegos el legado del Egipto fué transmitido al resto del mundo."

En un cuadro muy preciso nos presenta DAWSON los méritos del arte médico egipcio. La subsistencia en gran escala de los procedimientos mágicos no han impedido a los egipcios realizar progresos reales tanto en la terapéutica como en la cirugía y en el saber anatómico, fisiológico y patológico, antecedente indispensable de aquellas artes. Aunque sus conocimientos de anatomía fueron, por lo general, exactos, no parece que supieran diferenciar los sistemas nervioso, muscular y vascular. Nervios y músculos, arterias y venas, fueron considerados, en conjunto, como una vasta red ramificada por todo el cuerpo y vinculada en un solo sistema por el corazón. El sistema incluye como vehículos no sólo la sangre, sino también el aire, el agua, el mucus, el semen, y otras secreciones. El diagnóstico, con descripción de síntomas que lo justifican, que figura en algunos papiros (Ebers y de Kahún), aparece más claramente en su papel en la sistematización de los casos quirúrgicos del papiro Edwin Smith, donde a la enunciación del caso o título, siguen el examen o sintomatología, el diagnóstico, el pronóstico y el tratamiento.

El autor concluye que la farmacopea popular en boga en Europa

y Cercano Oriente, tiene su origen en Egipto y que también provienen de allí muchas de las drogas recogidas en la colección hipocrática o en las obras de Plinio, Dioscórides y Galeno; que de los egipcios datan las primeras observaciones de anatomía humana y comparada y experiencias en cirugía y farmacia, así como el primer vocabulario anatómico y médico, y que en esos progresos ha influido sobremanera la práctica de la momificación.

El estudio que dedica SEIDL al sistema legal egipcio no contiene una apreciación de los valores transmitidos, pero los materiales que ha reunido Seidl permiten establecer que la transmisión se ha operado en el régimen administrativo, y especialmente en la técnica impositiva, y en un plano más elevado, el ético, que fundamenta toda la vida jurídica, en el principio de igualdad, tan caro para la justicia egipcia que asentaba absolutamente en él su ejercicio, como lo denuncian los libros de sabiduría, las inscripciones biográficas, y, más concretamente que ellas, el discurso del monarca en ocasión de la investidura del visir. La concepción de la justicia como resultado de una lucha por el derecho también es genuinamente egipcia, como lo testimonia una nutrida literatura de orden mitológico una, popular otra, con disputas y combates que se cumplen ante tribunales divinos o humanos.

En el capítulo *Egipto e Israel* han sido reunidos por OESTERLEY, en un cuadro comprensivo, lleno de vida, los múltiples problemas que presenta el aporte cultural egipcio por vía de los hebreos. Oesterley presta atención especial a los fenómenos de flujo y reflujo cultural, pero en esas influencias recíprocas reconoce primacía y calidad dominante a los productos de la civilización egipcia, más viejos y de estilo más firme.

La influencia prevalente en Palestina de ideas religiosas egipcias es un hecho demostrado, y Oesterley adhiere, sobre el particular, a los puntos de vista expuestos por S. A. Cook (*Camb. Anc. History*, II, pág. 345; y *The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology*, pág. 125, 1930.) Pero lo que sugiere acerca del origen egipcio del culto del becerro de oro, paréceme erróneo frente a los descubrimientos de Ras Shamra, que han revelado la adoración en Canaán, desde alta antigüedad, tanto del toro El (*Sr-El*) como del Baal *agl*, becerro o toro joven (Dussaud ha identificado al Baal *agl* con Hadad: *Les combats sanglants d' Anat*, en *Revue de l'Histoire des Religions*, Sept.-Decemb., 1938.) Por otra parte, el becerro de oro de la tradición hebrea es una estatua de fundición, y no una figura cuya cabeza, cuello y cuernos están recubiertos de oro al modo de la vaca Hathor, como pretende Oesterley. Todo lo cual no impide que en la concepción del becerro de oro hebreo, interviniesen elementos sincréticos de la religión egipcia.

En lo que se refiere al arte poético, Oesterley se inclina a creer que los poetas hebreos habían adoptado, en cierta medida, modelos egipcios para estructurar la forma de sus composiciones. Pero el pa-

ralelismo de los miembros y la anadiplosis, el uso de la aliteración y de la paronimia, que ocurre en ambas literaturas, no son suficientes para sostener que la composición literaria hebrea deriva de la egipcia. Esos procedimientos están íntimamente ligados a la composición poética de los hebreos, y con caracteres iguales se los encuentra en los textos literarios de Ras Shamra, a tal punto que parecen creaciones del genio lingüístico de esos pueblos. Sin excluir la influencia que corresponde reconocer, en general, a la técnica literaria más vieja de los egipcios, la similitud de recursos en la construcción poética de hebreos y egipcios puede explicarse por el fondo semítico común de la lengua de ambos pueblos.

Donde aparece clara e indiscutida la influencia egipcia es en el *contenido* de los textos literarios hebreos: en los Salmos numerosos versículos son derivados de himnos egipcios; en el libro de Proverbios, en los versículos XXII, 7-XXIII, 14, se repiten las sentencias de la Enseñanza de Amenemope.

Tal es en líneas generales el contenido fundamental del *Legacy of Egypt*. Si como señala Glanville en la Introducción, El legado del Egipto puede compendiarse en la palabra Egiptología, el mérito principal del libro está en que ofrece al hombre culto en general y al estudioso una aproximación segura y fiel a los dominios del saber egiptológico.

ABRAHAM ROSENVÁSSER.

INCA GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios Reales de los Incas*. Edición al cuidado de Ángel Rosenblat. Prólogo de Ricardo Rojas. Con un glosario de voces indígenas. Buenos Aires, Emecé Editores, 1943, 2 tomos.

INCA GARCILASO DE LA VEGA, *Historia General del Perú* (segunda parte de los *Comentarios Reales de los Incas*). Edición al cuidado de Ángel Rosenblat. Elogio del autor y examen de la Segunda parte de los *Comentarios Reales*, por José de la Riva Agüero. Con un glosario de voces indígenas, un índice de nombres y materias y un mapa del Imperio Incaico y de la conquista española. Buenos Aires, Emecé Editores, 1944, 3 tomos.

Acaba de aparecer en Buenos Aires la *Historia General del Perú*, del Inca Garcilaso de la Vega, con lo que viene a completarse esta obra, cuya primera parte, *Comentarios Reales de los Incas*, fuera publicada en el año 1943.

De entre la copiosa producción editorial argentina que se registra desde hace algunos años, suelen señalarse de tiempo en tiempo algunas publicaciones que constituyen un verdadero acontecimiento para el mundo de las letras. Tal es el caso que nos ocupa. Trátase

de una de las obras fundamentales de la historia y de la literatura de América. El Inca —emparentado por su padre con el Garcilaso de las Églogas, y por la parte materna con el Gran Inca Huaina Cápac— es el primer clásico de América y una de las grandes figuras de la literatura de habla española.

Fuente imprescindible para la reconstrucción del pasado peruano, es, por su fina prosa, la obra de un artista de la lengua castellana. Asimismo su influencia se ha hecho sentir en la corriente del utopismo filosófico, a través de las traducciones francesas, inglesas y alemanas.

Aparece esta primera edición argentina bajo la garantía de un filólogo de prestigio, el doctor Ángel Rosenblat, y con la colaboración de don Ricardo Rojas y de don José de la Riva Agüero en los prólogos.

No vamos a ocuparnos en especial del contenido de la obra, por otra parte universalmente conocida, sino que nos es grato destacar y valorar el esfuerzo de una editorial argentina y del mencionado estudioso argentino. Sabida es la importancia que ha tenido la filología en la fijación, edición y traducción de los clásicos griegos y latinos. Y no menor es su importancia en la interpretación y edición de los clásicos españoles y americanos. La editorial Emecé quería hacer una edición que fuera —como dice Ricardo Rojas— alarde de nuestra capacidad editorial, y también de nuestro progreso científico; una edición que hiciera honor al propósito del general San Martín cuando lanzó una suscripción, en 1814, para editar la obra del Inca, por su importancia para la causa de la emancipación americana, que no fuera sólo una edición para “venderse”, sino que quedara como edición definitiva de la obra. Con tales miras fué encomendado el cuidado del texto al doctor Rosenblat, bien conocido por la labor que realizara en España, así como por su excelente versión del “Amadís de Gaula” aparecida en Buenos Aires hace algunos años.

Para hacer su edición utiliza Ángel Rosenblat la edición príncipe de Lisboa, del año 1609, para la primera parte; y la de Córdoba, del año 1617, para la segunda. Pero no se trataba de dar una reproducción mecánica del texto original. Era preciso actualizar la ortografía en todo aquello que no representa una diferencia de pronunciación. ¿Qué objeto tendría, por ejemplo, mantener las eses largas, que algunos editores e incluso historiadores han confundido con la *f*, del mismo modo que escribir *ysla*, *yr*, *vn*, *vuas*, en lugar de *isla*, *ir*, *un*, *uvas*; *huuiera* por *hubiera*, etc.?

Si bien libros de esta índole van dirigidos a especialistas, el editor debe facilitar su lectura en lo que atañe a la convención ortográfica, sustituyéndola por la ortografía actual. Pues tampoco el historiador está obligado a poseer tales conocimientos, a saber, por ejemplo, que se pronuncia *Cápac* y no *Capác*, *Túpac* y no *Tupác*. Estos problemas sólo pueden resolverse a la luz de la filología, con el

conocimiento de la lengua indígena y de cómo pronunciaban estos nombres los españoles de los siglos XVI y XVII. Era preciso, pues, indicar la acentuación correspondiente que en la edición original no figura, así como también actualizar la puntuación, lo que facilita la lectura y la interpretación del texto. En cambio, lo que pudiera implicar una diferencia de pronunciación y que aun hoy podría servir al lingüista para reconstruir la pronunciación de la época, es siempre respetado; así, por ejemplo, la presencia de la *x* (de *dixo*, *baxo*, etc.) y la *j*; la *s* sencilla y doble; la *z* y la cedilla (*ç*), la *v* y la *b*. Pero en ningún caso las modificaciones alteran la lengua del autor, su fonética, su morfología, su sintaxis, manteniéndose intactos el estilo, con su peculiar belleza y su sabor de época.

Había que contemplar, igualmente, otro aspecto delicado. ¿Puede un editor responsable reproducir las erratas de la edición original? Evidentemente, no. Pero ¿cómo distinguir una errata de una forma antigua? Tomemos, por ejemplo, la palabra *espereza*, mencionada por Rosenblat (2ª parte, tomo III, pág. 259); esta forma es posible en los siglos XVI y XVII, pero en el Inca es indudable errata, pues aparece una sola vez frente a centenares de otras en que consta *aspereza* y *áspero*. Quedan salvadas así cantidad de erratas del texto original, algunas de ellas de verdadera importancia, si bien la mayoría son simplemente tipográficas; erratas tradicionales que se han ido reproduciendo en sucesivas ediciones y que han pasado a otros libros e incluso a los manuales de historia. ¿Quién no recuerda, de sus años colegiales, que la mujer de Manco Cápac se llamaba Mama Oello? Pues ese nombre de "Mama Oello" es una simple errata de imprenta, y bien pudiera deberse a que el verdadero nombre, Mama Ocllo, resultaba extraño al cajista. Veamos otro caso, aun más sencillo. En la edición de la primera parte figura un centenar de veces la palabra *Nusta*, que en quichua significa princesa o infanta. Pero la voz quichua, tanto antigua como moderna, es *ñusta* y no *nusta*. Y el error proviene, simplemente, de que la imprenta de Lisboa no disponía de *ñ* mayúscula.

¿Pero no ha de preguntarse el lector exigente o erudito si tales correcciones son acertadas y si no ha habido una intervención excesiva por parte del editor? Esta reflexión inevitable viene a ser aclarada por lo que Ángel Rosenblat llama "Criterio de esta edición", y que figura al final de cada una de las partes. En él explica, con todo detalle, el criterio ortográfico, y ofrece una lista completa de las variantes introducidas, incluso las de puntuación; de tal modo que el erudito puede, si así lo desea, reconstruir la versión original, juzgando por sí mismo si la corrección es o no justificada. La lectura de este "Criterio" evidencia todo el denodado e invisible esfuerzo, la cuidadosa labor y el espíritu científico con que han sido resueltos los problemas que planteaba esta edición, sin descuidar el menor de los detalles. Y con justa razón nos dice Rosenblat (1ª parte, tomo II, pág. 299) que "esta edición puede servir, no sólo

para un interés histórico o literario, sino también para estudios lingüísticos". Edición que se ha de conceptuar, por su texto, como la mejor existente, y acaso como edición definitiva, de la que no se podrá prescindir para cualquiera otra edición futura. Además de responder ampliamente a las exigencias de la crítica de textos, su lectura resulta accesible a cualquier lector culto, ofreciendo asimismo tres elementos auxiliares valiosísimos: un Glosario de voces indígenas, un Mapa del Imperio Incaico y de la conquista española, y un índice de nombres y materias. El Glosario recoge todas las voces indígenas del texto en sus distintos usos y acepciones a las que Rosenblat agrega explicaciones complementarias acerca de la historia de cada una de ellas. El mapa, obra de Leopoldo Peydro, imprescindible, sin duda, para la comprensión del texto, y en el que están indicados todos los nombres localizables que la obra menciona. Y el índice alfabético, en el que constan la totalidad de los nombres y materias, convierte a esta obra en instrumento de fácil consulta para cualquier cuestión relativa a la historia del antiguo Perú.

A los méritos que venimos señalando únese la magnífica presentación gráfica, la reproducción en facsímil de la portada de la edición príncipe, del escudo de armas, de la portada de las *Décadas* de Herrera y los preciosos elementos xilográficos de la edición madrileña del siglo XVIII, por todo lo cual se puede considerar esta edición, como decíamos, uno de los esfuerzos editoriales más grandes y dignos que se hayan realizado en el país.

FRANCISCO E. MAFFEI.

GASTON BOISSIER, *La oposición bajo los Césares*. Buenos Aires, El Ateneo, 1944 (1).

Ubiquémoslo al historiógrafo francés, en un momento especial de la pasada centuria, caracterizado por un sugestivo y continuo perfeccionarse de la ciencia histórica. Atrás quedaban las etapas —no por lejanas en el tiempo— del iluminismo racionalista, de los románticos y liberales, a quienes siguieron, entremezclándose a veces con ellos, los cultores del *color local* y del *subjetivismo* (2). Primaban, en cambio, muy bonificadas, las ideas y los métodos de Niebuhr y Ranke. Poco más tarde, merced a su aporte y el de algunos sucesores, quienes entonces cultivaron a Clío, tuvieron ya estabilizada

(1) Reproducción acertada de la edición francesa de 1875, *L'opposition sous les Césars*, tenida ya por clásica.

(2) Seguimos la clasificación de Fueter: *Histoire de l'historiographie moderne*, traducc. Jeanmaire, París, Alcan, 1914.

su disciplina, con una metodología propia y ciencias auxiliares, que permitían llegar a una certeza bastante halagüeña.

No es de extrañar, pues, el lugar preeminente ocupado por varias figuras, que, en Francia, Inglaterra y Alemania, se dedicaban con ahinco a restaurar el pasado. Entre ese grupo selecto y de gran vuelo intelectual se encuentra Gastón Boissier (1). Había nacido en 1823, recibiendo, hasta frisar los treinta años, esmerada educación. De ahí provinieron sus inclinaciones posteriores, de contenido humanístico. Poseedor de los idiomas clásicos, limitó luego su campo de acción. El pasado romano, en la época decadente y de transición del imperio, lo sedujo por completo. Casi todas sus obras tratan algunos de sus aspectos, que se complementan. Su vasta cultura literaria, idiomática y filosófica, le permitió abarcar comprensivamente los cuadros tratados; por eso, a pesar de su enorme erudición, dominio de materiales y compenetración arqueológica, nos ha dado, en lugar de una engorrosa cadena de citas y transcripciones, obras maestras que son mucho más que evocaciones vívidas de ambiente, costumbres, pasiones e intereses en juego (2).

Niebuhr primero, luego Mommsen, habían clavado sus piquetas de investigadores en el Palatino y adyacencias, mostrando a plena luz —que alejaba las leyendas— los restos de aquel pasado singular bajo tantos conceptos. Boissier los completa, llenando el ideal de Taine, que más tarde “filosofara” Benedetto Croce en las primeras páginas de su *Storia*. Después de aquél, quedaba el terreno desbrozado de malezas. Ettore Pais completó tales esfuerzos, al cumplirse el primer cuarto de nuestro siglo.

Se ha dicho de Boissier: “sentía predilección por los grandes cuadros históricos, evocados por él en una prosa clara, precisa, expresiva, casi, conversada, y enfocados en una amplia visión de los elementos constitutivos de la vida social”. Su trabajo, admirablemente logrado, *La oposición bajo los Césares*, reúne esas estimables cualidades, por desgracia nada comunes. No escapa, ante el solo enunciado del título, las dificultades que presenta el tema. En un comienzo, el autor las encara con su agilidad característica: reconoce que “jamás ha existido gobierno alguno que pareciese bien a todos los gobernados” (3); pero aclara algo fundamental: aquél que reprime la oposición por medios violentos, aun tratándose de manifestaciones deleznable, confiesa su debilidad. El cesarismo, en

(1) Aludimos a: Mommsen, Foustel de Coulanges, Taine, Renan, Burckhardt, Gregorovius.

(2) Pueden citarse: *Cicerón y sus amigos*; *La oposición bajo los Césares*; *El fin del paganismo*; *Tácito*; *Paseos arqueológicos*; *Nuevos paseos arqueológicos*; *Catilina*. Tiene un interesante trabajo sobre Madame de Sevigné.

(3) *Ob. cit.*, pág. 11.

efecto, pese a todo el aparato levantado a su torno, era débil. ¿Por qué? Había nacido *escurriéndose en la república*, manteniendo sus formas que eran sólo apariencias; y las sombras, a veces, se transformaban en fantasmas para el déspota, aun cuando se tratara de un Senado corrompido, adulón y servil, por obsecuencia, por migajas, o simplemente por temor.

Como en toda época, expresa Boissier (1), a pesar del rigor excesivo, había quienes estaban contentos con el orden de cosas establecido: los mercenarios; las provincias que no cambiaban al presente, por el "amo" famélico, que en la república era renovado cada año; los nobles que fueron perdonados por Augusto después de la batalla de *Actium*. Pero también registra la presencia de otro sector, en la misma capital, integrado sobre todo por la clase "alta"; sector que resiste a la persecución y al tormento; que adolecía de defectos comunes al gobierno, por su cortedad de miras y bajeza en los procedimientos, extraña mezcla a veces, de susurros y de calumnias, de hechos ciertos y de torcidos rumores. Todo ello, frente a un pueblo que solamente deseaba limosnas y espectáculos públicos sangrientos, sin recordar ni desear su libertad perdida.

Volvemos a repetir, que éste es un libro de excepción; transporta a la época; cumple con creces el precepto de "historia idealmente contemporánea"; obsesiona a veces: tales, los capítulos I —*Dónde se hallaban los descontentos*—; IV, (en especial) —*Los delatores*— y VI (final) —*Los escritores de la oposición*—.

Decir que su lectura resultará provechosa, sería sólo llenar un formulismo; pero no lo es, en absoluto, calificarla de *indispensable*. Llena, como diría Maurois, los dos requisitos esenciales: el científico (a base de investigación) y el de obra de arte, que nunca deben estar reñidos, porque el rigor de la Historia no excluye la belleza de la expresión; antes bien, la necesita.

EXEQUIEL CÉSAR ORTEGA.

(1) *Ob. cit.*, págs. 12, 57, 58, 71, 76.

LETRAS

JOSÉ DE LA RIVA-AGÜERO, *Estudios sobre Literatura Francesa*; Lima, Editorial Lumen S. A., 1944.

He aquí el caso típico de un autor que es más importante que su obra. No sólo que la obra que comentamos, sino que el conjunto inorgánico de su obra escrita. En efecto, y ello es doblemente lamentable por ser tan notoria su muy notable inteligencia. Riva-Agüero acaba de morir sin haber alcanzado a dar, en ninguno de sus trabajos dispersos, la medida exacta de su talento.

En el fondo, se trata de un caso, bien triste, de inteligencia desperdigada en hojas bellamente escritas y reveladoras de una erudición y de una capacidad de crítica tremendas, pero abiertas a todos los rumbos de la curiosidad y de actividad mental y sólo tenuemente relacionadas entre sí por las modalidades psicológicas e intelectuales de su creador.

En realidad la vida se había mostrado excepcionalmente generosa con este escritor, tan ricamente dotado para su oficio. Gran señor de las letras, la propia facilidad de su talento le llevó a prodigarlo en empresas desconexas, al propio tiempo que el autor formidable en potencia, contento ya de saberse internamente fuerte, distraía su tiempo en otras actividades, menores cuando no antitéticas.

Riva-Agüero tuvo junto a su cuna lujosa a todas las hadas, a quienes el Destino congregó para brindarle sus dotes más excelsos. Aristócrata en uno de los países de América Latina en donde la aristocracia aún más cuenta, Riva-Agüero tuvo las tres aristocracias principales que pueden exaltar la vanidad de un hombre: la del talento, la del nacimiento, la del dinero. Paseó esas tres capacidades por su país y por el extranjero, pero su linaje y su riqueza termina-

ron por triunfar sobre su primera y más auténtica aristocracia, condicionando la dirección y la calidad de su actividad y de su obra.

Pensador, quiso, también, demostrar su capacidad de hombre de acción. Escritor, se propuso triunfar en la política. Esta faz de su vida se concretó en algunos años de labor ciudadana, que alcanzan hasta 1919. En política interna fracasó rotundamente. Claro está que llegó hasta ejercer un elusivo ministerio y a fundar un partido no menos fugaz que su cartera. Pero, para un hombre de su empuje y de su capacidad la responsabilidad ministerial era pequeña. Nada menos que la conquista del poder pudo llegar a ser su sueño, más tarde, cuando el ejemplo europeo enseñaba cómo éste se lograba y se retenía a despecho o con el engaño de los pueblos.

Mas no siempre soñar con algo es conseguirlo. El logro del poder político quedó pronto relegado a la condición de miraje inalcanzable. No había de obtenerlo un intelectual. Era otro el tipo de gobernante que el Perú se daría en esos momentos. Esa política, confusa, interesada, violenta, hecha de audacias, de pequeñas astucias o pasiones, le resultó mezquina, insoportable. 1919 marca el momento de su alejamiento, de su retorno a la meditación intelectual desde la que otea. Y de ese frustrado paso por la política de los partidos le quedó, sólo, el aristocrático alejamiento de las masas, a las que miró siempre con desconfiada y descreída insistencia. Prueba de ello fué una combativa actitud personal e intelectual que ha durado lo que su vida.

Llegado, de golpe, en plena juventud, a la fama, con su excelente tesis sobre Garcilaso —que sigue siendo, para muchos, su mejor página y de cuyo mantenimiento y difusión dice con elocuencia, el hecho de haber sido recientemente reemplazada como prólogo de la edición argentina de la crónica del mulato magnífico—, Riva-Agüero se ha mantenido siempre, desde entonces, en primera fila, entre los escritores e intelectuales peruanos.

No ha sido, sin embargo, autor de gran número de trabajos. Gustaba de madurar lentamente algunos de ellos, conversándolos previamente con algunos de sus fieles —pocos en número y egregios en calidad—, que le creaban esa atmósfera, un poco irreal, de admiración, que le acompañó lo que su vida. Otras veces —como en el caso presente— gustaba de asombrar a su público con el *im-promptu* de una obra inesperada. Pero, de cualquier manera, sus monografías revelan siempre buena prosa y profunda lectura.

Este último rasgo, sobre todo, es típico en la producción de Riva-Agüero. De pronto, en el recodo de una narración, una nota erudita o, a veces, un simple atisbo, una insinuación al pasar, muestran una densidad de pensamiento que es, sobre todo, una densidad de lecturas perfectamente captadas y asimiladas.

Este rasgo prototípico denuncia el formidable lector que en él había; al hombre de curiosidad omnívora, abierta sobre el pasado con una como desesperada ansiedad de conocimiento y compene-

tración. Y este saber cosas y este conocer hechos y personas, ya sumidos para siempre en las sombras de lo acontecido, no era, en él, erudición fría, conocimiento académico y desapasionado.

Por el contrario, todo eso era vivencia verdadera. Los pleitos y las querellas del antaño vivían en su espíritu con la misma violencia con que se habían proyectado en la vida ya desaparecida. No era por alarde que él se apasionaba al tratar de las guerras de religión o del conflicto jansenista, de las invasiones mongólicas sobre China o de las instituciones del Tahuantisuyo. Nada de esto, nada de lo que él sabía del pasado universal, que era mucho y de lo más inusitado, había muerto realmente. Todo vivía dentro de sí, con la misma vida ardiente de su espíritu. Y si algo confiere virtualidad de perduración a lo salido de su pluma —aún para aquellos que no participan de su posición en el conflicto social o de sus ideas—, es esa resuelta y como desesperada beligerancia implícita en toda su obra y puesta tantas veces al descubierto en ella.

Buen ejemplo de lo dicho es este libro postrero, nacido inesperadamente, casi al correr de la pluma y en el cual el autor, so pretexto de hablarnos del movimiento de La Pléyade, o de sus continuadores o renovadores, se muestra, a su vez, de cuerpo entero.

Libro inesperado, hemos dicho, pues nació casi sin el autor proponérselo. Vale la pena de contar la anécdota —que poseo de las mejores fuentes—, pues ella vale para mostrar la capacidad de realización de ese trabajador intermitente cuando su curiosidad insaciable se detenía, por un tiempo, sobre un mismo tema. El director de la Revista de la Universidad Católica de Lima pidió a Riva-Agüero un juicio bibliográfico sobre un folleto de C. C. Humiston, editado en 1943 por la Universidad de California, acerca de los antecedentes ronsardianos de los conocidos preceptos retóricos de Malherbe y de las licencias que este riguroso dómine se concedía a sí mismo cuando los *enjambements* u otras irregularidades semejantes le eran necesarios. Agreguemos que el mismo Ronsard había hecho otro tanto, diciendo con franqueza y humildad "Toujours on ne fait pas ce qu'on propose" al quebrar sus propios preceptos sobre el hiato. Si bien, desde luego, no ponía en la prohibición antecedente la pedantesca severidad de su continuador.

Riva-Agüero respondió a su solicitante que partía en esos días a su hacienda a descansar de sus fatigas limeñas, pero que se proponía llevar consigo el trabajillo norteamericano para tratar de hacer algo en el campo.

Pasó el tiempo. Riva-Agüero, que estaba descansando en su vasta posesión de Ica, no dió señales de vida al llegar el plazo en que debía de entregar su trabajo. Requerido por carta, se excusó pidiendo se le permitiera publicarlo en la siguiente entrega. Pero tampoco estuvo lista la nota bibliográfica esperada, para la nueva fecha. El autor anunció que el tema se prestaba a una exposición un

poco más extensa y que podría ser publicado como artículo. La mesa de redacción de la Revista se congratuló por ello.

Poco después Riva-Agüero llegaba, al fin, a Lima con el trabajo completo. Lo que debía haber sido un juicio crítico, y luego un artículo de revista, se había convertido en un libro más extenso que el breve folleto que lo motivaba. Sólo conozco otro caso semejante: el de Ernesto Quesada al comentar a Spengler. . .

Y de esta manera, por cierto inesperada, durante un "reposo" en Ica nació este libro nuevo. Pero como su autor era hombre de muy saneado haber —una de las más grandes fortunas del Perú, en efecto— el libro, pulcramente editado, estuvo pronto en venta.

En él se exalta a Ronsard, "el noble Pedro de Ronsard" desde luego (p. 20), devolviéndole la propiedad de la estrofa lírica de diez versos "atribuída vulgarmente a Malherbe" (p. 15); se le señala en su niñez en las tierras del Bajo Vendôme, al borde del Loire, río que inspira a Riva-Agüero una descripción magnífica: "El gran Loira, con sus afluentes vasallos se parece a Apolo el rubio, el del casco de oro, el de la cítara y el arco de plata dorada, seguido de cisnes, rodeado de musas danzantes, de ninfas y jóvenes faunos: tropel de cuerpos esbeltos y flúidos como las estatuas de Jean Goujon. Cíngulo claro, recamado de gracia; orlado de maravillosa guirnalda de selvas, viñas y cincelados castillos; caudal sinuoso en un vergel lozano; riente, lascivo y fresco río favorito de los Valois". (p. 21).

De este tipo —y aunque esta página de antología esté ensombrecida con el lunar de una nota de erudición barata, recordatoria de los castillos archiconocidos, que deslustra su gracia sonora y cadenciosa—, hay muchas descripciones en este libro. La justeza, la picardía y el acierto en la elección de algunos epítetos, o la finura y precisión de los adjetivos, resplandece inimitablemente. En Riva-Agüero es don excelso, que él se complace en prodigar.

Veamos un buen ejemplo de ello en la forma como zahiere a Malherbe, "zalamero y arrastrado como un bizantino, o como un panegirista criollo virreinal o pseudo republicano!" (1) (p. 79). He aquí como le trata: "Malherbe no es simpático, por cierto, como lo es Ronsard, sino al revés, desagradable y repelente. Estrecho, avaro, ávido y despótico, a la vez fanfarrón y servil, nulo en imaginación y sentimiento, se nos ofrece como el más acabado contraste de la ingenuidad noble, la altivez pulcra y patricia, y la abundancia caudalosa de Ronsard. Desempeñó una tarea depuradora de la lengua, útil en ese instante; pero en forma excesiva y a la larga contraproducente, y con toda la adustez y malignidad de su índole. Hay en él un espíritu litigioso y astuto, de logrero arrimadizo y disimulado, que reproduce el aspecto peor del carácter de su provincia normanda, y se combina singularmente con la intolerancia y la insolencia pedante del *magister* recluído en lo gramatical y lo retórico. Tiene en la vida muchas de las lacras del advenedizo, como sin duda lo

era para la sociedad cortesana del tiempo, no obstante las genealogías y alegaciones que en apoyo de su tan discutible alcurnia ha presentado hace pocos decenios el erudito profesor Bourrienne. Francisco de Malherbe, el gentilhombre del Rey, el poeta de las campañas contra los hugonotes, padeció siempre el complejo de su procedencia plebeya y protestante" (pp. 63-64).

Raro sería, en eso al menos, poder engañar a Riva-Agüero, fuerte en genealogías europeas y americanas por la preocupación aristocrática que fué su norte. De ahí que deshaga los pseudo antecedentes de linaje con que el infortunado Malherbe tuvo que ocultar sus oscuros orígenes, a fin de alternar con los únicos a quienes podía interesar su mensaje. Y luego nuestro implacable crítico peruano carga contra la discutible ortodoxia de su fe, usando para ello una frase definitiva, mezcla de desprecio y repugnancia, que es una obra maestra de su prosa magnífica: "La impiedad disfrazada y vergonzante de este hugonote apóstata, tenía que hacer más infecundo el dejo de glacial protestantismo en que fué formado. La imaginación se le quedó perfectamente desnuda y vacía, helada como un templo calvinista" (pp. 69-70).

Riva-Agüero sigue a Malherbe a través de todo el triste calvario de su vida de talentoso desheredado: su matrimonio sin amor, sus sórdidas sollicitaciones, sus poemas de encargo, en los que a veces —harto de tener que cantar lo que no sentía— se satisface con cambiar apenas si el nombre del destinatario; sus indignaciones contra el destino, sus rampantes dedicatorias a los poderosos, su frialdad profesional de vividor de lo ajeno. El cuadro no es agradable. Malherbe queda rebajado a una condición indigna de bufón de príncipes y reyes; de sirviente a quien, a cambio de sus versos, se le ha permitido abandonar en un traspatio su librea; de comensal eterno, indiferente y desagradecido, que no sabe morir de hambre con dignidad o llevar eternamente luto por quien le toleraba en un extremo de la mesa ampliamente tendida para los iletrados de cuna más brillante.

Ignoro hasta que punto este retrato, brillante en su minuciosa realización, puede resultar falseado en su contenido, por recargo en las tintas, pero es evidente que de todo ello surge lo que Riva-Agüero no ha pensado en preparar, según supongo: la condenación de un orden social en el que tal puede ser la vida de un hombre de talento. Que Malherbe se haya visto forzado a hacer todo lo que hizo para medrar y hacerse oír, es cosa que demuestra hasta que punto aquélla no era una sociedad perfecta, hasta que punto faltaba en ella no sólo acierto en la distribución de la justicia social sino también habilidad e inteligencia en la utilización del hombre por el hombre.

Es fácil para quien lo tiene todo —inteligencia, erudición, condición social, dinero—, condenar las claudicaciones del que entra en la vida por la puerta de servicio. Pero un estudio más profundo del

problema se vuelve en contra del mantenimiento de una sociedad que permite, asegura y perpetúa un régimen social en el cual la prostitución de la inteligencia es la primera condición del éxito.

Destaquemos por último, para cerrar este dilatado comentario que sólo la importancia del autor justifica, que dentro de la lógica e implacable estructuración de estos animados *Estudios sobre literatura francesa*, el lector se siente de pronto sorprendido (como lo había sido con la ya recordada *boutade* de la pág. 79), con un fino paisaje americano que se cuele, de rondón, en este apretado relato galo: "La poesía de Malherbe se parece a una jornada en los desiertos de Arabia o de Egipto, o mejor en nuestras costañas pampas. En el fondo las montañas se perfilan con líneas serenas y nobles. El cielo a ratos es azul, y se recortan en la luz haces de elegantes palmas. Pero con frecuencia el ambiente es gris, plumizo; y las mismas palmeras se agravan sobre el tronco, en más de su mitad, con muertos follajes. Los raros oasis son manchas minúsculas entre las monotonías de las arenas y los despoblados cascajosos. Apenas rodean algunas matas polvorientas. Las cisternas son pozos tibios y triviales, o hilos de agua tenues y salobres. Cuando los viajeros se internan en la circundante aridez, el paso de las cabalgaduras suena con ritmo vacío y monótono, sobre los pedregales infecundos, cual martillean las cesuras clásicas" (pp. 89-90).

¿Qué ha pasado? ¿Cómo se ha extraviado aquí este cuadro en que lo yermo se torna armonioso? El acaudalado propietario de Ica, cansado de escribir sobre un pasado extraño, ha abierto su ventana...

FERNANDO MÁRQUEZ MIRANDA.

FILOSOFÍA

HONORIO DELGADO, *La personalidad y el carácter*. Lima, Editorial Lumen, 1943.

En su esfuerzo por conocerse a sí mismo, por develar el misterio que se oculta celosamente en su interior, el hombre ha orientado su curiosidad en direcciones divergentes, ha forjado muchas imágenes de su propia vida, pero nunca se ha sentido reflejado del todo en ninguna. Parecen condenadas de antemano a rozar en vuelo tangente el objeto esquivo. Es verdad que en el arte se percibe con más relieve y color el retrato de la vida. Pero la imagen se conserva a prudente distancia del original. Y más lejos aún están las fórmulas en que la ciencia ha querido apresar esa compleja realidad. Quizá un esfuerzo encaminado a coordinar conceptos e imágenes, cuyas diferencias obedecen a enfoques impuestos por la diversidad de los puntos de vista, lograrse rescatar, a través de sus múltiples y variadas maneras de ser, una parte considerable de esa extraña realidad que es el hombre.

Un auxiliar eficaz para el lector ansioso de adoptar este criterio es el reciente libro del doctor Honorio Delgado, que lleva por título *La personalidad y el carácter*, y cuyas páginas desbordan a cada instante el cauce trazado y se derraman por márgenes grávidas de sugerencias fecundas. Enemigo de esa psicología que con el pretexto de erigirse en ciencia propende a mutilar lastimosamente la integridad del alma, el autor ha sabido coordinar en un cuadro rico en matices los esfuerzos extremos de los que conciben al hombre como un haz de tendencias instintivas hasta los que hacen justicia a su vida genuinamente espiritual. Por sus páginas desfilan, en síntesis ordenada y clara, las tipologías de Kretschmer, Jaensch, Pfahler, Jung y Spranger. No se propone ofrecer un cuadro gene-

ral y abstracto de la vida anímica, ni se detiene en la descripción fatigosa de casos individuales. El concepto de tipo, intermedio entre lo general y el individuo, permite asistir a ese despliegue de maneras de ser del hombre y muestra, sobre el fondo común de la especie, otros tantos movimientos típicos, a través de los cuales se adivinan la infinita riqueza y variedad de los ritmos y figuras individuales. En otra obra, escrita en colaboración con el doctor Mariano Iberico, (*Psicología*, 3ª ed., Lima, 1941) se expone, con documentado conocimiento de las corrientes más nuevas de la filosofía contemporánea, la imagen general de la vida anímica y se precisan con ricos detalles sus categorías fundamentales, que constituyen, por así decirlo, los supuestos teóricos del libro que ahora comentamos.

Una larga familiaridad con la literatura ha dado al autor, al mismo tiempo que oportunos recursos de expresión, valiosas experiencias sobre el alma humana. A ellas se ha asomado más de una vez el psicólogo resuelto a desentrañar aspectos de la vida que la existencia ordinaria no muestra con igual relieve. Son frutos de esa preocupación, entre otros, su ensayo sobre *La locura de Don Quijote* (Rev. de fil., Bs. As., 1919), su sagaz indagación sobre *El enigma psicológico de Hamlet* (Rev. de Crim., Bs. As., 1921) y su estudio lleno de pasión sobre la sustancia poética de la obra de *Stefan George* (Lima, 1935). La psiquiatría que cultiva con autoridad de especialista, y el mismo ejercicio de la profesión de médico, han ampliado su horizonte hacia esas zonas turbias de la realidad en que confluyen la vida y el espíritu y en que lo patológico se desvía de lo normal. Muchos trabajos aparecidos en la "Revista de Neuro-psiquiatría", que dirige en Lima desde hace seis años, testimonian su preocupación por ahondar en el alma humana desde esa zona difícil y expuesta a peligros. El más reciente, *El concepto de personalidad anormal* (1943), constituye, sin habérselo propuesto, un complemento del libro que es objeto de este comentario. Estas dos influencias, la que viene de la literatura y la que tiene su estímulo en la medicina, lejos de neutralizarse se han complementado armoniosamente en la obra psicológica del doctor Delgado.

Los problemas de la personalidad y del carácter, circunscriptos por su índole, son encarados con elevación y amplitud de miras dentro de una concepción general de lo psíquico que preside la presentación de cada forma típica. El autor está convencido que la vida anímica funciona como una estructura, que es una actividad al mismo tiempo compleja y unitaria, —"armonía de tensiones opuestas", para usar una expresión de Heráclito—, y que sus estados y direcciones confluyen orgánicamente en una totalidad original. Sobre ese fondo común expone su concepción dinámica de la personalidad y del carácter, temas íntimamente asociados, en imágenes sin perfiles rígidos, plásticas y ágiles, ajustadas a la movilidad de la vida. Su análisis penetra en las funciones, sorprende

el juego variable de las disposiciones, destaca los aspectos permanentes sin romper la solidaridad ni el equilibrio del conjunto. Y recoge con igual fidelidad los pormenores del objeto tanto en los planos más próximos a la naturaleza, allí donde lo psíquico se confunde con lo vital, como en la zona iluminada del espíritu, donde adquiere plena autonomía y rinde sus mejores frutos.

En opinión del autor la caracterología no es una ciencia independiente; integra el sistema de la psicología que, a su vez, asocia los aspectos descriptivos y genético, analítico y estructural. Concibe a la personalidad como un sistema de disposiciones individuales dominantes que configuran las manifestaciones psíquicas de cada sujeto, y al carácter como el porte adquirido, la forma impresa, la personalidad desarrollada. Enumera las propiedades del carácter que, siguiendo a Klages, son la materia, la trabazón, la tectónica y el aspecto, y se detiene después en los planos de integración, el temperamento y el ethos, sin olvidar la evolución de la personalidad, sus fluctuaciones y sus crisis. Son particularmente felices las páginas en que, siguiendo las huellas de Jaspers, señala las bases subjetivas de las concepciones del mundo, su afinidad con los estratos más hondos del ser, sin descuidar, por supuesto, su expresión intelectual en sistemas de pensamientos, en filosofías. Al exponer la constelación de rasgos que constituye cada tipo no olvida la parte de construcción esquemática que implica forzosamente y que confiere carácter ideal a toda tipología. Empieza con los sistemas que clasifican de acuerdo a los temperamentos y termina con los que se fundan en las diferencias del ethos. Al examinar las influencias que traducen en rasgos del carácter las disposiciones latentes de la personalidad, aspecto controvertido e inseguro a pesar de las muchas explicaciones propuestas, el autor muestra la concurrencia del patrimonio hereditario y la acción del medio y de la educación. El análisis a que este examen le obliga no traiciona sus propósitos: integra en seguida los aspectos momentáneamente aislados en la figura dinámica de la totalidad, persuadido de que el significado fundamental corresponde al todo activo y original, al alma entera en acción, a la personalidad completa. Termina con indicaciones acerca del contenido de la caracterografía, acortando, así, la distancia entre los principios más generales y la vida concreta del individuo. El esfuerzo por captar la idiosincrasia, el modo de ser real del individuo, ha sido estimulado, en todos los tiempos, por los requerimientos de la vida práctica y por las exigencias irrenunciables del conocimiento puro. Pero es hora de elevar la caracterografía de su condición de pasatiempo de aficionados al rango de disciplina científica. Se impone, pues, un estudio objetivo de la expresión, de la acción y las obras, de la comunicación y de la historia entera de la persona, estudio que sólo podrá ser fecundo cuando se apoye en sólidos fundamentos de orden psicológico. Al insistir en la importancia del aspecto genético del carácter anota

con acierto que el pasado es menos interesante por sí mismo que como escenario de las reacciones del sujeto frente a los acontecimientos, y recuerda una afirmación de Nietzsche que, hasta cierto punto, refleja con fidelidad la intención de su propio pensamiento: "en el fondo de nosotros, completamente "allá abajo", hay en verdad algo que no se adquiere, un hado espiritual granítico... Ante cada problema cardinal habla un inmutable "esto soy yo".

Pensador claro y escritor ordenado, ha sabido ilustrar el matiz exacto de la idea que expone o del sentimiento que describe, con citas precisas y oportunas tomadas de la literatura, sin abuso ni alarde erudito. Los nombres de Plutarco, de Goethe, de La Rochefoucauld, de Gracián, de Humboldt... , que asoman en sus páginas, muestran que el conocedor de la vida y del alma no ha de encontrarse necesariamente agazapado tras los aparatos del laboratorio, sino que con igual sagacidad en la observación y con más eficacia expresiva, se encuentra también en el amplio campo de la literatura y de la historiografía.

El libro es un índice de la seriedad de criterio y de la amplitud y novedad de información con que son examinados los problemas del alma y del espíritu en el Perú. Y, a pesar de su aspecto deliberadamente esquemático, es un índice de la concepción de la enseñanza de la filosofía que profesa el doctor Honorio Delgado: encender el fervor de los valores más altos de la cultura, estimular el desarrollo de una concepción integral de la vida humana, rehabilitar el espíritu caballeresco por el eros pedagógico. Esos propósitos reclaman un conocimiento a fondo del hombre, de sus modos de ser, de sus posibilidades. Este libro, nacido probablemente al margen de las exigencias de la cátedra de Psicología que el autor dicta en la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos, en Lima, aspira a prolongar más allá de las aulas ese contacto vivo entre el maestro y sus alumnos que ha de contribuir a crear el clima espiritual adecuado al cultivo de la filosofía.

EUGENIO PUCCIARELLI.

RODOLFO MONDOLFO, *El genio helénico y los caracteres de sus creaciones espirituales*. Tucumán, 1943.

El prof. Mondolfo, cuyas investigaciones sobre la filosofía antigua son ya, entre nosotros, un indispensable instrumento de trabajo, nos ofrece ahora una valiosa síntesis sobre el mundo cultural griego. Es síntesis en doble sentido. En primer lugar, por referirse a las modalidades esenciales del espíritu helénico y por mostrar en un cuadro completo los múltiples aspectos de sus actividades, y, en segundo lugar, por reunir y valorar apretadamente, aunque con gran claridad, las principales concepciones globales que se han teni-

do acerca de Grecia. Justamente a través de las críticas que dirige a estas imágenes tradicionales de la Antigüedad, va surgiendo su propia concepción. Depurada de los excesos teóricos y de las simplificaciones esquemáticas en que se había incurrido, con raras excepciones, en el siglo XIX, Mondolfo se esfuerza por mostrar la suya libre de tales reproches. Su principal cuidado es aprehender la realidad histórica y, para ello, se somete y amolda fielmente a las creaciones estudiadas, renunciando a los cuadros fijados de antemano que siempre son estrechos y rígidos.

Desde Winckelmann y Lessing ha primado el pensamiento idealizante de la vida griega. Atentos a las instancias luminosas y al pleno equilibrio de una existencia que sólo sabía de movimientos medidos, sin exaltaciones ni brusquedades; sensibles a las expresiones que denotaban la estética contemplación de los objetos, que es abandono gozoso a la realidad, y alucinados por la olímpica configuración, rotunda y definitiva, de ciertas manifestaciones del arte, despreciaron y desconocieron los momentos opuestos.

En el estado actual de las investigaciones históricas, esta visión apasionada —veía el inalcanzable porvenir de la humanidad en su pasado helénico— resulta unilateral. No se puede sostener que el genio griego haya estado dotado con excelencias poseídas sin conquista. No se puede aplicar un esquema ideal a una realidad que, por ser histórica, está sometida a la complejidad cambiante de todo lo que es desarrollo temporal y espiritual. La realidad más concreta que conocemos no puede ser abarcada por ninguna idealidad abstracta. No es posible desconocer la tempestuosa vitalidad dionisiaca, cuando ésta rompe el equilibrado ritmo apolíneo. Y Grecia es todo eso. Es paz en la armonía y desasosiego en su búsqueda, feliz abandono en una realidad favorable y tembloroso anonadamiento ante lo sublime; en una palabra, es vida y como tal, antitética lucha de principios dramáticamente enfrentados. Los momentos de serenidad, únicos valorados por el clasicismo, lejos de ser la nota permanente del genio griego, son el premio adjudicado al trabajoso afán de merecerlos. Por tanto, la concepción clasicista es cierta para una parte de la realidad helénica e insuficiente para su totalidad. "En esta visión más adecuada de la realidad histórica, toman así su propia parte de verdad tanto la concepción clasicista como la contraria" (pág. 59). El clasicismo debe pues complementarse con las oscuridades que no recogía en sus cuadros para ser una expresión más completa y acabada del "milagro" griego.

Es lógico que el autor de *L'infinito nel pensiero dei Greci* aporte en esta publicación textos demostrativos de la valoración positiva de tal concepto entre los griegos. Registra los diversos modos con que aparece lo infinito concluyendo que "es de cualquier manera innegable que en la cosmología griega está más difundido el convencimiento de lo inconcebible de un límite último absoluto, que la aceptación de éste" (pág. 58).

El igualmente tradicional optimismo griego está sombreado por los inquietantes trazos del pesimismo. Emerge por todas partes. Está condicionado por la angustia ante la muerte, cuando se afirma la vida, o por la desesperanza de una existencia que no ofrece otro aliciente que ser soportada y padecida, cuando se la niega: "el pesar, que para el optimismo clásico era no poder sustraerse a la muerte, para el pesimismo es no haber podido ahorrar el nacimiento". (p. 68.)

Pero hay en este *Cuaderno* otro propósito. Además de las valiosas informaciones acerca del "milagro" griego, de las condiciones de la vida, del arte y de la religión helénica, sustenta la tesis de la perennidad de la actitud filosófica, contribuyendo así a mostrar uno de los caracteres esenciales de la filosofía.

Mondolfo señala que la duda como principio "crítico" del conocimiento —tema que había sido reservada por Zeller a la filosofía moderna— está latiendo en el pensamiento antiguo (Platón, Aristóteles); que la distinción entre las cualidades primeras y segundas y los rudimentarios atisbos del *yo pienso* kantiano, tiene su lugar preciso dentro de la problemática filosófica de Grecia (Demócrito, Aristóteles.) Los problemas, una vez descubiertos, siguen siendo los mismos aunque las interpretaciones varíen. "Indudablemente, el hecho de que la edad moderna haya conducido al desarrollo a gérmenes antiguos, significa una bien diversa madurez de condiciones históricas, pero no diferencias de naturaleza." (pág. 125).

El problema del conocimiento no es exclusivo de la modernidad filosófica. Claro está que desde Descartes hasta Kant, pasando por Locke y Hume, la gnoseología, con clara conciencia de sus problemas, absorbe en gran parte el esfuerzo reflexivo de la filosofía. En la Antigüedad, en cambio, ocupa un lugar menos preferente; pero desde los presocráticos existe la preocupación por indagar los tipos de conocimiento, por fijar los límites a cada una de sus modalidades, por establecer su alcance y validez. La concepción de la filosofía griega como ontología, como indiscutible primado del problema del ser sobre cualquier otro, se muestra también, si no como falsa, por lo menos como artificialmente simplificada. La filosofía griega es ontología y gnoseología, es objetivismo y subjetivismo. Por haber en ella una teoría del conocimiento, la meditación sobre el sujeto ha sido inevitable, pues sólo se pueden responder a los problemas gnoseológicos por una reflexión sobre las capacidades cognoscitivas del sujeto. Semejante capacidad fué aclarada por la filosofía; pero la totalidad del sujeto había adquirido nitidez y cobrado importancia por las restantes creaciones espirituales. "Y podemos también preguntarnos: ¿cómo habrían podido ignorar al sujeto los filósofos, cuando los poetas líricos griegos habían ya marcado de una manera tan señalada el surgir del subjetivismo, de la disposición a dirigir la mirada en su propio yo, en el interior de sus sentimientos?" (pág. 122).

Naturalmente, no por señalar el germen de ciertos problemas típicamente modernos en la Antigüedad incurre Mondolfo en el error de deformarla. No encuentra lo que previamente hubiese proyectado sobre ella, tal como sucedió, por ejemplo, con las interpretaciones neokantianas del pensamiento de Platón y de toda la historia de la filosofía en general. La escuela de Marburgo es, no obstante, apreciada por el autor en lo que tiene de valioso intento. Es cierto que en la actualidad podemos considerarla como unilateral, incluso en su misma visión esquemática de Kant; pero sus contribuciones pusieron de manifiesto la existencia de ciertos problemas gnoseológicos en una época de la filosofía que pasaba por ser puro objetivismo.

El prof. Mondolfo, con el firme propósito de mostrar la realidad histórica que estudia sin añadidos ni anacronismos, establece claramente la permanencia de los problemas filosóficos a lo largo de su —en apariencia— accidentada historia. No se pueden delimitar las épocas por los problemas; al contrario, éstos subsisten y aquéllas pasan. La historia de la filosofía debe aclarar esta situación. Desde el escrito de Bruno Bauch (*Die Diskussion eines modernen Problems in der antiken Philosophie*, en "Logos", V, 2, págs. 145 y ss.), destinado a probar la existencia de consideraciones epistemológicas en la filosofía platónica, hasta el artículo de Michael Landmann (*Socrates as a precursor of phenomenology*, en "Philosophy and phenomenological research", II, I, págs. 15 y ss.) sobre las raíces socráticas de la fenomenología, sin olvidar las importantes excursiones que el pensamiento contemporáneo realiza cuando busca aclarar la situación de los problemas mediante un examen de los diferentes estadios de su desenvolvimiento histórico, cada vez es más nítida la conciencia de la continuidad filosófica y cada vez es más insostenible la pretensión de imponer rígidas distinciones que, muy lejos de aclarar, entenebrecen la esencia de la filosofía. Los aportes del prof. Mondolfo son, en este sentido, ejemplares.

EMILIO ESTIÚ.

ALBERTO ROUGÈS, *Las jerarquías del ser y la eternidad*. Tucumán, 1943.

En este trabajo lleno de sugerencias trata el Sr. Rougès uno de los más arduos problemas que propone la filosofía: el del tiempo. Es penoso el esfuerzo de enfrentarse ante él sin ánimo de eludirlo metafísicamente; y si difícil es concebirlo en su desnudez —despojado de la caparazón de interpretaciones que lo ocultan a fuerza de querer aclararlo— mucho más dificultosa es la empresa de expresar lo concebido. Continuamente la palabra mata o traiciona el escurridizo matiz inexpresable, continuamente la confusión de significados amenaza con destruir la más paciente meditación.

Desde la famosa confesión *Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio* de S. Agustín, hasta los sutiles análisis de Bergson siempre ha sido un motivo de asombro y de inquietud la extraña índole del tiempo que condiciona, en parte, la intimidad difícilmente comunicable de sus concepciones. Además no hay otro problema que tenga más ramificaciones que éste: interesa a la ciencia y es preocupación esencial de la metafísica, es objeto del trato teórico y constituye un ingrediente fundamental de la ética, es desapaionada finalidad de una actitud especulativa y el tejido de nuestra vehemente y ardorosa vida. Rougès tiene el mérito de la claridad en un tema que se prestaba, por tanto, a los oscurantismos impresionantes. Modestamente hace entrever, y lo dice en la última página de su libro, que sólo completa y rectifica algunos aspectos del pensamiento bergsoniano sobre el tiempo. Respetamos y alabamos su desacostumbrado gesto; pero es preciso, en este caso, no tomar su afirmación al pie de la letra. En seguida se advierte un trabajo de síntesis y un enfoque del problema que le pertenece; y esta originalidad resalta aún más, por el propósito que tiene el autor de encubrirla.

No persigue un estudio exhaustivo del tiempo; pero el punto de vista que adopta es uno de los más fecundos: las distinciones entre el tiempo físico y el tiempo espiritual, distinciones que le permiten delimitar el dominio científico y el filosófico (ver págs. 33 y ss.) y señalar el entronque de ambas disciplinas (ver págs. 104 y ss.).

Mediante una meditación sobre un acto creador de la propia intimidad, es posible discernir la naturaleza del tiempo espiritual, caracterizado por la interpenetración de los tres *modi* del tiempo: pasado, presente y futuro. El pasado no es el lastre muerto y negativo de la vida espiritual; al contrario, está engrosando el presente, le está prestando, por así decirlo, una "corporeidad" que sin él no tendría. Y el futuro no es, simplemente, lo que todavía no tiene existencia, ni tampoco la proyección del pasado, sino que es el momento temporal que proporciona un sentido al presente pleno de lo pretérito. La vida espiritual es una totalidad *sub specie temporis*, pues comprende e incluye en sí las tres modalidades del tiempo. Es una totalidad sucesiva, es decir, no dada a la vez, sino desplegada en los estadios de su temporalidad. Y es identidad; pero identidad real, cargada de contenido y esencialmente diferente de la ideal que carece de toda latitud temporal. La espiritualidad es ser y acontecer, sucesión e identidad en la sucesión.

Para lo físico, en cambio, no existe el futuro como término y sentido de un proceso; no existe el pasado como sustancia del presente tendido hacia la realización de la anticipada visión del futuro. La realidad, la realidad física, no transcurre en las etapas que se van implicando del tiempo. Antes bien, está dada en la instantaneidad de un presente laminar.

Dos intentos por captarla se enfrentan y complementan a lo largo de la conceptualización científica y filosófica. Modernamente están representados por el mecanicismo y el fenomenismo. El primero, desentendiéndose de la realidad tal como se ofrece inmediatamente —es decir, coloreada con la cambiante y abigarrada sucesión cualitativa y con la consiguiente heterogeneidad irracional de un cambio que no obedece a la causalidad sino a la mera repetición— postula la existencia de identidades sustanciales que la explican. Todo queda reducido a la identidad sin tiempo y a movimientos locales o desplazamientos de lugar de aquellas identidades dentro de las cuales nada puede acontecer. Mediante esta suposición el cambio se racionaliza. El positivismo o fenomenismo admite, en algunos casos hasta el fin —como en Hume— en otros a medias —como en Comte— la radical heterogeneidad irracional de la realidad, negando la persistencia idéntica y racionalizadora de cualquier momento sustancial. Ésta es la disyuntiva en que se mueven las concepciones científicas: “deben optar entre un acontecer sin identidad y una identidad sin acontecer” (pág. 42).

El espíritu, y toda concepción que le sea fiel, desconoce semejante alternativa. Su identidad es, precisamente, conservación de lo sucesivo y permanencia total de todo su acontecer; es un presente que no aniquila el pasado y un futuro que, encarnado en el *ahora*, le otorga su significación. Su vida es libre porque va creando originalmente su destino; y esa creación es posible porque dispone de un futuro que es suyo, pues está inserto en su propia “sustancialidad” temporal. El espíritu recuerda, presente, elige y, todo ello, en virtud de su temporalidad. No se podría recordar sin el pasado, ni se podría elegir sin la existencia de una situación presente decidida a realizar su futuro. Y en esta capacidad se reconoce la libertad. “El determinismo... es... la manera de actuar, o mejor la manera de acontecer de la realidad física, y la libertad es la manera de actuar en la vida espiritual” (pág. 114).

Ahora bien, entre lo físico, que es la instantaneidad sin tiempo del presente, y la eternidad que es la *summa* de temporalidad, se ordena jerárquicamente todo lo real. “Esta gradación tiene por límites extremos el presente instantáneo, sin dimensión de tiempo, que no es ya vida sino realidad física, y la eternidad, que es un presente que comprende todo el pasado y todo el futuro” (pág. 139). La altura de un ser en la escala entitativa, depende de su mayor o menor temporalidad. Cuanto más amplio es el futuro que alcanza la mirada, tanto más despejada es la libertad de su camino; y cuanto más rico es el pasado que sustenta el presente, tanto más eficaz, segura y responsable será su actuación.

La traición a la temporalidad del espíritu es el pecado más grave, y se alimenta de la oscura fuente anuladora del propio ser. Equivale al irreflexivo abandono a las urgencias momentáneas de lo presente, al olvido de una amplitud temporal que nos hace dueños

de nuestra vida y de la vida histórica de la humanidad. Es el empequeñecimiento del que viendo la eternidad como fin, desciende hasta la inanimada instantaneidad de lo físico. La eternidad, concebida como la interpretación total del tiempo, señala el grado más alto del ser y su culminación divina. "Porque es voto que viene de las entrañas de la vida, a tal punto que se podría decir que ese voto es la vida misma, la elevación en la jerarquías del ser, o, lo que es lo mismo, la ascensión hacia la eternidad" (pág. 154). "En otras palabras, la vocación suprema de lo viviente es la eternidad" (pág. 12).

Estas afirmaciones, de intento tomadas del final y del comienzo del libro, muestran a las claras su hilo conductor. Tocan a otra de las ramificaciones del problema del tiempo, aludiendo a su contenido ético. Y, en este sentido, está claramente indicada la finalidad de la vida personal y asegurado su puesto en el mundo.

Nada hay en el paciente ensayo que comentamos de improvisación o de lirismos fáciles. Al contrario, cada uno de sus pasos está fundamentado en una información filosófica y científica cuidadosamente seleccionada. Exigencias inevitables en el estado actual de los estudios filosóficos en nuestro país y que tienen en el libro de Rougès una feliz realización.

EMILIO ESTRÚ.

NOTICIAS DE LA FACULTAD

ACTOS ACADÉMICOS

Con el propósito de restablecer en la Facultad la celebración de actos académicos, el Decano doctor Fernando Márquez Miranda organizó, para la segunda parte del año universitario de 1944, una serie de conferencias, que estuvieron a cargo de profesores de la Casa y de destacados intelectuales extranjeros cuyo concurso obtuvo.

En cumplimiento del programa preparado, el 29 de agosto se realizó la primera conferencia, confiada al prestigioso historiador chileno doctor Ricardo Donoso y que versó sobre el tema "Cuadro social, político y administrativo de Chile a fines del siglo XVIII".

El 5 de setiembre, en celebración del bicentenario del nacimiento del gran filósofo alemán Johann Gottfried Herder, disertó el profesor Carlos Astrada sobre "El pensamiento filosófico-histórico de Herder y su idea de humanidad", y el 26 del mismo mes lo hizo el profesor Francisco Romero desarrollando el tema "Reflexiones sobre la gnoseología de Vico", en conmemoración del segundo centenario del fallecimiento del eminente filósofo italiano.

Finalmente, el 3 de noviembre de 1944, el destacado sociólogo, historiador y crítico brasileño, doctor Affonso Arinos de Mello Franco, pronunció una conferencia sobre "La literatura brasileña del siglo XVIII: la escuela de Minas Geraes".

Los profesores Donoso y Mello Franco fueron presentados, antes del comienzo de sus respectivas conferencias, por el Decano doctor Márquez Miranda.

Todos los actos realizados se vieron favorecidos con la concurrencia de un público calificado y numeroso.

Dentro del plan de dichos actos académicos estuvo, también, la celebración del centenario de Nietzsche que, finalmente, no pudo celebrarse por lo avanzado del año lectivo y la imposibilidad de intercalar esta nueva fecha entre las recordadas. Reparando esa omisión de hecho, el Decano ha solicitado a uno de los más brillantes y profundos escritores argentinos, don Ezequiel Martínez Estrada, la colaboración que aparece en estas páginas.

Es con vivo placer que la Facultad aprovecha esta oportunidad de dar cuenta del restablecimiento de sus actos académicos para agradecer a la Comisión Nacional de Cooperación Intelectual —presidida por el doctor Carlos Iburguren— y en especial a su dinámico secretario, don Antonio Aita, la colaboración prestada para la realización de los actos antes mencionados en los que tomaron parte conferencistas extranjeros. Estos actos pudieron celebrarse en nuestra Casa por la colaboración de aquella entidad oficial, la cual ha prometido, así mismo, continuar, y aun intensificar esta actitud en un futuro próximo, es decir, después de iniciarse las actividades universitarias de 1945.

NECROLOGÍA

PILADES O. DEZEO

† 11 de julio de 1941

La Universidad Nacional de La Plata, y en particular la Facultad de Ciencias Médicas, debieron lamentar, con el fallecimiento del doctor Pilades O. Dezeo, la pérdida de uno de sus profesores más destacados.

Graduado en la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad de Buenos Aires en 1923 y llevado por su afán de saber y de cultura, cursó luego estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad y en la Academia Nacional de Bellas Artes de la Capital.

Como profesional y catedrático, cúpole una actuación múltiple y sobresaliente, desempeñando numerosos cargos técnicos y docentes en diversos institutos, entre ellos, el de profesor titular de Higiene en la Facultad de Ciencias Médicas de La Plata y profesor adjunto de la similar de Buenos Aires; profesor de Higiene y Medicina Social en el Museo Social Argentino y de Historia del Arte en la Academia Argentina de Bellas Artes de la Capital. Fué también delegado a distintos congresos científicos reunidos en el país y en el extranjero.

En nuestra Facultad el doctor Dezeo ocupó interinamente la cátedra de Higiene Escolar durante los años 1938 y 1939, prestigiándola con especial competencia y dedicación.

Adhiriendo al duelo producido por su muerte, una comisión presidida por el Decano, doctor Juan E. Cassani, e integrada por los profesores doctor Alfredo D. Calcagno, Alberto Palcos y José A. Oría, concurrió, en representación de la Facultad, al velatorio de sus restos y al acto del sepelio.

LEOPOLDO LONGHI

† 5 de junio de 1942

El fallecimiento del doctor Leopoldo Longhi importó para nuestra Facultad la pérdida de uno de sus más antiguos profesores, de inconfundible personalidad.

Oriundo de Italia, en cuyas Universidades de Roma y Florencia cursó sus estudios, el doctor Longhi, abogado, profesor, literato, poeta y helenista de vastos conocimientos, desarrolló en el país una labor múltiple, concretada en una serie de estudios, ensayos y versiones que merecieron la consideración y el elogio de reputados helenistas europeos.

Se incorporó a la Facultad en 1920 como profesor suplente de griego, confiándosele más tarde las cátedras de la especialidad, que dictó con autoridad indiscutible.

Ocupó también cargos directivos, siendo electo Consejero Académico titular en 1923; Delegado suplente al H. Consejo Superior en 1932, y nuevamente Consejero Académico titular en 1940, cargo que desempeñaba en el momento de su desaparición.

Fuera de nuestra Facultad tuvo el doctor Longhi destacada actuación como profesor de la Facultad de Filosofía y Letras y del Colegio Nacional de Buenos Aires. Presidió asimismo el Instituto de Estudios Itálicos y el Instituto de Estudios Helénicos Areteo Arcaeo, de Roma, y dirigió el Teatro Griego de la Capital Federal.

Producido el fallecimiento del doctor Longhi, la Facultad adhirió al duelo provocado por su desaparición, constituyéndose para velar sus restos una comisión presidida por el Decano, doctor Juan E. Cassani, e integrada por los Consejeros José R. Destéfano y Ricardo Caillet-Bois, y los profesores Ramón Miguel Albesa, Enrique François, Francisco Fernández y Antonio Ruffa. Se dispuso también depositar una corona de flores sobre la tumba del profesor extinto, y enviar nota de pésame a sus familiares, suspendiéndose todas las actividades de la Casa el día del sepelio.

Hizo uso de la palabra en el acto de la inhumación de sus restos, en representación de la Facultad, el Decano doctor Juan E. Cassani.

ALFREDO FRANCESCHI

† 23 de octubre de 1942

La desaparición del doctor Alfredo Franceschi, ocurrida cuando aún mucho podía esperarse de su espíritu de investigador y estudioso, significó una sensible pérdida para la cultura filosófica del país.

El extinto, graduado de doctor en Filosofía y Letras en la Universidad de Buenos Aires, tuvo una larga y destacada actuación en la enseñanza secundaria y superior. Fué profesor de Lógica y de Epistemología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Capital, miembro del Consejo Directivo y Decano de la misma, ejerciendo también la docencia en el Colegio Nacional "Bernardino Rivadavia".

En nuestra Facultad el doctor Franceschi desempeñó cargos directivos y decentes, prestigiándola con valiosas publicaciones. Ocupó desde 1923 la cátedra de Lógica, cuya suplencia venía ejerciendo desde 1920 y a la que renunció poco antes de su fallecimiento para acogerse a los beneficios de la jubilación. En 1922 fué llamado a dirigir el Seminario de Filosofía y en 1932 se le confió interinamente la cátedra de Historia de la Filosofía.

En 1925 fué elegido Consejero Académico titular y más tarde Vicedecano por el período 1930-1934, correspondiéndole, en tal carácter, asumir provisionalmente el Decanato en 1932.

Alternando su labor docente con la investigación, publicó en 1925 en la *Biblioteca Humanidades* su ensayo sobre *La teoría del conocimiento*, obra consagratoria que mereció elogiosos comentarios de la crítica.

Entre sus producciones se destacan también *Inducción y deducción*, *La filosofía de Goethe, Beethoven*, y *La concepción matemática de Spengler*. Colaboró asimismo sobre materia filosófica en diversos periódicos y revistas, y numerosas entidades culturales le contaron entre sus miembros.

La Facultad adhirió al duelo producido por su desaparición, constituyéndose, bajo la presidencia del Decano, doctor Juan E. Cassani, una comisión para velar sus restos, que integraron el Vicedecano, doctor José María Monner Sans, los Consejeros doctores Luis Juan Guerrero y José A. Rodríguez Cometta, y los profesores Coriolano Alberini, Ernesto L. Figueroa, Alberto Palcos y Francisco Romero. Se resolvió también depositar una palma de flores sobre su tumba y dirigir nota de pésame a sus familiares, suspendiéndose las actividades administrativas y docentes de la Casa el día del sepelio.

En el acto de la inhumación despidió los restos del doctor Franceschi, en nombre de la Facultad, el profesor suplente de Lógica, Sansón Raskovsky.

RÓMULO D. CARBIA

† 1º de junio de 1944

Con el fallecimiento del doctor Rómulo D. Carbia, ocurrido al promediar el último curso, perdió la Facultad uno de sus más destacados profesores, y los estudios históricos argentinos y americanos un investigador incansable y fecundo, que había dedicado su vida al conocimiento del pasado.

Nacido en la ciudad de Buenos Aires en 1885, cursó estudios en la Universidad Pontificia y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Capital, obteniendo más tarde el primer doctorado en Historia de América que otorgó la Universidad de Sevilla, mediante la tesis que sostuvo sobre *La crónica oficial de las Indias Occidentales*.

Se incorporó a nuestra Facultad en 1919, como profesor suplente de Historia Argentina. En 1921 fué designado profesor titular de Historia Europea, cátedra que venía desempeñando interinamente, y el mismo año se le confió, junto con los cursos de Lectura y Comentario de Textos Históricos, de reciente creación, la dirección del Seminario de Historia, que él inició, y en el cual contribuyó a formar investigadores que hoy prestigian la Universidad de La Plata y los estudios históricos en el país. En 1922 se le encomendó asimismo el curso de Introducción a los Estudios Históricos, del que fué designado profesor titular en 1924.

El doctor Carbia desempeñó también, en diversas oportunidades, cargos directivos en la Facultad, siendo designado Delegado al H. Consejo Superior en 1922 y 1928, y Consejero Académico titular en 1926 y 1930.

En la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires cúpole una destacada actuación como catedrático y Director de la Biblioteca, e igualmente en la docencia secundaria de la Capital Federal.

Como investigador su labor tuvo por campo principal los archivos españoles, en especial el de Sevilla. En busca de documentos relacionados con el tema colombino, de su predilección, realizó varios viajes a Europa, vinculándose a los centros más importantes de la especialidad en España y Alemania.

Numerosas distinciones y títulos honoríficos premiaron su labor de investigador. En 1914 fué designado miembro honorario del Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires; de la Sociedad de Historia Americana de París, en 1920; del Instituto Geográfico y Oceanográfico del Uruguay y de la Sociedad de Historia y Geografía de Chile, en 1929; en 1935, de la Academia Chilena de Historia, de la Sociedad Científica Argentina y de la Academia Dominicana de la Historia. En 1933 fué invitado a dictar un curso en la Universidad de Sevilla, en cuya oportunidad el Instituto de Derecho Compa-

rado Hispano-portugués, que presidía Rafael Altamira, le confió la tarea de redactar una obra de valoración técnica historiográfica. Dos años más tarde formó parte de la delegación argentina que intervino en las deliberaciones del XXVI Congreso Internacional de Americanistas reunido en la capital andaluza.

Diversas obras de alta investigación y crítica histórica ilustraron su labor: *León Federico Aneiros*, Buenos Aires, 1905; *San José de Flores*, Buenos Aires, 1906; *Así fue Tántalo*, Buenos Aires, 1910; *La leyenda del Sol*, Barcelona, 1912; *Historia eclesiástica del Río de la Plata*, dos volúmenes, Buenos Aires, 1914; *Manual de Historia de la civilización argentina* y *Lecciones de historia argentina*, la primera en colaboración, en 1917; *Los orígenes de Chascomús*, La Plata, 1930; *Historia de la historiografía argentina*, en 1925 (Biblioteca Humanidades); *La crónica oficial de las Indias Occidentales*, en 1934, (Biblioteca Humanidades), etc. Más de un centenar de opúsculos y folletos evidencian, además, su profusa actividad científica y docente.

En conocimiento del deceso del doctor Carbia, el Decano doctor Juan E. Cassani dictó una resolución adhiriendo la Facultad al duelo producido y designando una comisión que integraron los profesores Luis Juan Guerrero, Federico A. Daus, Abraham Rosenvás-ser, Enrique M. Barba y Vicente Fatone, para concurrir, bajo su presidencia, a velar los restos del extinto y acompañarlos al cementerio. Dispuso también suspender las actividades de la Casa el día del sepelio y dirigir nota de pésame a la familia del profesor desaparecido.

En representación de la Facultad hizo uso de la palabra en el acto de la inhumación de los restos del doctor Carbia, el doctor Enrique M. Barba.

EL HOMENAJE A DOS EMINENTES ARQUEÓLOGOS DESAPARECIDOS

El 20 de febrero de 1945 se realizó en Tilcara el anunciado acto de homenaje a los arqueólogos Don Juan B. Ambrosetti y Don Salvador Debenedetti. De acuerdo a lo anunciado en el número precedente de "Humanidades", el decano de la Facultad, Dr. Fernando Márquez Miranda, llevó a dicha ceremonia la representación de nuestra Casa de estudios, a la que agregó la del Instituto del Museo, de esta misma Universidad, en el que actúa como jefe del departamento de arqueología y etnología y profesor titular de etnografía y arqueología americana.

Al acto, que resultó singularmente lucido, pese al problema de conducción hasta Tilcara creado por las fuertes lluvias que interrumpieron el tránsito ferroviario, concurren miembros de las familias de los arqueólogos nombrados, el interventor nacional en la provincia, su ministro de hacienda y altos funcionarios de la administración, así como delegaciones universitarias y científicas numerosas y selectas.

En esa oportunidad, el Decano, Dr. Márquez Miranda, pronunció las siguientes palabras:

"Hace una década traje ante este monumento el conmovido homenaje de la Universidad de La Plata. Hoy, como entonces, la palabra de la Universidad platense agranda mi voz y da realce a mi palabra. Dos de sus grandes casas de estudio, la Facultad de Humanidades y el Instituto del Museo quieren que yo diga aquí, frente a estas ruinas que ellos interpretaron con su esfuerzo y a la vera de esta construcción que perpetúa aquellas excavaciones y aquellas búsquedas, lo que significa para ellas la labor abnegada y fecunda de estos dos buceadores del pasado.

"Cuando en el país no había nada en materia arqueológica, cuando sólo existían los tímidos balbuceos intuitivos de un grupo genial de precursores, Juan Bautista Ambrosetti llegó al Paraná a estudiar al hombre y a la naturaleza. Y ése fué su destino. Hombre y naturaleza fueron, desde entonces, el tema de una obra titánica que duró lo que su vida.

“Cuando ella hubo cesado, en ocasión harto temprana, la arqueología argentina estaba creada y sus principales problemas quedaban fijados, en sus líneas rectoras, para siempre; las “ciudades” de Quilmes y de La Plata habían sido descritas, las culturas del noroeste habían sido delineadas y el pucará de Tilcara —como otros— comenzaba a entregar sus tesoros y sus secretos al Museo que el gran estudioso fundara.

“Y para complemento de su obra impar, podía hacer traspaso de la simbólica antorcha a un discípulo dilecto, en quien era dable reconocer, junto con la capacidad de trabajo y la discriminación crítica dignas del continuador de semejante maestro, la bondad de corazón que en Ambrosetti había sido uno de los rasgos de más relieve humano.

“En Debenedetti, además, como típico rasgo personal distintivo, había una cultura literaria, un dominio verbal, un placer en la creación de la belleza por medio de la palabra que le confiere un lugar de excepción entre los arqueólogos de la segunda generación argentina. En muchos de sus escritos científicos, en el transcurso de una descripción de ambiente o de paisaje, la página cobra, de pronto, como un impulso, como un vuelo lírico, que le otorga valor permanente.

“Así como Ambrosetti había sabido plantearse los problemas, y resolverlos sin el auxilio de precedentes inexistentes, Debenedetti los veía no sólo en hombre de ciencia sino en artista, pasándolos por el tamiz de una sensibilidad cultivada en el juego sutil de la poesía y en el culto de la belleza.

“Predilecto de los dioses, según el decir antiguo, nos fué arrebatado precisamente cuando su viril madurez preanunciaba la obra definitiva. Al dejarnos, su predilección arqueológica le señalaba como un investigador cuyo nombre queda asentado en nuestras “ciencias del hombre” desde el Río San Juan Mayo, en la Puna, hasta los valles preandinos de la provincia de San Juan, y como continuador de la labor de Ambrosetti en este pucará serrano en cuya cima sus nombres quedan hermanados para el culto reverente de la posteridad.

“Pertencientes a dos generaciones distintas, ambos difieren en muchas cosas, desde el punto de vista personal, como difieren, en algo, los tiempos en que les tocó actuar. Pese a ello —y en mucho por virtud de este monumento conmemorativo—, juntos y redivivos les vemos erguirse ante nosotros. Ambrosetti con la cansada mirada bondadosa, la sonrisa socarrona y a la vez gentil, acariciando —con la mano laboriosa que desenterró nuestro pasado—, la barbilla entrecana; Debenedetti con el porte entero del señor porteño y la frase alígera a flor de labio.

“Ambos tejiendo ya, en el sortilegio de los días transparentes y de las noches tachonadas de plata, el diálogo inacabable que sólo les debe estar concedido a las sombras de los que, como ellos, ilustraron sus vidas en el diario y tesonero esfuerzo”.

EL COLOQUIO SOBRE EL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA Y NUESTRO PROFESORADO

El 12 de octubre de 1942 arribamos al 450º aniversario del glorioso descubrimiento colombino. Esta fecha fué gallardamente recordada con diversas celebraciones en los centros de estudios y en las sociedades o corporaciones intelectuales de toda América.

La resonancia de tales festejos no fué menor, por cierto, en nuestro país que lo que lo fuera en otras partes del Continente, pero —entre el cúmulo de estas celebraciones— se hace necesario destacar, tanto por la novedad del procedimiento adoptado cuanto por la calidad del acto en sí, el "Primer coloquio intelectual de la Institución Cultural Española", que esta calificada asociación hispánica organizó bajo la dinámica égida de su presidente, don Rafael Vehils.

En efecto, y para cerrar la serie de actos conmemorativos, la Institución Cultural Española resolvió llamar a coloquio a lo que ella denominó "un ilustre grupo de profesores y académicos argentinos", sugiriéndoles abordar un debate "en mesa redonda", acerca de los efectos de aquel magno suceso en el progreso de la cultura occidental. Tales debates, que deberían producirse ante numeroso y calificado auditorio, congregarían a 22 estudiosos argentinos, o con larga residencia en nuestro país —argentinos de *status* o de corazón—, dispuestos a debatir, con ánimo desapasionado y sereno, aquel magno problema.

Para mayor interés, la Institución Cultural escogió a tales colaboradores buscándoles entre aquellos que se han especializado en los más diversos sectores del saber —para que el más amplio campo posible de la acción y del pensamiento humano estuviesen cubiertos—, seleccionando, dentro de cada disciplina, a la figura intelectual que juzgó más representativa.

Debe ser, pues, por ello, motivo de legítimo orgullo para nuestra Facultad, que seis de sus catedráticos fueran llamados a deliberar. Fueron ellos los doctores Coriolano Alberini, Amado Alonso, Pedro Henríquez Ureña, Ricardo Levene, Fernando Márquez Miranda y Francisco Romero, quienes se ocuparon, respectivamente, de la influencia o resonancia del Descubrimiento en la filosofía, el idioma,

las literaturas europeas, la formación del derecho, las "ciencias del hombre" y las ideas generales.

Las sesiones se llevaron a cabo en uno de los amplios salones del Concejo Deliberante de la Capital Federal, especialmente decorado al efecto con mapas y grabados de época, desarrollándose en una serie de interesantes conversaciones entre los días 16 al 20 de noviembre de 1942. Era propósito de la Institución patrocinante que de esas conversaciones fluyera un sílabo del pensamiento argentino sobre un tema que no es simplemente histórico, o literario, o filosófico, sino "humanístico" en el sentido integral que hoy se concede a tal expresión. Asimismo cada uno de los invitados concretaba previamente sus ideas en una breve monografía.

Como era de preverse, los diálogos entablados —con su entrelazamiento ya cauto ya impetuoso, ora tintado de sonriente ironía ora de la severa justeza expresiva que el caso requería—, constituyeron un ejemplo significativo de meditación imparcial y profunda y un concurso ponderable al estudio de la evolución de la cultura a partir del momento en que América se incorporó al Orbe conocido.

Anticipándose al libro que con la totalidad de los coloquios ha manifestado que publicará la Institución invitante —en alguna de las magníficas ediciones a que nos tiene acostumbrados—, "Humanidades" ha publicado parte de la colaboración del profesor Francisco Romero en el tomo XXIX y completa en el presente, con los artículos de los profesores Amado Alonso y Fernando Márquez Miranda, esta aportación preliminar.

PAGINAS PERMANENTES

AUTORIDADES DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

(Octubre de 1944)

Presidente

DOCTOR RICARDO DE LABOUGLE

Vicepresidente

INGENIERO VIRGINIO MANGANIELLO

Secretario General y del Consejo Superior

DOCTOR BERNARDO ROCHA

Consejeros titulares

Facultad de Agronomía: ingeniero agrónomo César Ferri, ingeniero agrónomo Emilio J. Ringuelet.

Facultad de Ciencias Físicomatemáticas: interventor: ingeniero Alejandro M. de Estrada.

Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales: interventor: doctor Juan Francisco Muñoz Drake.

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación: doctor Fernando Márquez Miranda, doctor Juan E. Cassani.

Facultad de Química y Farmacia: doctor Pedro J. Carriquiriborde, doctor Armando Novelli.

Facultad de Medicina Veterinaria: doctor Eduardo Coni Molina, doctor Osvaldo Eckell.

Facultad de Ciencias Médicas: doctor Victorio Monteverde, doctor Rómulo R. Lambre.

Instituto de! Museo: doctor Joaquín Frenguelli, doctor Emiliano J. Mac Donagh.

Instituto del Observatorio Astronómico: ingeniero Virginio Manganiello.

Consejeros suplentes

Facultad de Agronomía: ingeniero agrónomo Arturo Burkart, ingeniero agrónomo Enrique C. Clos.

Facultad de Ciencias Físicomatemáticas: (vacantes).

Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales: (vacantes).

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación: doctor Enrique François, doctor Luis J. Guerrero.

Facultad de Química y Farmacia: doctor Arturo A. Solari, doctor Pedro T. Vignau.

Facultad de Medicina Veterinaria: doctor Francisco A. Ubach.

Facultad de Ciencias Médicas: doctor Rodolfo Rossi, doctor Fernando Schweizer.

Instituto del Museo: ingeniero agrónomo Lorenzo R. Parodi, profesor Milciades A. Vignati.

Secretario de Comisiones: señor Horacio J. Blake.

Oficial mayor encargado de publicaciones: señor Emilio Azzarini.

**AUTORIDADES DE LA FACULTAD
DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN**

(Marzo de 1945)

Decano

DOCTOR FERNANDO MÁRQUEZ MIRANDA

Vicedecano

DOCTOR ENRIQUE FRANÇOIS

Secretario interino

Profesor Andrés R. Allende

Delegado titular al Consejo Superior

Doctor Juan E. Cassani

Delegado suplente al Consejo Superior

Doctor Luis Juan Guerrero

Consejeros Académicos titulares

Doctor Ramón Miguel Albesa, profesor Federico A. Daus, profesora Elisa Esther Bordato, doctor Enrique M. Barba, doctor Eugenio Pucciarelli, profesor Julio Caillet-Bois.

Consejeros Académicos suplentes

Doctor José A. Rodríguez Cometta, profesor Ángel J. Battistessa, doctor Francisco Fernández, profesor Carlos F. García.

CUERPO DOCENTE

(Curso de 1945)

SECCIÓN FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

Introducción a la filosofía: profesor titular, doctor Coriolano Alberini; profesor interino, doctor Eugenio Pucciarelli.

Biología y sistema nervioso: profesor suplente a cargo de la cátedra, doctor Marcos Victoria.

Psicología: profesor titular, profesor Ernesto L. Figueroa; suplente, doctor Eugenio Pucciarelli.

Lógica: profesor titular, profesor Francisco Romero.

Historia de la filosofía: profesor titular, profesor Ernesto L. Figueroa; adscripto, profesor Francisco E. Maffei.

Gnoseología y metafísica: profesor suplente a cargo de la cátedra, doctor José A. Rodríguez Cometta.

Ética: profesor titular, profesor Carlos Astrada.

Estética: profesor titular, doctor Luis J. Guerrero; suplente, profesor Raimundo Lida.

Legislación escolar: profesor titular, doctor Juan E. Cassani.

Historia de la educación: interinamente a cargo de la cátedra, profesor honorario doctor José Rezzano; adjunto, profesor Juan Mantovani.

Filosofía de la educación: profesor interino, profesor Juan Mantovani.

Psicopedagogía: profesor titular, doctor Alfredo D. Calcagno.

Teoría e historia de las ciencias: profesor titular, profesor Alberto Palcos.

Filosofía contemporánea: profesor titular, profesor Francisco Romero; adscripto, profesor Emilio A. Estiú.

Lectura y comentario de textos filosóficos: director, profesor Francisco E. Maffei; ayudantes, profesores Emilio A. Estiú y Segundo Tri.

Preseminario de filosofía: director, doctor José A. Rodríguez Cometta.

Seminario de filosofía: director, profesor Ernesto L. Figueroa.

Seminario de ciencias de la educación: director, doctor Alfredo D. Calcagno.

Metodología especial y práctica de la enseñanza: profesor y director de práctica en geografía, historia e instrucción cívica, doctor Enrique M. Barba; profesor y director de práctica en ciencias naturales, profesor Eutimio D'Ovidio; profesora y directora de práctica en letras, doctora Lilia E. D'Onofrio; profesor y director de práctica en matemáticas y física, doctor Enrique Loedel Palumbo; profesor y director de práctica en ciencias de la educación, doctor Alfredo D. Calcagno; profesora y directora interina de práctica en francés, profesora Trinidad Berenice Lynch.

SECCIÓN HISTORIA Y GEOGRAFÍA

Introducción a la historia: profesor interino, profesor Ricardo R. Caillet-Bois; adscripto, profesor Luis Aznar.

Prehistoria argentina y americana: profesor titular, doctor Fernando Márquez Miranda.

Historia argentina: profesor titular, doctor Ricardo Levene.

Historia de la civilización antigua: profesor titular, doctor Abraham Rosenvässer.

Historia de la civilización moderna: profesor titular, profesor José A. Oría; suplente, profesor Ricardo R. Caillet-Bois.

Historia argentina contemporánea: profesor titular, profesor Carlos Heras; suplente, profesor Carlos F. García.

Historia americana contemporánea: profesor titular, profesor Carlos Heras; suplente, doctor Enrique M. Barba.

Sociología: profesor titular, doctor Ricardo Levene.

Historia de las religiones: profesor titular, profesor Vicente Fatone.

Historia de la historiografía: profesor suplente, doctor José Luis Romero.
Geografía matemática: profesor interino, ingeniero Luis A. Bonet.
Geografía política y económica: profesor titular, profesor Romualdo Ardissonne.
Geografía política y económica argentina: profesor titular, profesor Augusto Tapia; suplente, profesor Federico A. Daus; adscripto, profesor Alberto A. Mignanego.
Lectura y comentario de textos históricos: director, profesor Luis Aznar; ayudantes, doctor Exequiel C. Ortega y profesora Lilia Mikita.
Preseminario de historia: director, doctor Enrique M. Barba.
Seminario de historia: director, doctor Roberto H. Marfany.
Instituto de investigaciones geográficas argentinas: director ad-honórem, profesor honorario doctor Juan José Nágera.

SECCIÓN LETRAS

Introducción a las letras: profesor interino, doctor José María Monner Sans; adjunto, doctor Augusto Cortina.
Literatura castellana: profesor suplente a cargo de la cátedra, profesor Ángel J. Battistessa.
Literatura argentina y de la América española: profesor titular, doctor Arturo Capdevila; suplente, profesor Julio Caillet-Bois.
Literatura de la Europa septentrional: profesor titular, profesor Rafael Alberto Arrieta; suplente, doctor Pedro Henríquez Ureña.
Literatura de la Europa meridional: profesor titular, profesor Rafael Alberto Arrieta.
Latín: profesor titular del primer curso, doctor Ramón Miguel Albesa; profesor titular del segundo curso, doctor Francisco Fernández; profesor titular del tercer curso, doctor Enrique François. Ayudante de lenguas clásicas, doctora Ana María Baccini.
Griego: profesor titular del primer curso, doctor Antonio Ruffa; profesor titular del segundo curso, doctor Ramón Miguel Albesa.
Literatura griega y latina: profesor titular, doctor Enrique François.
Historia del arte: profesor titular, doctor José R. Destéfano.
Literatura contemporánea: profesor titular, doctor José María Monner Sans.
Filología castellana: profesor titular doctor Amado Alonso.
Lectura y comentario de textos literarios: director, doctor Augusto Cortina; ayudantes, profesor Ángel O. Nessi y profesora María del Carmen Garay.
Preseminario de letras: director, doctor Augusto Cortina.
Seminario de letras: director, profesor Carmelo M. Bonet.
Instituto de investigaciones literarias: director ad-honórem, doctor Augusto Cortina.

SECCIÓN IDIOMAS VIVOS

Director honorario: profesor José A. Oría.
Idioma francés: profesor titular del primer curso, profesora Elisa Esther Bordato; ayudante, profesora Marcela C. de Vázquez; profesora titular del segundo curso, profesora Susana M. de Padlog; ayudante interina, profesora Nélida Sánchez Rodilla.
Gramática francesa moderna: profesor titular, profesor José A. Oría; suplente, profesora Trinidad Berenice Lynch.
Literatura francesa: profesora titular, profesora Trinidad Berenice Lynch.
Preseminario de francés: provisionalmente a cargo del profesor José A. Oría.
Idioma inglés: profesor interino del primer curso, profesor Roberto F. Raufet.
Gramática inglesa moderna: profesora interina, profesora Zulema Quiroga.
Preseminario de inglés: directora, profesora María C. R. de Martini.

CURSOS LIBRES

Cursos libres de francés (1º y 2º): profesora Marcela C. de Vázquez.
Cursos libres de inglés (1º y 2º): profesor Roberto F. Raufet.
Cursos libres de alemán (1º y 2º): profesora doctora Juana D. de Kyburg.

ESCUELA GRADUADA "JOAQUIN V. GONZALEZ"

Director: profesor Vicente Rascio.
Secretario interino: señor Ataúlfo Pérez Aznar.
Encargado de turnos y enseñanzas especiales: señor Antonio Rascio.

SECCIÓN VARONES

Vicedirectora: señora Romilda P. de Mendióroz.

Profesores de grado: María Rosa Amaral, Beatriz Arregui, Matilde E. de Blanco, Lina Briasco, Zulema Briasco, Amalia A. de Brito, Antonio J. M. Calvo, Delia C. Z. de Castells, Arminda B. de Casterán, Cristina M. de Ceppi, María E. L. de Desmarás, Otilia I. P. de Izurieta, Francisco Míguez, Exequiel C. Ortega, María del Carmen B. de Sánchez, Amelia N. de Silva.

Profesores especiales: Ambrosio Aliverti, Esther Brito, Miguel A. Elgarte, María del Carmen Garay, Jorge Garbarino, Arturo M. González, Esther L. M. de Monteagudo, Matilde Quijano, Lydia B. de Reymond, Ricardo Sánchez, Susana Soulá, Modesto A. Wolter.

SECCIÓN NIÑAS

Vicedirectora: señora María E. A. de Ramírez García.

Profesores de grado: María R. M. de Arigós, Nelly Arregui, Nelba L. Benítez, Lilia E. Chaves, Elda A. de Herrero Laporte, María I. Riveros, Julia Rosales, Silvia E. M. G. de Tribiño.

Profesores especiales: Elvira Assef, Sara P. Borrell, Irene Herrero, Máximo Maldonado, Clara I. A. de Rocha.

PUBLICACIONES DE LA FACULTAD

ARCHIVOS DE PEDAGOGÍA Y CIENCIAS AFINES

(Órgano de la antigua Sección de Pedagogía)

39 números (1906-1914).

ARCHIVO DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

(Órgano de la antigua Facultad de Ciencias de la Educación)

6 números (1914-1919).

REVISTA HUMANIDADES

(Órgano de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación)

30 tomos publicados (1920-1945).
Los tomos I a XXIV y el tomo XXVI están agotados.
Humanidades sólo publica trabajos inéditos.

BIBLIOTECA HUMANIDADES

- * I. *El lenguaje interior y los trastornos de la palabra*, por Enrique Mouchet, con introducción, de Ricardo Levene, 1923.
- * II. *Historia de la historiografía argentina*, por Rómulo D. Carbia, 1925.
- * III. *Elementos de neurobiología* (1ª parte), por Chr. Jakob, 1923.
- * IV. *La teoría del conocimiento*, por Alfredo Franceschi, 1925.
- * V. *Reconstrucción y versión poética de "Edipo Rey"*, por Leopoldo Longhi, 1926.
- * VI. *Fitología y Estética*, por Juan Chiabra, 1928.
- * VII. *Estudios de literatura española*, por Juan Millé y Giménez, 1928.
- ** VIII y IX. *Investigaciones acerca de la historia económica del Virreinato del Plata*, por Ricardo Levene, 1927 y 1928.
- X. *Las ideas religiosas y morales en el teatro de Sófocles*, por José R. Destéfano, 1929.
- * XI. *Bergson (exposición de sus ideas fundamentales)*, por Ernesto L. Figueroa, 1930.
- * XII. *Escolios y reflexiones sobre estética literaria*, por Carmelo M. Bonet, 1930.
- * XIII. *Rubén Darío y su creación poética*, por Arturo-Marasso, 1934.
- * XIV. *La crónica oficial de las Indias occidentales*, por Rómulo D. Carbia, 1934.
- XV. *Instituciones sociales de la América Española en el período colonial*, por José M. Ots, 1934.
- * XVI. *La ciudad del Bosque*, por Rafael Alberto Arrieta, 1935.
- * XVII. *La pedagogía de la personalidad (Eucken-Budde-Gaudig-Kessler)*, por Juan José Arévalo, 1937.
- XVIII. *Gay Saber*, por Arturo Capdevila, 1937.
- XIX. *Don Pedro de Cevallos*, por Enrique M. Barba, 1937.
- XX. *La Universidad de Buenos Aires desde su fundación hasta la caída de Rosas*, por Antonino Salvadores, 1937.
- * XXI. *La ética formal y los valores*, por Carlos Astrada, 1938.
- * XXII. *Historia crítica de la historiografía argentina*, por Rómulo D. Carbia, 1939.
- * XXIII. *Panorama del nuevo teatro*, por José M. Monner Sans, 1939.
- XXIV. *Tandilia*, por Juan J. Nágera, 1940.
- XXV. *Juan María Gutiérrez*, por María Schweistein de Reidel, 1940.
- XXVI. *Don Gregorio Beéche*, por Rafael A. Arrieta, 1941.
- XXVII. *La instalación humana en el Valle de Catamarca*, por Romualdo Ardissonne, 1941.
- XXVIII. *El budismo "nihilista"*, por Vicente Fatone, 1941.
- XXIX. *Nuestra ciencia y Francisco Javier Muñiz*, por Alberto Palcos, 1943.

ANUARIO BIBLIOGRÁFICO

- * Tomo I. Bibliografía correspondiente al año 1926, con Advertencia de Ricardo Levene.
- * Tomo II. Bibliografía correspondiente al año 1927.
- * Tomo III. 1ª y 2ª partes (2 vols.). Bibliografía correspondiente al año 1928.
- Tomo IV. 1ª y 2ª partes (2 vols.). Bibliografía correspondiente al año 1929.

BOLETÍN DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES LITERARIAS

Dos números publicados (1937 y 1941)

TRABAJOS DE SEMINARIO, CURSOS DE LECTURA Y COMENTARIO DE TEXTOS Y CLASES PRACTICAS

- * I. *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*, de Enrique Bergson, Comentarios a los tres primeros capítulos; con Advertencia del profesor Ernesto L. Figueroa.
- * II. *Diálogo entre el Amor y un Viejo*, de Rodrigo Cota; edición crítica con Prólogo del profesor doctor Augusto Cortina.
- * III. *El valor testimonial de cuatro cronistas americanos: Funes, Ruiz Díaz, Las Casas y Acosta*; con Advertencia del profesor doctor Rómulo D. Carbia.
- * IV. *Plan de organización fundamental del sistema nervioso central de los vertebrados*; con Advertencia del profesor doctor Christofredo Jakob.
 - V. *Pueyrredón, Agrelo y Sarmiento, considerados como memorialistas*. (Valor cierto de sus testimonios), con Advertencia del profesor doctor Rómulo D. Carbia.
- * VI. *Exposición crítica a los prólogos e introducción de la "Crítica de la razón pura"*, de Manuel Kant, con Advertencia del profesor Ernesto L. Figueroa.
- * VII. *Paisajes de Emilia Pardo Bazán*; con Advertencia del profesor doctor Arturo Vázquez Cey.
- * VIII. *La organización subcortical del sistema nervioso central de los vertebrados superiores: el paleoencéfalo y sus funciones instintivas*; con Advertencia del profesor doctor Christofredo Jakob.
- * IX. *El Neocéfalo. Su organización y dinamismo*; con Advertencia del profesor doctor Christofredo Jakob.
- * X. *Ontogenia del sistema nervioso*; con Advertencia del profesor doctor Christofredo Jakob.

INVESTIGACIONES PEDAGÓGICAS

Deserción escolar y analfabetismo, por José M. Lunazzi.

CUADERNOS DE TEMAS PARA LA ESCUELA PRIMARIA

- * I. *Concepción actual de los problemas de la escuela primaria*, por María de Maeztu, con Advertencia de Ricardo Levene.
- * II. *Fundamentos psicológicos y pedagógicos del método Montessori*, por María Montessori.
- * III. *El contenido pedagógico de la reforma escolar rusa*, por José Rezzano.
- * IV. *Pestalozzi y su doctrina pedagógica*, por Enrique Mouchet.
- * V. *La enseñanza de las ciencias naturales en la escuela primaria*, por Ángel Cabrera.
- * VI. *Perfil geográfico*, por Juan José Nágera.
- * VII. *Labor educativa de la escuela graduada "Joaquín V. González"*, por Vicente Rascio.
- * VIII. *La nueva educación y la escuela activa*, por Clotilde Guillén de Rezzano.
- * IX. *La lectura en la escuela primaria*, por Arturo Marasso.
- * X. *La enseñanza de la física en la escuela primaria*, por Enrique Loedel Palumbo.
- * XI. *Función del maestro en los sistemas nuevos de educación*, por José Rezzano.
- * XII. *La enseñanza primaria de la cosmografía*, por Juan Hartmann.
- * XIII. *La enseñanza de la botánica en la escuela primaria*, por Augusto C. Scala.
- * XIV. *El problema de la educación*, por Juan Mantovani.
- * XV. *Ciencia y pedagogía*, por Alberto Palcos.
- * XVI. *Educación del razonamiento en la escuela primaria*, por Alfredo Franceschi.
- * XVII. *Algunos aspectos de la enseñanza de la geografía*, por Romualdo Ardissoni.
- * XVIII. *Lo principal y lo accesorio en la renovación de la metodología pedagógica*, por Clotilde Guillén de Rezzano.
- * XIX. *Las edades en el hombre. Su significado pedagógico*, por Juan Mantovani.
- * XX. *Aspectos de la enseñanza literaria en la escuela primaria*, por Pedro Henriquez Urtiñe.
- * XXI. *La enseñanza agrícola en la escuela primaria*, por Tomás Amadeo.
- * XXII. *El lenguaje gráfico: su función en la escuela primaria*, por Luis Falcini.

TEXTOS Y ENSAYOS

En curso de impresión:

TEXTOS HISTÓRICOS

- I. *Florilegio de Relaciones del Perú (siglo XVI)*, con Introducción y notas de Fernando Márquez Miranda.
- II. *Correspondencia de Rosas y Quiroga relativa a la organización nacional (1831-1834)*, con Introducción y notas de Enrique M. Barba.

TEXTOS FILOSÓFICOS

- I. *Prosligion* (San Anselmo), texto latino y traducción con Introducción y notas de Eugenio Pucciarelli.

En preparación:

- II. *La Poética*, de Aristóteles, texto griego y traducción con Introducción y notas de Enrique François.

PUBLICACIONES FUERA DE SERIE

"*Sarmiento*", segunda edición de las conferencias del ciclo organizado por la Facultad, aparecidas en el tomo XXVI de la revista "Humanidades".

"*El ritmismo y la gnome edílica*", por el Doctor Leopoldo Longhi de Bracaglia, folleto al servicio de la cátedra de Literatura Griega y Latina.

"*Inscripción de alumnos desde 1906 a 1939*", publicación del Archivo de Secretaría.

Programas, un libro que se publica anualmente con los programas a desarrollar por cada Profesor durante el año.

Digesto, que contiene las ordenanzas y resoluciones en vigencia.

ÍNDICE DEL TOMO XXX

	Pág.
FRANCISCO ROMERO, Reflexiones sobre la gnoseología de Vico	5
CARLOS ASTRADA, El pensamiento filosófico-histórico de Herder y su idea de la humanidad	21
EZEQUIEL MARTÍNEZ ESTRADA, Nietzsche, o del estilo	37
EUGENIO PUCCIARELLI, El objeto de la metafísica en Aristóteles	51
JULIO CAILLET-BOIS, Un erasmista olvidado: Diego Méndez de Segura . .	59
JOSÉ LUIS ROMERO, La helenización del judaísmo en el siglo II a. C.	67
FRANCISCO AYALA, Notas para el estudio de la doctrina kantiana del Estado	95
FRANCISCO E. MAFFEI, Nuevas apuntaciones sobre las formas del conoci- miento en Platón	101
AMADO ALONSO, El descubrimiento de América y el idioma	117
FERNANDO MÁRQUEZ MIRANDA, Primeros contactos europeos con el hombre americano	129

MONOGRAFÍAS UNIVERSITARIAS:

CARLOS A. DISANDRO, <i>Fray Juan de los Angeles</i>	141
LILJA MIKITA, <i>Memorias autógrafas sobre la vida militar del general argentino Gregorio Aráoz de Lamadrid</i>	163

BIBLIOGRAFÍA: HISTORIA:

FERNANDO MÁRQUEZ MIRANDA, <i>La Rama Dorada, Magia y Religión</i> , por Sir James George Frazer	183
ABRAHAM ROSENVASSER, <i>The Legacy of Egypt</i> , editado por S. R. K. Glanville	189
FRANCISCO E. MAFFEI, <i>Comentarios Reales e Historia general del Perú</i> , por el Inca Garcilaso de la Vega	194
EZEQUIEL CÉSAR ORTEGA, <i>La oposición bajo los Césares</i> , por Gaetón Boissier	197

LETRAS:

FERNANDO MÁRQUEZ MIRANDA, <i>Estudios sobre Literatura Francesa</i> , por José de la Riva-Agüero	201
---	-----

ESTE LIBRO SE TERMINO
DE IMPRIMIR EL DÍA 10
DE MARZO DEL AÑO
MIL NOVECIENTOS CUA-
RENTA Y CINCO, EN
LA IMPRENTA LOPEZ,
PERÚ 666, BUENOS AIRES,
REPÚBLICA ARGENTINA.