

FEDERACIÓN UNIVERSITARIA



VERBUM

REVISTA DEL
CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA Y LETRAS



SUMARIO:

Francisco Capello	Dante y la alegoría	1
Jacinto J. Cúccaro	Ensayo sobre la filosofía de Giovanni Gentile	9
A. Aulard	Un doctorat en Sorbonne	63
Sully Prudhomme	Pour et contre	78
Breal	La enseñanza de las lenguas clásicas	80
Félix F. Outes	La Sección de Geografía	103

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

VIA MONTE 430

1922

Partuce a la colección de BUCH

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFIA Y LETRAS

ADHERIDO A LA FEDERACIÓN UNIVERSITARIA

COMISION DIRECTIVA

Periodo 1922 - 1923

Presidente
Vice presidente
Secretario de Notas
» » Actas
Tesorero
Protesorero

Carlos Maria Onetti
Delfina Varela Dominguez
Ramón Garasa
Dimas Oliva
Rsúl Moglia
Maria Luisa Fernández

Ddos por 4º. año { Lidia Chaneles
José Cabrejas

Ddos por 2º. año { Graciela Cipriani
Angel Rosemblat

Ddos por 8º. año { Sarah Márquez Pinto
B. Blanco Gonzalez

Ddos por 1er. año { Livia Z. Echazarreta
Homere Guglielmino

Director de « Verbum »: Carlos Boglicio

Administrador: Andrés Imaz

Director de la Biblioteca del Centro: Juan Roberto Rojo

Bibliotecarios: Livia Zulma Echazarreta. Moisés Whanish y Dimas Oliva

Delegados a la F. U. Carlos M. Onetti, Ramón Garasa. Dimas Oliva y B. Blanco Gonzalez.

Delegados a la Liga del Profesorado Diplomado: Francisco Villafior, Andrés Imaz
Moisés Whanish.

VERBUM

REVISTA DEL CENTRO DE ESTUDIANTES
DE FILOSOFIA Y LETRAS



DANTE Y LA ALEGORIA

EJEMPLO DE INTERPRETACION

Las obscuridades de Dante nacen o del sentido alegórico, o del texto gastado, o de falta de noticias. Las dudas débense a vocablos de acepción no bien definida o a palabras que permiten diversas construcciones. Son, en definitiva, como manchas de sol, quitadas las cuales, subsiste aquél todavía.

Mas como a ojos del docto se presenta a los de cualquier lector, gracias a los comentarios; nadie lee a Dante sin ellos y todo el mundo puede seguirlos hasta donde llevan. No hay esoterismo dantesco sino para quienes juzgan tal la molestia de acudir a las notas.

Dante se llevó consigo el significado de sus alegorías. Algunas, como la primera, son aún más oscuras porque no simbolizan ideas abstractas, sino un momento psicológico de la vida del poeta.

La alegoría es un defecto, pero no de Dante. Se remonta a los órficos; difundida entre los estoicos, pasó de ellos a los indios y a los padres de la Iglesia, tomando sobre todo vuelo, entre los poetas, en tiempos de Dante. Se creía entonces que lo físico es un símbolo de lo moral.

En la explicación del texto dantesco, p. e., no es dable conseguir la certidumbre. Si el supuesto sentido alegórico no se aviene al literal, sino parcialmente, hay que desecharlo.

* * *

Tomemos, verbigracia, el primer canto de la *Commedia*. En la intención de Dante debía servir de prefacio a los noventa y nueve del poema; y oficio de un prefacio es indicar el motivo de la obra y exponer el asunto.

El poema tiene por fecha 7 de abril de 1300, dos meses antes del priorato y año y medio antes del destierro. Se deduce del verso:

Nel mezzo del cammin di nostra vita,

y sabemos que Dante fijaba en el año trigésimo quinto la mitad del camino de la vida. Según algunos, Dante pensaba en Aristóteles, quien afirma ser el *sueño* linde (μεθόριον) que separa la vida de la muerte, es decir, una media vida; pero la reputo interpretación rebuscada. Otro indicio es éste: Dante hállase en el antepurgatorio unos tres meses después de la proclamación del jubileo. En fin, la fecha es cierta y no me parece lícito buscar otra, para interpretar más fácilmente la alegoría.

Siendo así, el estado de ánimo del poeta, expresado en el primer canto, debe inquirirse antes de abril del año 1300. Consecuencia de aquel momento psíquico fué la resolución de componer el poema.

Dante, soñoliento, *pierde la senda recta*, sin percatarse de ello, y después de no se sabe bien cuánto tiempo, recupera la conciencia de sí, se despierta (*mi ritrovai, volvi a encontrar-me*) y se ve en medio de una selva oscura. No quiere describirla, pues le resultaría demasiado fuerte; se limita, por tanto, a decir qué halló de bueno en ella.

Cómo entrara allí, no lo sabe decir, por la soñolencia que lo embargaba; sólo recuerda que, asustado al hallarse en selva tan enmarañada, siguió andando y encontróse, día claro ya, al pie de una montaña cuyas laderas iluminaba el sol. Créese en

salvo, respira con alivio, vuélvese a mirar el bosque de que había salido, descansa un instante, atraviesa un espacio desierto que lo separa de la montaña, y, poco antes de emprender la ascensión, nota que viene a su encuentro una pantera, de lo cual recibe tal impresión de disgusto que más de una vez piensa en retroceder. Sin embargo, se anima, cobra valor; confía en superar el obstáculo que ella le opone, y sube por la ladera cuando advierte un terrible león. Mas ni esto mismo lo hubiera acobardado, si no fuese que apareció una loba. Hízole perder ésta la esperanza de ganar la altura y empujóle hacia la selva. Todo lo siguiente no significa sino que, no abrigando ya la esperanza de escalar la montaña — siendo la loba valla insalvable, — y animado por el ejemplo de Virgilio, resolvió escribir el poema.

La dificultad consiste, pues, en saber qué debe entenderse por la selva, la montaña y las tres mencionadas bestias.

De la selva se limita a expresar que era *salvaje*; cuál era, no lo dice, porque sería cosa demasiado *dura* y *penosa* y *fuerte* (difícil), y el tener que pensar en ella, nuevamente sobrecogería el alma de espanto. No me detengo en demostrar que el sentido es: ¡Oh, cómo el decir cuál era aquella selva salvaje, es cosa dura y penosa y fuerte! Aun sin el cotejo de pasajes análogos, basta el sano juicio para probar que así es.

Selva salvaje no basta para indicar cuál pueda ser el significado; pero si lográramos determinar qué entiende el poeta por *la montaña*, tendríamos el hilo de Ariadna en nuestras manos.

La interpretación teológica es la que, a primera vista, satisface más, si bien no me persuade completamente. El monte, según ella, correspondería al estado de perfección natural, — el mismo de que fué dotado Adán, — y al que es imposible llegar, por la concupiscencia que sacudió el freno de la razón en virtud del pecado original. Esta (la concupiscencia) estaría representada aquí por las tres bestias, esto es, en sus aspectos respectivos de lujuria, orgullo y avaricia.

El hombre, excluído para siempre de aquel estado, no está, sin embargo, excluído de la felicidad; antes bien, gracias a

la redención, está llamado a una dicha sobrenatural, el paraíso, hacia el que Dante se encamina.

Pero el poeta niega que la razón no logre frenar la concupiscencia; para él es posible el sabio a manera de los estoicos. Tenemos prueba de ello en que Catón lo es, y, por lo mismo, está colocado en la raíz del monte del *purgatorio*. En segundo lugar, de ser acertada la interpretación, trataríase de una condición común a todo el género humano y no propia de Dante. Además, la cumbre que representa la perfección natural en que fué creado el hombre, es la del *purgatorio*, es el paraíso terrenal que se halla en la cima de la montaña del *purgatorio* y en el collado de la selva. Finalmente, las tres bestias habría que buscarlas en Dante, y no se comprende — notaba un autor — cómo el lebre expulsará a la loba de todas las ciudades de Italia, si ésta es la avaricia de Dante. Un teólogo como él sabe que un cristiano no puede ni debe aspirar a la simple perfección natural, pues el hombre está llamado a un destino todavía superior. Y, para concluir, no se ve (si de virtud o perfección se tratara) para qué sirviese componer la *Commedia*, pues la imposibilidad de escalar el collado fué causa del viaje, esto es, del poema.

Muchas son las variantes interpretativas del trozo en cuestión. Para los unos el monte es la virtud; para los otros, la gracia. La selva son los pecados; Dante se arrepiente, pero no consigue vencer la concupiscencia y se ve obligado a meditar los *novísimos*. Para todas estas explicaciones, las tres bestias hay que buscarlas en Dante mismo, y no se comprende, si la selva representa los pecados, cómo salga de ella sin ayuda de la gracia. Pero tales interpretaciones dan al poema un carácter de ligereza muy ajeno al propio de Dante.

La alegoría ha de indicar o simbolizar un hecho real. Si de lo que se trata es de una conversión, el resultado de ella será una vida de penitencia y no un poema.

Volvamos a nuestro análisis. El monte está iluminado por los rayos del planeta.

che mena dritto altrui per ogni calle.

No es un sol que "conduce" por el camino recto, sino "que hace ir derecho por cualquier camino" (*per ogni calle*). El sol no conduce; el ir en sentido recto o no, es independiente del sol, pero, en cambio, él hace andar derecho en todas las sendas. Este sol no es sino la gloria; es por amor suyo que, cualquiera sea el camino escogido, se anda derecho por él.

La "selva salvaje" representa bien, a ojos de aristócrata, una democracia como la florentina, en la que todos quieren mandar. Expresa, por tanto, la vida pública; aquella selva en Dante se dejó enredar, sin saber cómo, abandonando el "camino derecho" (de los estudios).

Allí al fondo está el "collado", o sea los poderes que pueden conducir a la gloria; pero hay tres enemigos. Identificar las tres bestias no ha de ser difícil. Que la "pantera", con su piel manchada, signifique el fraude, puede ser, y lo confirmaría el aludir a ella en el canto XVI; el medio con que esperó vencerla alguna vez, figuraría ser la inocencia, la rectitud o la verdad. Que el "león" se identifique con el orgullo es admisible, pero no siempre el orgullo posee la magnanimidad del león; éste debe significar, pues, el orgullo de la nobleza, como probablemente la "pantera", con su agilidad y colorido, la volubilidad del pueblo. La "loba" debe representar las discordias civiles; tiene un camino suyo propio e impide pasar por él: esto sienta a los bandos. El "lebrél" que la encerrará nuevamente en el infierno, de donde la sacó "Envidia", indicará el pacificador de Italia.

Otros encontrarán mejores explicaciones; mientras tanto, ésta se distingue de las restantes en que las tres bestias simbólicas han de buscarse fuera de Dante. Jacobo, su hijo, afirma que la montaña representa "la felicidad humana", con lo cual acordariase la interpretación enunciada, y a tal criterio se aviene sin esfuerzo toda la alegoría.

Se comprende, entonces, cómo, no viendo abierto ningún otro camino para alcanzar la gloria, Dante resolviera poner mano al poema. Tal vez la idea naciese antes en él, pues se alude a ella en la *Vita nuova*; mas el calor que se requería para

llevarla a cabo, dióselo el amor a la gloria y la imposibilidad de lograrla de otro modo.

Desterrado, esperaba que del poema y la fama que le acarrearía surgiese la revocación de su condena:

*Se mai continga, che il poema sacro
... vinca la condeltá che fuor mi serra
del bello ovile, ov'io dormii agnello,
nimico ai lupi che gli danno guerra...*

Él estaba, pues, en Florencia a modo de "cordero" entre "lobos"; éstos, que se comen unos a otros, bien representaban a los facciosos.

Lo expuesto no quiere decir, empero, que Dante, al componer su alegoría, no procurara disponerla en forma que pudiese parcialmente interpretarse en el aspecto moral. La vanidad de estas búsquedas consiste en que, aun acertando, jamás se está seguros; sin embargo, ha de preferirse la interpretación que convenga a toda la alegoría.

La explicación moral carece de sentido común. Si Dante intenta ser virtuoso y la concupiscencia se lo impide, tiene en su auxilio la gracia; si aquella pasión cesa porque se medita en los *novísimos*, y lo mismo encontraría a las tres bestias en el camino del Infierno como en el de la montaña, ¿qué significa eso de que la "loba" tiene un camino suyo (*sua via*)? Además, el más poderoso enemigo de la virtud es la lujuria, "los placeres viciosos", según los denomina en el *Convivio*; y, para Dante, de los siete pecados es el que encierra menos maldad. Pero si es la tendencia efectivamente menos culpable, en cambio es la que más molestia produce; mientras aquí, de las tres bestias, la "loba" le hace desesperar por completo. El pecado de Dante (según lo insinúa él mismo) era sobre todo el "orgullo"; sin embargo, el "león" (su símbolo) no le procura disgusto alguno.

¿El propósito de convertirse es efectivamente serio? ¿Y cuándo una tal determinación indujo a componer poemas? Se dirá que con la *Commedia*, esto es, con el viaje, Dante quiso indicar la necesidad de la meditación; pero si estaba resuelto

de veras a cambiar vida, ¿para qué utilizar tan larga perífrasis? Quien se convierte reflexiona por su cuenta y no escribe para los demás, ni emplea el tiempo en acomodar versos.

La *Commedia* no es una meditación, sino una representación. ¡Hermosa conversión la del poeta, que emplea veinte años no en golpearse el pecho y modificarse, sino en construir mundos! ¿Qué fundamento hay en ello? San Ignacio, que se convirtió verdaderamente y comprendió la eficacia de meditar las eternas verdades para conseguir la perseverancia, no compuso poemas, sino que instituyó los *ejercicios*.

La primer consecuencia de una formal conversión habría sido de renunciar a la gloria.

Dante, pues, con esta alegoría se refiere a sentimientos que realmente experimentó, y si el resultado fué que escribiese un poema, el sentimiento hubo de ser, por tanto, el amor a la gloria. Habría preferido la gloria civil, pero le estaba vedado esta última en la democracia florentina de su tiempo.

Supongamos que el significado moral se acepte; la resolución de meditar en *los novísimos* debía surgir de él mismo, o, cuando menos, serle inspirada por la gracia: ¿pero, entonces, a qué, Virgilio?

Dante es "poeta civil", en primer término. Si describe el Infierno, es porque busca una sanción eterna para la sociedad, como hicieron los poetas y filósofos antiguos. El hombre nace para realizar sobre la tierra una sociedad perfecta y universal. Dispone para ello de la razón.

A juicio de Dante, la ciudad perfecta es el imperio. Iglesia e imperio, — dice en la carta a Enrique VII, — parten, como dos rayos, de un mismo punto: Dios. El más grave de los pecados es, para Él, la rebelión a la autoridad legítima, laica o religiosa.

Todo lo que se opone a la sociedad es por ello mismo contrario a Dios y digno, pues, de eterno suplicio. Para los paganos no había sino eso. No puede achacárseles carencia de fe. Como no es pecado original, no puede imputársele a los niños. Quienes entre aquéllos cumplen con la moral social, están para Dante en el Limbo, como los niños, en un lugar parecido a los Campos Eliseos.

El verdadero Estado, el que Dios quiere, es el imperio universal; pero no impide esto que tengan valor las formas transitorias de gobierno. Por ahora es válida para cada pueblo la resultante de su propia evolución histórica.

Pues lo mismo acaece en materia de religión. Una sola es la verdadera, mas, en tanto se logre, será legítima la que tenga un pueblo determinado, de acuerdo con su desarrollo. Estas religiones, pues, son instrumentos en manos de la Providencia; y he aquí por qué encontramos reproducidos en los demonios del cristianismo los monstruos paganos.

La razón nos guía sobre la tierra (concepto que no solamente los estoicos reconocieron); para afianzar su dominio, hay que domar los instintos animales (también esto fué afirmado por los antiguos). El ideal que no se alcanza aquí bajo, para los buenos que se abstienen de las culpas penadas con suplicio eterno, será realizado después de la muerte, a cada uno en modo especial. El purgatorio era asimismo creencia pagana, algo, pues, a lo cual la razón por sí sola conduce; y por ello Virgilio guía a Dante también en el Purgatorio.

La gracia es otro mundo y corresponde a un estado superior al natural, incluído en el cuadro, como los anteriores. Aquella sociedad perfecta, a la que por su condición es llamado el hombre, aunque llegara a realizarse, no sería, empero, *individualmente* eterna; mas quienes concurren con todas sus fuerzas a producirla — no por sus méritos, sino por los de Cristo, — están llamados para constituir la ciudad eterna.

En fin, y para decirlo en menos palabras, Dante es, ante todo, poeta civil y social, y luego cantor de la ciudad eterna. El mezquino sentido alegórico-moral enunciado, esto es, que el hombre encuentra en las pasiones obstáculos para ser virtuoso y que, por tanto, compone poemas, es indigno de Dante.

F. Capello.

ENSAYO SOBRE LA FILOSOFIA DE GIOVANNI GENTILE

CAPITULO I

Idealismo absoluto

La conciencia filosófica contemporánea tiende a resolver, como problema fundamental, el gran enigma dejado por Kant: el "noumeno", la cosa en sí. Consecuencia de los distintos intentos ensayados, ha sido el idealismo, que vendría a ser, en la actualidad, la última y suprema concentración del pensamiento, que procura dar, con las enseñanzas de la historia, la más adecuada solución del debatido problema de la realidad. No pensamos, como con ligereza suele afirmarse, que el idealismo contemporáneo haya surgido como negación del positivismo. Si en algún orden de cosas tiene valor el adagio "Natura non fecit saltum", ese debe ser, principalmente, el del pensamiento, donde no es posible ninguna creación que no surja de la conciencia histórica anterior; y si el positivismo, por sus frágiles bases, por sus improvisaciones y por su falta de sentido íntimo de los problemas que pretendía resolver, pronto decayó, no obstante y por eso mismo, preparó el terreno para las nuevas miras y dió margen para que se volviera sobre los pasos dados y con más precaución, con conciencia y conocimiento más sólidos, se llevara adelante la herencia dejada por nuestros mayores a través del positivismo y como superación, no negación, de éste.

Esta reciente fase del pensamiento suele consignarse en la historia de la Filosofía, como "Resurgimiento filosó-

fico", en el sentido, humanísimo, de dar actualidad a la gran corriente filosófica tan vigorosamente laborada a comienzos del siglo XIX y que después permaneciera estancada u olvidada.

Este "resurgimiento" o vuelta de la Filosofía a ocupar el puesto preeminente que le corresponde en la historia del pensamiento, está representado, después de las tendencias, incluso el positivismo, motivadas por la posición kantiana, por el idealismo.

En Italia, con las mismas vicisitudes que en los demás países (1), el idealismo representa el más decidido esfuerzo para dar solución a los problemas de la Filosofía y directores de este movimiento son Croce y Gentile. Animados por un mismo afán y empeñados en una sola lucha, en Gentile la filosofía toma un aspecto más rotundo y desde las huellas trazadas por Hegel y por Spaventa busca resolver el problema de la realidad, como absoluta inmanencia, como autoconciencia del sujeto y del objeto, del pensamiento que, de su abstractismo en que había permanecido en las soluciones post-kantianas, entra en la vida porque es, él mismo, la vida; el ser que se crea a sí mismo para anularse y en esa anulación encontrar su existencia: esa es su dialéctica y su eterno proceso en la historia. «Quien dice hecho espiritual, dice espíritu; y decir espíritu es decir siempre individualidad concreta, histórica: sujeto que no es "pensado" como tal, sino "actuado" como tal. Luego ni el espíritu ni el hecho espiritual es la realidad espiritual, objeto de nuestro conocimiento, sino, pura y simplemente, el espíritu, como sujeto. Y como tal ella no es conocida sino con la condición que se ha dicho: en cuanto su objetividad se resuelve en la actividad real del sujeto que la conoce» (2). A estas miras, hacia las cuales parece tendiera el pensamiento contemporáneo, se las denomina: "idealismo absoluto", por el postulado básico de sus doctrinas, por el cual no hay más realidad que el "acto"

(1) Cfr. nuestro Ensayo sobre la Filosofía de B. Croce. 1921.

(2) Gentile: «Teoria generale dello Spirito come atto puro».

y que todo ese mundo que nosotros representamos por las ciencias naturales y matemáticas, tiene algún significado en cuanto somos nosotros mismos los que lo creamos, en cuanto ese mundo es nosotros mismos en un momento en que, por necesidad orgánica de la vida del espíritu, se objetiviza el sujeto. Es esto, nos parece, y más detalladamente lo veremos luego, el característico enunciado gentiliano que, al mismo tiempo que afirma una profunda exigencia de la Filosofía, le da personalidad propia y le separa netamente de su amigo y compañero en ideales, B. Croce. Así, en efecto, mientras Croce, por necesidad de sistema, hace valer el momento económico como un punto del círculo del Espíritu para dar explicación de las ciencias naturales y matemáticas, Gentile, ante la posible inminencia de un inevitable dualismo, rechaza ese momento práctico que vendría a formar como otro mundo fuera del mundo teórico, que sería la realidad del Espíritu, y resuelve toda la realidad en teoría: nada hay fuera del espíritu; nada hay fuera de la conciencia que forma el ser a no ser la proyección imaginaria de su mismo contenido.

Gentile, en realidad, no tiene un "sistema" de Filosofía. En libros numerosos ha enunciado su credo y en páginas vigorosas ha definido su personalidad. No obstante, en su "Sommario di Pedagogia come scienza filosofica" está todo el material donde hay que recurrir para explicar la formación de sus postulados, y en "Teoria generale dello Spirito come atto puro", estaría esbozada su filosofía.

Característica asombrosa de Gentile es su vasta preparación histórica, su erudición variadísima y su espíritu ferviente de íntima religiosidad. Si en sus páginas no brilla el estilo de Croce, ameno y ágil, encontramos, en cambio, una nitidez impecable en el raciocinio y, más que todo, ese calor que nos invade cuando nos ponemos en contacto con un pensador que nos presenta y resuelve los problemas más arduos en la forma más acabada. Su labor es inmensa: a sus obras fundamentales enunciadas hay que agregar "Le origini della Filosofia contemporanea in Italia", y la "Cultura

toscana"; la "Riforma della dialettica hegeliana", los "Studi vichiani", etc., etc.; profesor de la Universidad de Roma, educador, publicista, desde la crítica más severa a una interpretación de Kant o Vico, aporta la luz de su pensamiento para dilucidar cuestiones educacionales o sociales: "Discorsi ai maestri di Trieste", "Il problema escolastico del dopoguerra", "Guerra e fede", etc., etc.

- El primer esbozo de su credo filosófico, que es todo un programa, lo encontramos en su libro "Il modernismo e i rapporti tra religione e Filosofia", libro de ensayos donde se debaten los problemas surgidos por la nueva conciencia histórica que, como reacción al positivismo, buscaba interpretar los problemas en forma diversa, olvidando, a veces, que con la exageración se caía en el error opuesto al que profesó el positivismo. Así, mientras el positivismo, con sus miras naturalistas, negaba al espíritu, puesto que éste no cifraba el ser en la naturaleza, los que forman "la vanguardia y la retaguardia" del idealismo, muerto el enemigo y creyéndose triunfadores definitivamente, afirman lo opuesto: es decir, niegan a la naturaleza, puesto que el ser reside en el espíritu. De allí la situación equívoca que Gentile busca aclarar: por una parte los modernos idealistas, "i modernisti, que buscarían hacer valer un mundo o reino del espíritu en que las ciencias naturales y experimentales fuesen completamente excluidas y, por otra parte, esas ciencias que, con justo derecho, protestan desde sus humildes pero sólidos postulados de sabiduría experimental. Gentile, terciando en la contienda, busca poner en sus términos el problema y demostrar como el idealismo no pretende negar y sí explicar esas leyes de la experiencia con sus verdaderos fundamentos teniendo en cuenta que el valor de la experiencia es también base para el proceso del espíritu, puesto que es espíritu: «Para el verdadero idealismo, como antes para el naturalismo, la ciencia, y sólo la ciencia, es el conocimiento adecuado de la absoluta realidad, aunque esta realidad fuese más profunda de lo que creyese el naturalismo. Que, al contrario, el idealismo está verdaderamente en condición, y

él solo, de justificar plenamente este presupuesto, que para él deja de ser presupuesto» (1). Y todavía a los que, exaltados por el triunfo, predicán un reino del espíritu en que campee por sí sola, la religión y excluye a cualquier otra actividad de la vida, bien social, bien científica, Gentile muestra el peligro que encierra tal doctrina que mutila de su organismo una parte imprescindible: la objetivación del ser, el mundo que creamos para anularnos en él a fin de que de esa anulación surja, una vez más, el ser, la vida del ser, el espíritu, la realidad. Contestes en que la religión es fragua de incalculable valer, en nada se diferenciaría este idealismo, que explica todo por la intervención de la gracia o de un "primer principio", del racionalismo que también tiene su "gracia" o su "primo", que es la "Razón". No; el idealismo no desecha ninguna manifestación de la vida, puesto que las contingencias del momento no pueden suprimir la conciencia del individuo, que es actividad extra-temporal y extra-especial; no pueden, porque el espíritu es eterno por definición: "El idealismo nada tiene que despreciar, porque tiene brazos tan grandes — y esto es precisamente su gran título por sobre cualquier otra filosofía — que acoge en sí y justifica, en el momento respectivo, o en su lugar, cada parte de la realidad que se manifiesta como él mismo. Todo desde otros puntos de vista; y en toda la historia hace que descansemos satisfechos la mirada, no porque lo que ha sido merezca todavía ser (que nada revive), sino porque todo siempre ha merecido ser tanto que ha sido: ha sido, como se dice, la voluntad de Dios; o sea, en aquellas condiciones, Dios mismo, el reino del espíritu" (2).

Así definido su idealismo, como el reino absoluto del Espíritu, es necesario explicar la dialéctica o los momentos que la fenomenología de éste presenta. Gentile da esa explicación siguiendo, nos parece, las huellas dejadas por Hegel y por Spaventa, de quienes aquél surge en directa descen-

(1) *Il Modernismo*, etc., pág. 220.

(2) *Ibid.*, pág. 226.

dencia. El espíritu se manifiesta en sus formas absolutas, y fuera de esas formas no puede pensarse en otras que fuesen relativas. Característica de lo absoluto es la máxima concreción, y pensar separar lo absoluto sería caer más allá de la máxima concreción: en lo abstracto. El espíritu es el concepto absoluto de lo real y no puede admitir una oposición interna entre absoluto y relativo. La filosofía contempla lo real en forma absoluta, y ese real que llamamos relativo lo es porque lo contemplamos en forma relativa y que después la filosofía contemplará en forma absoluta: "Así es que el verdadero absoluto, debiendo ser la resolución de la relatividad, no puede admitir una relatividad al lado suyo" (1). Pero si la manifestación del espíritu es su forma absoluta, ¿qué es el Espíritu? Gentile, sin vacilar, encara este problema y, en su lógica férrea, escuchamos la voz de Hegel o de Spaventa que nos hablan más cercanamente. El postulado de Hegel fué terminante: "El puro ser es la pura abstracción, y, por consiguiente, la negación absoluta que, tomada también ella en su momento inmediato, es el no-ser" (2). Tanto el puro ser como el puro no-ser son abstracciones absolutas; y así se explica, con perfecta e idéntica razón, el Dios nuestro como puro ser y el Dios de los budistas como puro no-ser: "Dios es todo", decimos nosotros y buscamos participar en la creación infinita para acercarnos a Dios; "Dios es la nada", dicen los budistas, y en la propia anulación esperan llegar a ser el mismo Dios. Ni el puro ser ni el puro no-ser. «La verdad del ser, dice Hegel, como la del no-ser, está en su unidad. Esta "unidad" es el "devenir"» (3). Bertrando Spaventa fué toda su vida un austero hegeliano y parece que pudo superar la posición hegeliana, tal vez sin darse cuenta de su descubrimiento, al dar "dinamicidad" a ese momento esencial del acto del pensamiento que constituía la inseparabilidad del ser y no-ser. En su

(1) Ibid., pág. 230.

(2) Hegel: *Lógica*, pág. 399.

(3) » » pág. 403.

“Principii di Etica”, en “Logica e Metafisica”, etc., se debate con Hegel y busca llegar a ese resultado, que parece consiguió en los últimos años de su vida, en la preparación de una de sus clases, como lo prueba un fragmento inédito que publica Gentile en “Riforma della dialettica hegeliana”:

«El ser... de todos los nexos en que consiste el pensamiento es tal, que no puede no ser, absolutamente (y no ya relativamente, o sea: en el acto que es, no puede no ser), y “no puede ser otro de lo que es”. Esta es la verdadera necesidad (sin la cual, tal vez o sin tal vez, no está la otra): la necesidad del pensamiento» (1). Siendo esta la necesidad del pensamiento, su ser, ¿cuál es la realidad del ser? — “El ser, dice Spaventa, negando a sí, es el no-ser, pero no “le rien, le rien absolu”; es más que el ser, más que el desnudo y simple ser. Esta negación, como acto del ser, es el primer “acto” del pensamiento, es la primera “determinación”, la “determinación misma”, raíz primera de toda determinación: determinación aún indeterminada, como el ser de quien ella es el acto; pero, si bien así indeterminada, no es, repito, la nada, el cero, un paso atrás, sino un paso hacia adelante, o sea el primer paso” (ibid.). ¿Cuáles son las posibilidades, para que esta negación pueda ser? ¿Será, el no-ser, algo extraño al ser, algo que estuviera como contra el ser? No, aclara Spaventa: «esta negación, que es la verdadera, en tanto es posible en cuanto el ser no es simplemente objeto: del pensar (como se considera aquel sobre del cual se ejercita, en general, la reflexión o la negación extrínseca), sino actualidad mental, el acto mismo del pensamiento» (ibidem, pág. 67).

El fragmento es una extensa disertación un tanto obscura, lo que hace pensar en que Spaventa no haya advertido su descubrimiento y, además, no dilucida como esa dinamicidad del acto de pensar puede hacerse extensiva a lo “pensado”. Para Spaventa el acto no puede ser alcanzado en cuanto es acto, en cuanto es energía, o como él dice, “agens”;

(1) «Frammento inedito», en Ob. cit., pág. 52.

en el momento de ser alcanzado no sería "actus", sino "actum". De allí como para él primero hay que poner el ser y después buscar el no-ser para darle movimiento. Pero, dice Gentile, "la contradicción supone la identidad; y esta categoría no existe en la dialéctica trascendental. El ser para contradecirse tendría que subsistir. Y él subsiste como devenir; o sea no subsiste jamás. Buscar la contradicción es buscar el ser, o sea falsificarse (salir de la lógica actualidad mental...). El acto puro del pensamiento es "eterno" (1).

En no ver en ese "actum" la misma energía que en el "actus", al no considerar al "pensar" y al "pensado" como a una unidad y al no considerar lo "que ha llegado a ser" de la misma naturaleza de lo "que ha de ser", hizo que Spaventa no diera la amplitud debida a esa dinamicidad del acto y que no viera, al decir de Gentile, «el singular carácter de la deducción dialéctica, que no es analítica, y no parte de los conceptos: porque los conceptos presuponen el acto de pensar, es decir, precisamente la dialéctica» (íbid.). Mérito de Spaventa es el de habernos conducido a la iniciación del camino para el entendimiento de lo que hay, según Hegel, "de más íntimo en la filosofía: el pensamiento" (2).

Sobre estas bases y después de amplias exposiciones, Gentile nos da el esbozo de su pensamiento. "El espíritu es conciencia, síntesis de sujeto y objeto que puede llegar en la autoconciencia a la unificación del objeto con el sujeto, en una identidad que, por otra parte, en cuanto la misma autoconciencia es conciencia, se desdobra "ipso actu" en la dualidad de sujeto-sujeto y sujeto-objeto. Y, fijándose bien, la autoconciencia es ella misma inmanente en la conciencia, y el objeto de ésta es, por lo tanto, siempre el mismo sujeto, en un momento suyo determinado, objetivado. La conciencia del otro es siempre conciencia de sí, porque el otro no es sino el "SI" variamente determinado en el flujo de la unidad, en que cada ser consciente hace un todo con el universo, o, mejor, es la conciencia del universo". "Así es que el

(1) Ob. cit., pág. 41.

(2) Cfr. Hegel. Ob. cit., pág. 194.

espíritu no es síntesis de dos opuestos nacidos como tales; al contrario, es de dos opuestos que brotan de la unidad fundamental del mismo sujeto o "Yo". Pero el "Yo", que es raíz de esta dualidad de "Yo" y "No-Yo", no es el "Yo" que es opuesto al "No-Yo"; éste es el otro "Yo" que brota del primero, no es el primero. El cual es, en realidad, la unidad aun indistinta de los dos términos, o sea el "Todo", de quien cada uno de nosotros siente su palpitación universal en el ritmo de la propia conciencia" (1).

El proceso nos resulta evidente. Lo que había sido el pensamiento fundamental de Hegel de que "lo que es racional es real", encuentra Gentile su pleno desarrollo, y este resultado es el mismo que podría inferirse de la voz que se levanta del universo entero proclamando el triunfo definitivo, después de vicisitudes sinnúmero, del idealismo; y Bosanquet, Bradley, Royce, Gentile, son puntos luminosos de un solo círculo radiante. Dice un expositor, al referirse al principio enunciado, que es una de las miras del moderno idealismo. «Si la realidad es racional en su esencia, la racionalidad llega a ser aquí (en el idealismo) el criterio de la realidad del ser. No hay realidad de razón y realidad de hecho, idea y dato, pensamiento y pensado, irreductiblemente extraños el uno para el otro; es el pensamiento infinito que se afirma y, luego, se niega como infinito, o sea se limita, hasta encontrar el límite como un producto propio, materializado por la misma esencia ideal del limitante. Proceso de auto-limitación, o sea de superación y de reabsorción del límite, que constituye la verificación (l'inverarse), el hacerse verdadero, de lo universal en lo particular, y del particular en lo universal» (2). Y a no otro proceso histórico responde el pensamiento de Gentile cuando define el espíritu como conciencia, como síntesis de sujeto y objeto, opuestos que no han nacido como tales sino que brotan de la misma

(1) Gentile. «Le Forme assolute etc.», en Ob. cit., pág. 230.

(2) Cfr. R. Nazzari. Principi di gnoseologia, intr.

unidad fundamental del Yo. Y esa unidad, esa "mónada" que a Leibnitz debía parecer tan divina, sin necesidad de recurrir a extremos argumentos para explicar cómo pueda concebirse lo simple como elemento constitutivo de lo compuesto, halla en Gentile un amplio significado: "La unidad del espíritu es "infinita" en cuanto el espíritu no puede poner la propia realidad como limitada por otras realidades; por eso su unidad es su infinidad. El espíritu no es multiplicidad; no es parte de un todo en sí múltiple. Que no podría pertenecer a un todo múltiple sin ser en sí mismo, intrínsecamente, múltiple; así es que la negación de la multiplicidad intrínseca podría bastar para declarar absurdo el concepto del espíritu como parte de una multiplicidad" (1).

Se ha dicho que más allá, o fuera de la conciencia, el espíritu no existe. ¿Pero habrá otra realidad o, por lo menos, existirá un instante en que no haya esa luz que surge del acto de unificación y distinción de sujeto y objeto? ¿Puede concebirse, pongamos, un Dios que no sea, al mismo tiempo que se afirma su existencia, conciencia de sí mismo, y del mundo que sería su objeto, un Dios, antes del mundo, un ente que escaparía a toda inmanencia, un actor antes o fuera de la conciencia de ese acto? "Pero es evidente, dice Gentile, que un instante en que tal luz no exista, no existe tampoco. Porque el ser es, precisamente, el mundo de la conciencia (2). Y llegamos, aquí, a un punto capital de la filosofía gentiliana. Croce había demostrado (3) que antecedente necesario de los conceptos y juicios prácticos es la acción y, al mismo tiempo, que la actividad práctica, o voluntad o acción, era un momento o grado del espíritu, distinto y autónomo (filosóficamente, se entiende) de los demás momentos o grados del espíritu. Conocida es la defensa de Croce de su tesis y cómo; él mismo, admitía la necesidad de la objeción: "Las doctrinas que niegan la forma práctica

(1) Teoría generale, etc., pág. 28.

(2) Le forme assolute, etc., pág. 230.

(3) Cfr. N. t. c. Cap. IV y Croce F. de la prat., págs. 29 y ss.

como forma peculiar del espíritu son, y no pueden no ser, de dos especies fundamentales, según la doble posibilidad ofrecida por la misma proposición que ellos tienden a negar. La primera doctrina afirma que la "forma práctica" no es "actividad espiritual"; la segunda que, aun siendo actividad espiritual, no "es distinguible en nada de la ya reconocida forma teórica del espíritu" (1).

La segunda oposición es la que hace Gentile y que reafirma, aun cuando Croce lleve su defensa en un lugar muy sólido, al afirmar que la acción tiene que obrar sobre una base real y que este antecedente teórico es el conocimiento histórico: "El conocimiento que se necesita para el acto práctico no es el conocimiento del artista y tampoco el del filósofo o, mejor, es estos dos, pero sólo en cuanto se encuentren entrambos como elementos cooperantes en el conocimiento último y cumplido, que es el histórico" (2). Personalidades distintas y mentalidades originales, hemos dicho en otra ocasión, las opuestas doctrinas son consecuencias necesarias de los mismos presupuestos de los distintos (¡y no obstante uno!) sistemas.

Gentile, decíamos, niega ese cuarto momento como grado peculiar del espíritu: "Y si la conciencia es espíritu teórico, aquel contenido del espíritu teórico, que es el así llamado acto práctico del espíritu, la "acción", la cual, como ha sido demostrado claramente (por Croce), es un antecedente de los conceptos y juicios prácticos, "no pueden considerarse como momento espiritual" (3). Ni, como decíamos, puede valer, para Gentile, el decir que la acción presupone una base real que es conocimiento histórico, hecho, o aun cumbre de los hechos espirituales. «No todo lo que presupone un hecho del espíritu es hecho del espíritu: el pensamiento de la muerte, por ejemplo, es, en el suicida, un presupuesto necesario de su morir físico. Y aquella acción que

(1) F. de la prat., pág. 6.

(2) Ob. cit., pág. 27.

(3) Le forme assolute, etc., pág. 231.

presupone el conocimiento histórico es una especial acción, cuyo presupuesto es accidental respecto al concepto esencial de la acción, si no se considera al mundo desde un punto de vista empírico del tiempo, debido al cual surge este problema de la base de la acción» (Ibid.). Llevado el debate a lo más íntimo del problema, y como no puede concebirse, en el idealismo, "un punto de vista empírico del tiempo", Gentile continúa: «La acción es la vida: la vida del "Yo", que está más acá de la conciencia, es el mismo "Yo", comienzo de la síntesis. Y puesto que este comienzo de la síntesis no es sino en la síntesis, vano es buscar la acción, el mundo, fuera de la conciencia donde reluce, ora espléndido, ora apagado. Que, en verdad, el mundo es una llama eterna, cuya combustión es pensamiento, cuyo combustible es acción, es vida, es naturaleza, que nunca se extingue. La actividad práctica es, pues, un antecedente (lógico) del espíritu: y puede llamarse actividad del espíritu, en cuanto el espíritu es el combustible en combustión: es la actividad, es decir, del combustible en cuanto abstractamente se considera que aun no ha entrado en combustión» (íbid., p. 232).

Gentile, en otro lugar, ha dado mayor desarrollo a su tesis y buscado salvar detenidamente esta dificultad que se presenta para la concepción de la unidad del espíritu, hasta por las consecuencias que puede traer para la concepción moral de la vida. Así como para Croce el espíritu no es nunca teoría si no es al mismo tiempo acción, un hombre, filósofo, artista, santo, que no sea al mismo tiempo hombre de acción, no es concebible; también para Gentile "no existe acto cognoscitivo que no tenga un valor, o sea, que no se juzgue, **en cuanto precisamente acto cognoscitivo**, como conforme precisamente a una ley suya, para ser o no reconocido cual debe ser" (1). Es error gravísimo la creencia común, aceptada por muchos filósofos, de que somos responsables de lo que hacemos y no de lo que pensamos. «Si nosotros, dice Gentile, no fuésemos actores de nuestras

(1) Teoria generale, etc., pág. 34.

ideas, o si nuestras ideas no fuesen también acciones nuestras, esas no serían "nuestras", y no podrían juzgarse, no tendrían valor: no serían ni verdaderas ni falsas. Serían, siempre y todas, aquellas que una necesidad natural e irracional las haría ser: todas siempre indistintamente concurrentes en la mente humana, impotente a todo discernimiento o elección. Lo que es un absurdo: porque esta misma tesis escéptica no puede pensarse, si se quiere, sino como verdadera, o sea como investida de un "valor" de verdad, por el cual ella "debe" pensarse, y su contrario rechazarse» (íbid.) Luego todo acto espiritual es práctico y es "libre" o "nuestro"; y nosotros somos responsables de lo que decimos o diríamos, puesto que lo pensamos. Es claro que una ley semejante no hay que confundirla con una ley de los hechos naturales: ésta es ella misma un hecho. En cambio, "una ley del espíritu es, como se dice, una ideal, o sea una idea que el espíritu se representa distintamente del hecho de su operar". "El espíritu es libertad; pero es también, y precisamente por esto, ley, que él distingue de sí como superior a su propia actividad" (íbid., pág. 35). Todavía existe un distinguo importantísimo entre una ley natural y una ley del espíritu: la de este se dice ley racional; «en toda determinación suya tiene siempre un "por qué" determinado que habla a nuestro ánimo su propio lenguaje». El poeta que corrige su obra, el filósofo que no dice los disparates de que se da cuenta, toda imposición de un superior que un subalterno acata, son leyes que se encuadran perfectamente en nuestra espiritualidad. Las leyes de la naturaleza, en cambio, no tienen explicación en sí mismas: «El por qué de un terremoto o de cualquier otro "mal físico" no lo pedimos a la naturaleza, sino, acaso, a Dios que nos puede hacer inteligible la naturaleza como obra del espíritu». Luego: «si el espíritu es libre en cuanto limitado por leyes, estas leyes no son para él una realidad distinta de la que él realiza, sino la misma realidad». Y vemos como la dificultad inicial se presenta claramente: la libertad no se concibe sin leyes; el espíritu no es libre sino frente a otros espíritus: «el "Yo" que,

como sujeto de puro conocimiento abstracto, tiene necesidad del "no-Yo", como libertad tiene necesidad de otro "Yo". El hombre piensa a Dios y a sus leyes aplicables a él y a los demás hombres; se circunda de deberes y, al mismo tiempo, de tantos hombres cuantos necesiten los derechos que sus deberes reconocen, etc.... «La misma multiplicidad de las cosas nos obliga a concebir múltiples deberes, muchos sujetos de derecho, muchas personas. Y ese concepto nunca brotaría de una pura experiencia teórica que no nos podría hacer pensar más un mundo de cosas. Pero nosotros no somos pura experiencia teórica. Y he allí el mundo que se puebla de espíritus, de personas». Planteada tan claramente la dificultad, en toda su fuerza, Gentile se pregunta: «¿Cómo mantener la unidad infinita del espíritu, dada esta necesidad de trascenderla con una multiplicidad de personas? Nos encontramos, como vemos, frente a uno de los problemas más arduos de la filosofía y a quien el idealismo diera solución, en la forma tal vez más terminante, con Hegel. Ya éste en su doctrina del ser, al hablar de la cualidad y de la relación de un término negativo con él mismo, llegaba a la conclusión de que cuando se habla de lo "uno" se presenta ordinariamente al espíritu de pronto el pensamiento de lo "muchos"; y planteaba la cuestión: «¿de dónde viene el muchos?» (1). Conocida es la solución: «La representación no tiene respuesta para esta cuestión porque ella considera al "muchos" como existente de una manera inmediata, y que el "uno" no tiene valor sino como uno entre los muchos. Al contrario, siguiendo la noción (dada), el "uno" es la presuposición de "muchos", y el pensamiento del "uno" implica que el "uno" se pone él mismo como "muchos". En efecto: el uno que es por sí, no es como tal un término que, en el instante de ser, sería sin relación, sino que él implica una relación tan bien como la existencia; (es decir: en la misma forma que en la existencia "alguna cosa" entraña "otra cosa", así "uno" entraña "muchos"). Solamente que él no está en relación como

(1) Cfr. Lógica, pág. 434.

el "alguna cosa" está en relación con la "otra", sino que, en tanto que es unidad de alguna cosa y la otra, constituye una relación con él mismo, y una relación negativa. El "uno" se produce así como un término que entre en conflicto consigo mismo, y que se rechaza él mismo; y lo que él pone para rechazarse en el "muchos"» (íbid.).

Spaventa, posteriormente, empeña su pensamiento para resolver el mismo problema y, en una época en que más arrebatadamente se aclamaba al positivismo, daba contemporaneidad al pensamiento hegeliano. Spaventa nunca ha querido aparentar ser puro hegeliano y más bien ha querido presentar a la filosofía italiana, que él estimaba, como posible dentro del sistema de Hegel. Por eso, en los grandes motivos de sus meditaciones, surge a menudo Gioberti, principalmente, y prefiere, entre los extranjeros, a Kuno Fischer, para el concepto del "uno" dice: «La cualidad como en el problema que nos ocupa, siguiendo las huellas de Fischer, para el concepto del uno dice: "La cualidad como "ser" por "sí", en cuanto el término es el centro, no tiene más parte y parte: es indivisible. Y así es el átomo: el "Uno"» (1). Pero: "Quien dice **Uno**, dice necesariamente **uno** y **muchos unos**, **uno** y **muchos**: como quien dice **ser aquí** (esserci) dice **ser aquí** y **ser aquí**; quien dice **alguna cosa**, dice **alguna cosa** y **otra cosa**. Si el **Uno** fuese él solo, desaparecería y estaría como absorbido en él toda cualidad; y siendo él solo y no siendo otra cosa, nada más que él, el **Uno** no sería más el **Uno**, puesto que es tal sólo en cuanto es él y excluye todo otro "Uno"» (Ibid.). Dificultoso, si no difícil, es seguirlo a Spaventa en su prosa férrea y en su cerrada discusión; y no es este el momento de tratarlo con extensión. Por lo que nos interesa Spaventa, después de esta primera declaración, que toma de Fischer, demuestra que, quien dice "ser por sí", afirma dos momentos en uno: el momento por el cual una cosa es y el momento que es por una cosa; o sea "el ser por el cual y el ser por uno (por un por el cual), de tal manera

(1) Cfr. *Logica e metafisica*, pág. 212.

que lo que es (por uno) es el mismo que aquél por el cual él es". "Tomando en sí mismo cada uno de estos momentos, Spaventa demuestra como cada uno es la síntesis de los dos, o sea, la unidad de sí y de su opuesto: "El **ser por el cual**, en cuanto opuesto al **ser por uno**, es por él, y luego un **ser por uno**. Y el **ser por uno**, en cuanto opuesto al **ser por el cual**, es aquel por el cual éste es; y es lo mismo que decir: es un "ser por el cual". Cada uno de los dos momentos es, pues, aquella misma totalidad que es el **ser por sí**" (pág. 212 y ss. passim.). Tenemos, así, no **Uno** sino muchos **uno**; un **ser por sí** opuesto a **otro ser por sí**; y en cuanto existe esta oposición Spaventa no le llama **ser por sí**, sino **ente por sí**. "El **ente por sí** es, respecto al **ser por sí**, lo que el **alguna cosa** es respecto al **ser aquí**". Y llegamos, en síntesis, a la aclaración de como debe concebirse el concepto de **Uno**, cuando referimos este **Uno** a la realidad espirituaud como representando al Todo: es **uno** porque es **muchos**. "El **ente por sí**, dice Spaventa, es lo **Uno**, en cuanto opuesto a muchos unos" (ibid.). Hemos dicho "realidad espiritual" y, precisamente, dejando a Spaventa, y volviendo con toda satisfacción al pensamiento de Gentile, podemos afirmar que la dificultad apuntada responde, en verdad, al concepto de lo real, y no al simple concepto del Espíritu; responderá a éste cuando se le concibe como equivalente de la realidad, «puesto que, partiendo de la actualidad de la conciencia, en que el espíritu se realiza, poner la unidad infinita de éste es lo mismo que poner la unidad del real como espíritu» (1). La solución está en el problema del "uno" y de los "muchos" que nos hemos esforzado de evidenciar a través de Hegel y Spaventa y que Gentile ya ha enunciado al decir «nuestro espíritu, "proceso" u "acto", y no "sustancia"» (ibid., p. 21) y que, por lo tanto, al decir desarrollo, se dice, al mismo tiempo, unidad y multiplicidad, uno y muchos. Pero Gentile sabe muy bien que hay muchas formas de entender esa relación entre "uno" y "muchos" y quiere precisar su con-

(1) Teoria generale, etc., pág. 37.

cepción. Veamos: Una forma de entender esa relación es la que abstrae la unidad colocándola al comienzo o al fin del desarrollo, es la forma de entender propia de las ciencias naturales. «El germen de una planta, por ejemplo, se representa — dice Gentile — como el antecedente indiferenciado del proceso vegetativo en que se hace consistir el desarrollo de la planta, como diferenciación progresiva y multiplicación de la unidad primitiva. En tal caso se cree de concebir, pero en realidad no se tiene la posibilidad de concebir el desarrollo de una planta: la cual se desarrolla y vive en cuanto no es solamente sucesión de estados diversos sino la unidad de todos sus estados, a comenzar del germen. Y cuando se contraponen el germen a la planta y la tierna plantita brotada del suelo al grueso árbol que ya ha dilatado las ramas largamente alrededor, entonces nos dejamos escapar la planta viva y juntamos dos imágenes abstractas, casi dos muertas fotografías de una persona viviente; y obtenemos la multiplicidad y no la realidad que se va multiplicando en formas diversas, quedando siempre una» (íbid. 38). Otros ejemplos de esta forma, diríamos “abstracta” de entender este concepto, nos los dan la añeja y la nueva fisiología: la vitalista y la mecanicista; aquella que consideraba a la vida como el “antecedente” necesario o “comienzo” de las distintas funciones orgánicas; y ésta, oponiéndose a aquélla y en sus extremos coincidiendo en la abstracción, para quien la vida es el “resultado” que surge del múltiple juego de las fuerzas físico-químicas. Y fué así cómo de ambas doctrinas surgió una verdadera metafísica que, buscando oponerse a la que tomaba como punto de partida una idea o ente puramente ideal, presentaba como base inicial el hecho bruto o el fenómeno, objetos de observación y experiencia. Ni “formaliter” ni “materialiter”, ha dicho Croce, es el verdadero concepto de la filosofía: ni aquella concepción espiritualista o finalista que ponía la realidad fuera del mundo o de la materia, ni ésta, mecanicista o materialista, que pone la realidad en la materia, fuera y privada del espíritu; una pura idea y una pura materia son ambas

abstracciones a quienes se les escapa el verdadero significado de lo concreto, que, en la filosofía contemporánea, ha hallado su pleno significado: La realidad, lo concreto es la vida. «La vida, dice Gentile, no como abstracta unidad, sino como organismo o sea armonía, fusión, síntesis de elementos varios, de manera que no hay unidad sin multiplicidad, ni ésta sin aquélla» (ibid. 39).

Hay, pues, otra forma de concebir esa relación entre unidad y multiplicidad y que, opuestamente a esa primera, abstracta, podríamos llamar "concreta". «La forma que muestra en la multiplicidad la realidad, la vida de la unidad; la cual, precisamente, no es sino que "deviene", se forma; no es, como hemos dicho, una sustancia, una entidad fija y definida, sino un proceso constructivo, un desarrollo» (1).

Al exponer la filosofía de Croce, hemos ampliamente aclarado este concepto "dialéctico" del Espíritu y nos permitimos, para no incurrir en repeticiones, enviar, para mayor esclarecimiento, a ese trabajo.

Mérito, precisamente, del idealismo contemporáneo, de quien Gentile y Croce son exponentes, es el de haber dado, hoy por hoy, en forma definitiva el significado propio a este concepto de unidad-distinción. El "concepto puro" crociano o el "acto puro" de Gentile, que bien podrían llamarse "síntesis a priori" kantiana o "idea" hegeliana, no son más que el resultado de la filosofía pre-Kant y post-kantiana que adquiere su última expresión con las exigencias de la evolución del pensamiento y de la cultura, y del desarrollo progresivo de su historia. En cuanto al problema particular que nos atañe, recordemos que Croce daba como característica fundamental de su "concepto", la de ser "ultra" y "omni-representativo", excluyendo de su seno a toda trascendencia, puesto que la verdadera universalidad es la que encierra, al mismo tiempo, una concreta individualidad; como, para que podamos hablar de un individuo concreto, es necesario que ese individuo se refiera, al mismo tiempo, a la univer-

(1) Ibid., pág. 49 y pass.

salidad. También en Croce aprendimos que la naturaleza de esta realidad conceptual, que es el Espíritu, no es estática sino dinámica. Una realidad afirmada como definitiva se trascendería ella misma y, a la larga, tendríamos forzosamente un objeto fuera del pensamiento, indiferente para éste: una abstracción. Como hemos visto en la doctrina de Gentile, la realidad es vida, es organismo, es movimiento, desarrollo; y en este proceso infinito del espíritu, en este "hacerse" o "actuarse" está la verdadera realidad. ¿Pero es desesperante, decía Croce, una filosofía que nunca ha de dar una solución definitiva? Y el gran filósofo, humanamente, afirmaba que en esa cualidad misma encontraba el pensamiento, todo lo que necesitaba para aceptar este postulado que, en el fondo, no era más que la misma vida. La vida que, valiente y honradamente aceptada, es una continua lucha en que triunfamos siempre, no para descansar sino para luchar, con la experiencia adquirida, siempre más en alto, con más conciencia y con más entereza. Y la voz de Croce parece fuera el eco o la voz de la conciencia filosófica contemporánea: «si él (el hombre que piensa), a lo largo del camino de su peregrinación ideal, se detiene a meditar lo andado y los obstáculos superados, siente el ánimo invadido por un sentimiento de satisfacción y de serena confianza; si, al contrario, extiende la mirada hacia la meta, le entra un indecible desconsuelo: ¡muchas sombras se condensan aún sobre la faz de la esfinge! Es ésta la infelicidad y la grandeza del alma humana: ardorosa (fremebonda), alma jamás satisfecha de verdad y belleza y no obstante dichosa cuando el poeta libra del arco una flecha de oro y el filósofo roba un concepto a la divina armonía del mundo» (1).

Esto dice Nazzari, profesor de filosofía en la Universidad de Roma, como consecuencia de sus doctrinas, independientemente de las miras crocianas; y en un campo distinto, un pensador eminentemente religioso exclama al unísono: «Nace así la posición absoluta del espíritu que eternamente obra como el "Dio Giovanneo". Él se pone a sí mismo como

(1) Cfr. Nazzari, ob. cit. intr.

objeto y se vuelve rígido en un mundo físico, en una historia fatal e inexorable donde todo lo que es, es, en que el hecho le oprime y le petrifica, y siente que la "stasi" es su muerte; y resurge en un nuevo esfuerzo, con un acto libre hacia una nueva actuación suya, acto en que su libertad coincide con la necesidad del mundo, puesto que aquel mundo es él. Se purifica del "hecho" en el "hacerse", del ser en el deber, desvalora en el ideal aquel real en que él se refleja y se mira muerto y a ese real vuelve a dar vida y movimiento surgiendo en una nueva forma. Así en la moderna filosofía idealista crecen y se purifican los añejos motivos éticos cristianos, del drama cósmico del bien, de la reducción del pecado y de la necesidad, de la muerte y de la resurrección que habían palpitado en el mito de Cristo» (1). Y así podríamos seguir citando en la literatura filosófica contemporánea, italiana y extranjera; lo que demuestra que ese concepto crociano es de la conciencia filosófica contemporánea. Además ese concepto inmanente de la realidad recibía en Croce su completa aclaración cuando, al afirmarse su carácter de infinitud, se explicaba cómo debía entenderse ese "ad infinitum". Porque una filosofía que postulara una realidad jamás asequible, "ad infinitum", no sería la verdadera, puesto que el Espíritu, que es la filosofía, es la vida; y la vida se nutre de lo concreto y de lo real y necesariamente debe alcanzar algún resultado; además una filosofía así entendida, cuya realidad escaparía eternamente al individuo que no puede concebir otra realidad fuera de la que él pueda vivir; un proceso infinito, llegaría a ser un algo indiferente que no podría comprenderse sino por abstracción, o por fe. Error o fe, posiciones ambas de las cuales el Espíritu del individuo se libra al unificarse con la realidad y sentirse parte integrante del Universo, o, él mismo, Universo. Por eso, se decía, ni "ad finitum", ni "ad infinitum"; ni una filosofía que dé por definitivas las soluciones, ni la que niega la realidad individual, particular. El espíritu ni ha sido, ni

(1) Amadeo. L'esperienza etica dell'Evangelio, pág. 37.

es, ni será, porque, precisamente, ha sido siempre; y ha sido porque es y porque será; «concebir un espíritu inicialmente perfecto o definitivamente perfecto, es no concebirlo más como espíritu» (1) — dice Gentile; — la realidad está en no cesar de ser nunca, ni del comienzo ni del fin de un proceso, sino en el proceso; por esto es que la unidad del espíritu debe concebirse como multiplicidad, porque como unidad no tendría desarrollo, no sería espíritu. «La multiplicidad es necesaria a la misma concreción, a la misma realidad dialéctica de la unidad. Y su infinidad, que es el atributo esencial de la unidad, no está negada; al contrario está confirmada o, para decir mejor, se realiza a través de la multiplicidad: la cual no es, en efecto, sino el despliegue donde se actúa» (Ibid.).

Aclarado, así, el concepto de la unidad espiritual, nos queda, ahora, por averiguar en qué consiste este concepto dialéctico del espíritu, afirmado por Gentile, en cuanto su significado no se ha determinado en toda la filosofía antigua y recién se ha podido conseguir, cuando se ha intentado superar a Hegel. «El concepto dialéctico del Espíritu, pues, — dice Gentile — no sólo no excluye, sino que necesita la multiplicidad espiritual como nota esencial al concepto de la unidad infinita del Espíritu. La cual es por esto infinita unificación del múltiple, como es infinita multiplicación de lo uno» (2). La primera advertencia que debe hacerse es que no hay, por lo que queda dicho, dos procesos distintos, como lo entendían los platónicos: uno consistente en partir de lo uno y descender para obtener la multiplicación, y otro, de retroceso, que, partiendo de la multiplicación, llegaba a la unificación o a lo uno: «el Ente crea lo existente y lo existente crea al Ente» — decía Gioberti. El proceso, en cambio, es uno; el espíritu no se aleja de sí mismo ni deshace su unidad mediante otra “alteridad”, aun cuando ésta sea multiplicidad. Un germen que se desarrolla

(1) Cfr. Teoria, etc., pág. 40.

(2) Teoria, etc., pág. 40.

es siempre unidad en su diferenciación. «El “otro” de nosotros no es en tanto otro que no sea nosotros mismos. Y téngase cuidado que el “nosotros” de quien conviene hablar no es el empírico, ni como el compuesto de alma y cuerpo, ni como puro espíritu, sino el verdadero “nosotros”, trascendental» (íbid.). A este “nosotros” trascendental pertenece propiamente el concepto de desarrollo dialéctico. Veamos cómo Gentile entiende la “dialéctica”. Una manera de concebir la dialéctica, y una de las más profundas, es la de Platón, que fué quien introdujo el concepto de dialéctica en la filosofía. Para Platón el significado más profundo de la dialéctica consistía en el carácter intrínseco de la verdad a que el filósofo aspira: éste no que aspira al conocimiento de las ideas sino en cuanto éstas forman un sistema; sistema consistente en una mutua relación en que el conocimiento de lo particular sea conocimiento de lo universal, que la parte implique al todo; de allí que la Filosofía sería una “sinopsis”. «Pero — dice Gentile — este oficio de la filosofía depende evidentemente de la dialéctica propia de las ideas, o sea del sistema de relaciones en que todas están ligadas entre sí, de manera que cada idea sea unidad de uno y de muchos. Ahora, es claro, que una dialéctica así concebida importa la inmediación del pensamiento, que es pensamiento siendo todo el pensamiento, en un instante, ab eterno: es claro, pues, que una dialéctica como ésta sea la negación de todo desarrollo» (1). Gentile ha desarrollado ampliamente este concepto en “La Riforma, etc.” a que ya nos hemos referido. En síntesis podríamos decir que la diferencia entre la dialéctica que nos viene de Platón y Aristóteles y la propuesta por Gentile está en que la primera supone al pensamiento como idéntico a sí mismo; pensamiento cuya única ley es la de identidad o no contradicción (2); en cambio, para la segunda, la ley básica es que

(1) Teoria etc., pág. 42.

(2) Sobre el principio de no contradicción. Cfr. Nazzari, ob. cit., pág. 35 y ss.

el pensamiento no es nunca idéntico a sí mismo. «Para nosotros» (que Platón y toda la filosofía antigua consideran como estando de por sí, presupuesto de nuestro pensamiento otros el verdadero pensamiento no es el “pensamiento que aspira a adecuarse a aquél); para nosotros el pensamiento pensado supone al “pensamiento pensante”; y la vida y la verdad de aquél está en el “acto” de éste. El cual, en su actuación, que es devenir o desarrollo, pone sí, como a su propio objeto, a lo idéntico, pero precisamente debido al proceso de su desarrollo, que no es identidad, o sea abstracta unidad, sino, como se ha dicho, unidad y multiplicidad conjuntamente, o sea identidad y diferencia» (ibid. 45). «Lo que es, es racional», dice Nazzari, y el “principio de razón” parece ser la ley que rige el pensamiento contemporáneo, superando al principio de identidad o no contradicción, al de contradicción y al mismo principio de “razón suficiente” de Leibnitz (1). Gentile no retrocede después de su formidable afirmación que parece contradijera abiertamente al principio de no contradicción. «El mundo pensado no puede ser sino como es pensado; pensado que es, es inmutable (en el pensamiento que lo piensa). Pero nosotros, cuando nos hemos asomado, en la edad moderna, al espíritu como actividad trascendental productiva del mundo objeto de la experiencia, nos hemos asomado a un nuevo mundo que no es objeto de experiencia, puesto que no es pensado sino como razón y principio de cuanto se piensa; y no puede ser gobernado él mismo por la ley que es propia del viejo mundo..., etc.» (ibid. 43).

Concebida así la filosofía, lógicamente podemos llegar a otra conclusión importantísima a que arriba Gentile. Hasta cuando se tuvo a la realidad como presupuesto del pensamiento, no fué posible concebir el “progreso”, la “historia”, ésta como la vida del espíritu humano, el espíritu mismo, la filosofía. Recién hoy podemos tener un “concepto dialéctico de la historia”. Generalmente el historiador confunde

(1) Cfr. Nazzari, ob. cit., págs. 52 y ss.

positivismo histórico con positivismo naturalista. El naturalista es positivista por definición, puesto que toma la naturaleza como algo que ya "es", una realidad de hecho independiente del espíritu que la estudia. «La historia, dice Gentile, si por la positividad de sus acontecimientos tiene una analogía con la naturaleza, su inteligibilidad consiste en la unidad de lo real a quien ella pertenece por una parte y la mentalidad del historiador por otra» (íbid., pág. 50). El problema tal vez más fundamental que resuelve Gentile, como ya lo hemos ligeramente anunciado al comienzo, es el de pensar dialécticamente la realidad como el mismo acto de pensar. Hemos visto como Spaventa, siguiendo a Hegel, no pudo dar dinamicidad a su "dato"; veamos como Gentile encara este problema planteado y dejado por Hegel, que ha sido, al decir de Gentile, una verdadera "crux philosophorum". Hegel, cuyo mérito considerable consiste en haber afirmado la dialéctica del "pensamiento" de lo real, llegó al resultado de que, para concebir dialécticamente a lo real, es necesario concebir a lo real como pensamiento y distinguió el intelecto que concibe las cosas de la "razón" que concibe el espíritu; el intelecto que se representa en abstracto analíticamente a las cosas, cada una en sí misma, cada una idéntica a sí misma y distinta de las otras; la razón que las entiende a todas en la unidad del Espíritu: cada cosa idéntica pero también distinta de sí misma y, por esto, idéntica, pero también distinta de todas las demás. Y observa Gentile: «Y bien: Hegel mismo, queriendo definir en los momentos de su ritmo la dialecticidad del pensamiento que entiende a sí como unidad de lo variado y a las cosas como variedad de lo uno; Hegel, digo, vuelto a representarse esta dialéctica como ley arquetipa del pensamiento en acto, y, por lo tanto, como su ideal presupuesto, no pudo dejar de fijarla también él en conceptos abstractos, y, por lo tanto, inmóviles, que son completamente huecos de toda dialecticidad; ni puede entenderse como puedan por sí mismos pasar el uno en el otro y unificarse en lo real y continuo movimiento lógico» (1). Ya hemos visto como Spaventa había

(1) Teoría, etc., pág. 54.

llegado al resultado de que, «el ser se niega en el no-ser, “pensando”», pero que no pudo superar el concepto del “devenido”. Gentile da un paso más y afirma que «el acto de pensar es eterno; nunca es, siempre deviene» (La Riforma, etc., pág. 44). «El ser — dice Gentile — que Hegel debería demostrar como idéntico al no-ser en el devenir, que es lo real, no es el ser que él define como lo absoluto indeterminado (¡lo absoluto indeterminado no puede ser sino lo abstracto indeterminado!), sino el ser del pensamiento que define y, en general, piensa: y es, como vió Cartesio, en cuanto piensa, o sea no siendo (porque si fuese, el pensamiento no sería lo que es, un acto), y por ésto poniéndose, deviniendo» (Teoría, etc., pág. 56). Salvadas así las dificultades que se presentaban en la dialéctica hegeliana, la realidad, según Gentile, en la filosofía contemporánea no es más que “realidad pensante” en contraposición a la realidad platónica o aristotélica que era pensado o pensable. «Sustraeos a la ordinaria e incipiente abstracción para quien la realidad es la que pensáis, mientras, si la pensáis, no puede ser sino en vuestro pensamiento; mirad firmemente a esta verdadera y concreta realidad que es el pensamiento en acto; y la dialecticidad de lo real os aparecerá evidente y cierta como cierta y evidente es a cada uno de nosotros el tener conciencia de lo que piensa: ser, por ejemplo, lo que ve» (íbid. 57).

Explicado, así, la unidad del espíritu y afirmado que la realidad no es más que el Espíritu; determinada la naturaleza del Espíritu como pensamiento eterno; excluída de su seno la forma práctica como momento esencial de su dialéctica, toda la realidad, el mundo, no es sino un eterno acto: acto puro fuera del cual no existe sino el concepto empírico de una empírica realidad, concepto que viene superado con el “concepto absoluto del acto puro”. Por todo lo que hemos expuesto, pues, si hablamos de formas del Espíritu, ya sabemos en qué sentido son momentos o aspectos de un acto único. De la misma manera como en Croce los cuatro momentos de su círculo espiritual, son cuatro y son al mismo tiempo uno, y un momento es uno y es al mismo tiem-

po cuatro: un poeta es, al mismo tiempo, filósofo, santo y hombre de acción y no se concibe un hombre de acción que no sea al mismo tiempo, y a su manera, hombre religioso, filósofo, etc.; así en Gentile, los momentos son distinguibles sólo lógicamente. Llama Gentile a las formas del Espíritu, "absolutas", y como el mundo o el acto o la realidad es pensamiento o espíritu, las formas absolutas del pensamiento serán las formas absolutas, las formas fundamentales del mundo. Estas formas son tres: arte, religión y filosofía; o sea: posición del sujeto, posición del objeto y posición de su síntesis.

CAPITULO II

Las formas absolutas del Espíritu

El Espíritu es la realidad, toda la realidad y en sus momentos tiene explicación todo lo cognoscible. Fuera de estos momentos o formas no es posible concebir existencia alguna; por ésto, son formas "absolutas": porque no admiten ninguna relatividad. Ya hemos visto que en la Filosofía de Gentile, rechazada la "practicidad" como momento esencial de la vida del Espíritu, no hay más que tres momentos o formas absolutas: la posición del sujeto, o sea el arte, en su acepción más genérica; la posición del objeto, o la Religión, entendida como el todo al que el sujeto se refiere y, por último, la síntesis de los dos momentos, o sea la Filosofía.

Antes de entrar a consignar la concepción de cada una de estas tres formas absolutas del Espíritu, nos parece conveniente insistir sobre la naturaleza de esa triada y sobre la naturaleza de su división. Ya hemos dicho, un poco más atrás, que estos momentos pueden distinguirse sólo lógicamente; es decir, que no se pueden encontrar "in re", uno a

uno, completamente separados; cuando hablamos de uno, nos referimos a éste explícitamente; pero implícitamente nos referimos a todos; la naturaleza verdadera de cada uno está en el conjunto, de donde cada uno de ellos es verdadero por los otros dos y cada uno de éstos por los otros; única realidad es el acto eterno del Espíritu y, por eso, sus momentos son trascendentales en el sentido kantiano, es decir, que trascienden al mismo acto eterno del pensamiento. Por consiguiente, las formas absolutas correspondientes a esos tres momentos absolutos, serán de la misma naturaleza que éstos; y la realización de cada una de dichas formas no puede obtenerse en cada una por separado sino en la unidad inmanente del espíritu. «El sujeto es sujeto del objeto, — dice Gentile —; y no hay sujeto vacío; el objeto es objeto del sujeto, y no hay objeto ciego; la síntesis es relación que no está sin los términos; es forma cuya materia consiste precisamente en el sujeto de un objeto y en el objeto de un sujeto» (1). Así es que no existe en realidad un sujeto como tal, ni un objeto como tal; cuando hablamos de un sujeto, lo hacemos teniendo en vista, o afirmando al mismo tiempo, un objeto; en realidad pensamos, al decir: sujeto, en el objeto, en el objeto de ese sujeto; pensamos, pues, en el sujeto de un objeto. Para el objeto, dígase lo mismo: no decimos: objeto sino en cuánto: objeto de un sujeto. De donde, en realidad, al pensar en el sujeto pensamos en el objeto, y al pensar en el objeto pensamos en el sujeto: dos conceptos, pues, que, debiendo ser el uno no como el otro, es idéntico a éste; de allí que, cada uno en sí mismo, es contradictorio: el sujeto que, al referirse a sí mismo, afirma el objeto y viceversa. Gentile, como en una ecuación, dice: «El uno y el otro son, pues, cada uno por sí, conceptos contradictorios; puesto que cada uno debería ser otro del otro; y es idéntico» (íbid.). ¿Cómo se resuelve su contradicción? En su unidad que es, precisamente, porque resuelve la contradicción de aquéllos, síntesis originaria de ambos. Y aquí sur-

(1) Le Forme, etc., pág. 233.

gen dos cuestiones fundamentales: puesto que la síntesis es originaria, ¿por qué hablamos del sujeto y del objeto como de dos momentos anteriores y en qué se funda esta posibilidad? Y segunda cuestión: ¿por qué ponemos antes el momento del sujeto y no el del objeto? Y explica Gentile: esta sucesión de que hablamos, primero los momentos y después la síntesis, es cuestión lógica no cronológica; en ésta los momentos se yuxtaponen y cada momento no es más que él mismo; en cambio, en la sucesión lógica cada momento es él mismo y todos los precedentes; sería, dice Gentile, la "intuscesión" del pensamiento: en esto consiste la dialéctica. «Ahora, si nosotros reconstruimos con el pensamiento la síntesis de la conciencia, encontramos que el concepto de la síntesis es la integración del concepto del objeto y del concepto del sujeto; cada uno de los cuales, aun teniendo necesidad de esta integración o "inveración", es siempre él mismo; en tal forma de hacer posible al pensamiento abstraer de esa integración requerida por la naturaleza de cada uno de ellos» (ibid., 235). De allí que, al mismo tiempo, el concepto del objeto viene a integrar el concepto del sujeto. Pero ¿puede decirse a la inversa: que el concepto del sujeto integra el concepto del objeto? «No, dice Gentile; porque el objeto es el mismo sujeto objetivado y el sujeto no es el objeto subjetivado.» Empíricamente parecería lo contrario: que debería ser el sujeto quien integrara al objeto; pero el punto de vista empírico, además de insostenible, «desconoce la originalidad de la síntesis y pierde, así, el hilo que solamente puede ayudarnos a salir del laberinto de la conciencia vulgar».

Y así: «corrigiendo e integrando poco a poco nuestra manera de entender el espíritu, nosotros, por lo tanto, moviendo desde el sujeto, pasamos por el objeto y nos detenemos en la síntesis de la conciencia. Esta corrección es integración progresiva del pensamiento; es, se advierta, el mismo proceso eterno necesario del pensamiento; el cual no puede ser sino proceso (lógico, siempre, no cronológico);

y, como tal, paso no de A a B sino de A a A', A", A''' y así sucesivamente: constante intensificación de verdad» (1).

Presentada la insistencia y solucionadas estas dificultades, volvamos a lo que habíamos enunciado: «a estos tres momentos absolutos del espíritu corresponden tres formas absolutas: arte, religión y filosofía». Desde ya podemos afirmar que las relaciones que separan y ligan estas tres formas son las mismas de las relaciones de los momentos y que "arte", "religión" y "filosofía" están entre sí en la misma relación en que están: "sujeto", "objeto", y "síntesis".

Esta tríada: A. R. F., netamente hegeliana, ha tenido, como se sabe, múltiples discusiones; quien niega valor teórico a esa fórmula y quien ve, en ella, uno de los brillantes puntos del sistema hegeliano. No obstante, la tendencia a superar la rigidez de esa tríada ha tomado incremento en los últimos años y, así, se ha intentado, por ejemplo, reemplazar a la Religión por el momento práctico, o en incluir la moralidad en las esferas del espíritu absoluto, etc.; y buen trabajo ha dado, además, la disposición de esos tres términos que ha llegado a presentar aspectos lo más distintos: A. R. F. o F. R. A. o R. A. F., etc., Célebre es, a este respecto, la actitud de Croce, quien, para defender la autonomía del Arte, tuvo que empeñar ruda lucha con Hegel, — y con los hegelianos — por la posición conocida de éste en que el arte "moría" en la filosofía (2). Precisamente, y no nos parece superflua la loa, el mérito de esta filosofía contemporánea está en su profundo criticismo y en el evidente adelanto que, en la solución de los problemas, presenta su sistema; así Gentile, aparentemente puro hegeliano, — que hasta conserva y presenta la concepción hegeliana como propia al afirmar como reino absoluto del espíritu a la tríada: Arte, Religión y Filosofía —, no obstante, con las enseñanzas de Croce, puede, aun conservando la posición he-

(1) Le Forme, etc., pág. 235.

(2) Sobre el particular, cfr. Croce, Estética, en la parte histórica; el libro sobre Hegel y, allí, espec. págs. 207 y ss.

geliana, resolver y salvar al Arte, dándole el valor que a Hegel fué desconocido, al reconocer, como valedero, su carácter de "liricidad"

Por lo pronto, Gentile parte de la misma base conceptual crociana: la distinción de estos momentos (tres en un sistema, cuatro en el otro) no es empírica sino trascendental. En la realidad ni encontramos un ser solamente filósofo, o sólo artista, etc.; ni esta distinción puede servirnos para distinguir un momento puramente religioso de otro puramente filosófico, etc.; la realidad es totalidad, es el Espíritu. «In re», dice Gentile, lo que hay es el espíritu artístico-religioso-filosófico, o (puesto que el filosófico es la unidad de los otros dos) el espíritu filosófico y nada más» (1). La distinción, pues, repetimos, es lógica, trascendental, dialéctica, y cuando nos referimos a un momento, hemos dicho, nos referimos a él sólo explícitamente: implícitamente nos referimos a todos; la realidad es el Espíritu, y el espíritu es filosofía: "acto puro" decía Croce; "Acto" dice Gentile. Y sigamos: para Croce el arte es lírica, la «forma amoral del conocimiento» (2); para Gentile «el arte es conciencia del sujeto: es, pues, lírica» (íbid.). «El sujeto, este centro de la conciencia misma, y luego del mundo, puntualiza en sí e individualiza al mundo, encerrándolo en el instante de su propio acto. El poeta, como todos saben, no nos dice qué cosa es el mundo, sino qué cosa es su mundo, o el mundo como él lo ve; y puesto que este mundo, que reverbera en su alma, es su alma, él no nos representa más que su alma. El no ve, pues, más que a sí mismo». Motivo, éste, profundamente romántico, cuyas raíces habría que buscarlas en Vico y que, con De Sanctis, entra a formar parte de la conciencia filosófica de hogaño. Y si de Croce puede decirse que es un discípulo de De Sanctis en su teoría del Arte, lo mismo puede decirse de Gentile, en este punto particular; y su

(1) La Forme, etc., pág. 236.

(2) Cfr. Nuestro trabajo. Cap. Estética; Cfr. Forme, etc., p. 236 y, en general "Pedagogía", vol. II, pág. -63 a 182.

voz, como la de Croce, es el eco, modernizado, de la cálida palabra del "profesor" (1). «Y cuando nosotros le hemos definido poeta, no podemos juzgar más este mundo que él nos representa tomado en sí mismo (respecto al contenido), pero lo juzgamos solamente en él, para ver si él, fuere el que fuese el mundo, lo ha representado o no perfectamente; es decir, si ha tenido o no la intención o la conciencia de ese mundo (respecto a la forma)» (2). Contenido del mundo artístico no es más que el sujeto, el mismo artista. El contenido, como tal, puede ser indiferente hasta que lo avive el soplo del artista; «la forma es eterna», ha dicho De Sanctis y en esta "forma", filosóficamente entendida, está todo el valor del Arte. El poeta intuye un mundo en el cual se explaya su individualidad y canta a sí mismo; el filósofo, también, en el calor de su pensamiento o en la emoción que produce la proximidad de la anhelada solución, intuye el sistema o el aspecto general de su trabajo; y el poeta, el filósofo y el religioso, todos "intuyen" su mundo; la diferencia está en que cada uno intuye un mundo distinto. Al filósofo le preguntaremos por su contenido; al artista le preguntaremos por su forma (que es, se entiende, impregnada de contenido). Gentile, participando, una vez más, de los resultados de Croce, dice: «La individualidad del Arte es el arte. La individualidad del Arte no es la individualidad de su contenido, sino de su forma; es el momento de la subjetividad que es, por sí mismo, individualidad» (ibid.). También para Gentile, como para Croce, el arte es el primer grado o momento del Espíritu y la filosofía, el "concepto puro", es el segundo grado con respecto al primero; segundo porque comprende en sí a la intuición, no ya que la intuición se conserve como tal en el concepto, — que esto sería caer en un error reconocido de la filosofía: afirmar que se está en el segundo grado cuando se está en el primero, el "estetismo" — sino en cuanto el concepto es

(1) A. De Sanctis, se le nombraba con ese epíteto.

(2) *Le Forme*, etc., pág. 237.

intuición elevada a concepto, pero sólo y absolutamente concepto, lógicamente concepto. Y así, determinada en esta forma su naturaleza, podemos decir que el concepto contiene en sí una intuición, y no podemos afirmar la inversa de que la intuición pudiera ser conceptual: no hay concepto que no haya surgido de una intuición, pero ésta no surge de ninguna otra actividad, a no ser su misma actividad, la inherente a su naturaleza intuitiva. Este motivo viquiano de la filosofía idealista, tan ampliamente desarrollado por Croce, obtiene en la filosofía gentiliana una confirmación similar: «Tanto es verdadero, que la verdad de la filosofía y del arte son conmensurables y la diferencia es sólo la producida “en dos momentos distintos de la sucesión lógica” en que se despliega la vida del espíritu, que el filósofo siente la belleza de la poesía y siente “también” la belleza de la filosofía; siente ésta “como el colmo de aquélla; la misma belleza sublimada”; y el poeta, en cambio, siente su belleza y no siente la otra, no siente el aroma espiritual donde se conservan también los productos superiores del espíritu» (1).

Hasta aquí estamos con Croce y desde aquí Gentile se separa netamente de aquél. En la filosofía de Croce todas las ciencias, naturales y matemáticas, iban consignadas como actividad del momento económico o, en general, práctico del espíritu. Pero, en Gentile, donde los grados no son más que tres, las ciencias tienen que asignarse, forzosamente, a uno de esos tres momentos; y ese momento, para Gentile, es el “Arte” (2). «En el arte entran todas las ciencias naturales (abstractas) y matemáticas, las cuales, como conocimientos de abstractos, no existentes, serían injustificables si no fuesen también ellas conocimientos de estados individuales del sujeto, o, sin más, del sujeto como mero sujeto. La matemática es la conciencia que tiene de sí mismo el matemático que halla en su interior los triángulos y

(1) *Ibid.*, 239.

(2) Cfr. al respecto en Croce “*Conversazioni critiche*”.

los cuadrados, como Ariosto encontraba «Le donne, i cavalier, l'arme, gli amori». No pidáis al matemático el por qué de sus datos; estos datos son para él una experiencia inmediata perfectamente análoga a la de la inspiración artística» (ibid.). Conocida es la polémica que, al respecto, se suscitó entre Gentile y Croce (c. l. c.), y, fácilmente, podemos notar las consecuencias importantísimas de este punto de vista. Con esta resolución de las ciencias naturales y abstractas en el arte se cierra, evidentemente, un camino que parece, a veces, inevitable, para caer en el dualismo, enemigo éste de quien Gentile, y, en general, el idealismo absoluto, quiere alejarse rotundamente. Es por esto que, contra las miras de Croce, insiste en su postulado y, agudamente, diríamos, resuelve una última y básica dificultad: ¿cómo,—puede preguntarse—se explica esa relación entre una creación poética y una construcción matemática? El arte, lo sabemos, para Gentile mismo es intuición de lo concreto y de lo particular; ¿y cómo puede parecerse, pongamos, a un cuadrado? Esta oposición es, para Gentile, aparente, esa oposición surge cuando a las ciencias abstractas y al arte “se atribuyen respectivamente objetos que son completamente imaginarios” (ibid. 240) (1). Así objeto de las ciencias abstractas no son las construcciones matemáticas en sí consideradas ni las especies naturales; y objeto del arte no son aquellos tales personajes poéticos, Aquiles, Francesca, etc.; no: para Gentile, el objeto verdadero, en el caso de las ciencias, es la “construcción o sea la actividad constructiva” del hombre de ciencia, condicionada, bien entendido, por la realidad del hombre de ciencia en el mundo; es decir, en cuanto el hombre de ciencia es un sujeto dado; y, en el caso del arte, la actividad (constructiva) del poeta: «en ambos casos, dice Gentile, el espíritu que intuye inmediatamente a sí mismo sin preocuparse

(1) Cfr. *Pedagogía*, Vol. II, pág. 200 y 201.

del sistema o sea del objeto, que no es ya solamente objeto» (ibid., 240) (1).

Si el arte es el sujeto, la religión es, para Gentile, lo opuesto: «la religión es posición de lo absoluto en su posición abstractamente objetiva que, como tal, es la negación del sujeto» (2). No importa que, como anteriormente se ha afirmado, es imposible concebir un objeto como puro objeto; precisamente en esta afirmación absoluta del objeto y en esta imposibilidad lógica de un objeto como puro objeto está el exacto significado de la religión, que nunca será forma pura por el hecho de afirmar algo imposible y, no obstante, algo que para el hombre es siempre objeto que busca realizar. ¿Y qué es este objeto afirmado como puro objeto? Es lo ignoto; pero ignoto que no debe confundirse, pongamos, con lo incognoscible a lo Spencer. «El ignoto afirmado, dice Gentile, es ignoto en alguna manera conocido: conocido como ignoto. Este ignoto no es, pues, en cuanto objeto, un objeto tan indeterminado que podría sólo después hacerse noto, determinándose. Y si ignoto equivale a indeterminado, esta indeterminación suya es su carácter de determinación. Ahora este objeto determinado, como todo objeto determinado, es objeto de un sujeto determinado. Así es que el sujeto que afirma lo ignoto, siendo el sujeto de este objeto (y no de otros objetos), y no afirmando a sí mismo, no afirma más que a este ignoto (afirma a sí mismo únicamente como ignoto). El cual ignoto, por lo tanto, no teniendo a su lado nada que lo limite, es, en la conciencia que lo afirme, absoluto o infinito» (3).

Este carácter de infinitud o de absoluto de la religión es idéntico al carácter del arte que, al afirmar una particularidad, era, por esto, también infinito, infinito por cuanto en esa universalidad el poeta infundía todo su ser. Pero la infinitud del poeta era infinita desde el punto de vista del

(1) Para mayor esclarecimiento, cfr. Teoria, etc., pág. 223 y ss.

(2) Teoria, etc., pág. 145.

(3) Le forme, etc., pág. 241.

arte; si del momento artístico pasáramos al momento lógico y desde el terreno de la filosofía contempláramos la criatura poética, entonces ésta nos aparecería limitada: limitada a la contingencia del filósofo que piensa sobre ella. Lo mismo debe afirmarse acerca de la infinitud afirmada por la religión. Para el hombre religioso, para el santo, ese ignoto, objeto de su fe, es todo y su persona se anula en esa infinitud; pero, cuando se sale de la fe, cuando se deja de ser puro objeto, entonces ese ignoto deja de ser infinito para el pensamiento que lo piensa. Por eso Gentile aclara que ese carácter absoluto que presenta el objeto del arte, como el objeto de la religión, es absoluto desde el punto de vista del arte o de la religión: «El Dios del poeta es su Genio, el Dios del santo es precisamente lo ignoto. Por una parte la intermediación de la luz; por la otra, la intermediación de las tinieblas y del misterio; por una parte la exaltación del sujeto; por la otra, su postración y anulación» (íbid., pág. 242).

Este absoluto que forma el objeto de la religión lo podríamos llamar: lo universal como opuesto a lo individual que constituye el arte. En Croce, hemos visto cuál era la dialéctica de este concepto de lo universal cuando afirma que la verdadera universalidad se obtiene cuando es, al mismo tiempo, concreta individualidad. En el caso de este concepto de lo absoluto, podríamos argumentar en la misma forma; un absoluto completamente fuera del sujeto, que fuera absolutamente desconocido, sería algo contradictorio e ilógico; es absoluto, pero en cuanto es al mismo tiempo inmanente en el individuo que crea a ese absoluto. Por esto, es inconcebible un completo aniquilamiento del santo, porque un santo aniquilado no sería más un santo. Y la antinomia es ésta: el Dios ignoto es siempre noto, en alguna forma debe entrar en nuestra conciencia; pero, para ser Dios, debe ser siempre un más allá de la conciencia. Lo universal es siempre individualización concreta; pero en el instante de originario y absoluto, y por esto invencible en el espíritu. Y esta característica es propia del Espíritu que es eterno: su naturaleza, la de ser eterno, está precisamente en ésto:

un infinito que se actúa a cada instante y eternamente. Lo mismo el sentimiento religioso que propone Gentile: «es originario y absoluto, y por esto invencible en el espíritu, precisamente porque el espíritu es esta vida de conciencia que comprende al objeto, y el objeto en cuanto objeto rompe nuestra subjetividad, abate la autoconciencia primitiva e impone una ley a la desenfrenada libertad del "Yo" empírico. "Initium sapientiæ timor Domini". Y puesto que podemos decir que siempre estamos al comienzo de la sabiduría, y nunca al final, ese "timor Domini" renace y es menester que renazca siempre. ¡Ay de nosotros si aferráramos una vez por todas a lo Absoluto y lo guardásemos para siempre en el bolsillo! Precisamente porque es acto eterno, el pensamiento conquista eternamente al objeto viéndolo siempre adelante, como algo a conquistar» (íbid., 242).

Característica primordial del arte era la liricidad; característica del momento religioso es el misticismo. En el momento intuitivo el conocimiento era, a su manera, integral en sí mismo, y la fantasía, la actividad espiritual del arte, era reconocida o afirmada como conocimiento. En el momento religioso es la actividad misma que afirma ese objeto, que se niega. Lo ignoto, lo absoluto se afirma como extrínseco al sujeto que la afirma y la realidad de la religión está, en efecto, en lo que se afirma como incognoscible y su afirmación es posible sólo por misticismo, sólo por esa completa entrega que el sujeto hace de sí mismo al objeto. «El objeto, dice Gentile, en su abstracta oposición al conocimiento, es lo real que de la realidad excluye precisamente al conocimiento: y que es, por esto, "eo ipso" incognoscible y no puede afirmarse sino místicamente, etc.» (1). De allí la irreductibilidad de la religión y la necesidad que el pensamiento tiene de superar, a cada instante, en la filosofía, al momento religioso.

Hemos visto, al hablar del Arte y refiriéndonos a la filosofía de Croce como cuando se había salido del momento

(1) Teoría, etc., pág. 229.

estético y se había pasado al segundo grado, o al lógico, y se afirmaba aún de estar en el primero, o, es decir, cuando una intuición se tomaba como concepto y al conocimiento estético, que tenía valor como intuición y no como concepto, se le tomaba como en función de un concepto y, por lo tanto, se afirmaba lo que sólo es posible afirmar con un concepto, con una intuición; entonces, decíamos, se caía en un error: en el "estetismo": en dar a la fantasía un valor de función lógica en lugar de intuitiva. En Croce también vimos cómo se presentaba otro error de la filosofía: el "filosofismo", consistente en permanecer, una vez afirmada una realidad, en un momento determinado y de allí no salir: se fija el momento obtenido y, forzosamente, se abstrae. Se abstrae o se toma como realidad inmediata; en el primer caso incurre el racionalismo filosófico, en el segundo el intuicionismo estético. En ambos casos se afirma como realidad inmediata algo que, para llegar a ser tal, ha debido surgir en el campo de la subjetividad, o momento intuitivo, o Arte, y ha debido obtener la consiguiente elaboración para ser elevado, ese algo, a concepto. Es en este sentido que la religión afirma como inmediata la realidad religiosa, el objeto, cuando debería ser considerada como "mediata", por la posición que recibe, forzosamente, del sujeto que pone ese objeto, aun cuando el sujeto se niegue a sí mismo en esa afirmación. Gentile, no obstante, hace una distinción entre la relación que hay entre el estetismo y el racionalismo filosófico y la que hay entre el misticismo y el racionalismo "religioso" y no con el filosófico: «El filósofo razona precisamente como el santo, sino que éste está en una situación espiritual en que no ve más que el objeto; y aquél en una situación espiritual distinta en que ve el objeto en la síntesis con el sujeto» (1). La negación de esta relación entre misticismo y filosofismo consiste en que el filosofismo, un error de la filosofía, puede tener movimiento y modificarse: entrar en la realidad espiritual y hallar en la filo-

(1) *Le forme*, etc., 243.

sofía su actuación debida; en cambio, el misticismo es irreductible para la filosofía contra la cual se levanta airado e inconciliable. «El misticismo respecto a la filosofía, es inmediatez: es un objeto dado, inmóvil e incapaz de todo movimiento, puesto que el movimiento supondría la actividad subjetiva que está, aquí, suprimida. Objeto inmóvil es como decir sujeto inmóvil: una cierta posición del sujeto, determinada por la conciencia de un objeto, la cual es lo que es y no puede cambiar. Vano es, por ésto, todo esfuerzo que la filosofía haga para modificar en el mismo místico la espiritualidad del místico. La superior verdad filosófica para el místico es necia y falsa. La religión es intolerante» (ibid., 243).

Gentile ha desarrollado ampliamente este concepto del carácter abstracto de la religión y, también, como momento aislado, del arte (1). «En la realidad espiritual no existe el puro hacer del sujeto ni el puro ser hecho del objeto: sino que existe el hacerse la unidad de los dos términos y la resolución de su dualidad. De donde, si el arte es un aspecto y la religión otro aspecto del espíritu y la ciencia se nos presenta desde uno u otro aspecto, estos dos aspectos son en realidad el único proceso del espíritu que, como acto, es arte que se hace religión, hacer que se hace hecho, pensar que se hace pensado, o sujeto que es sujeto en cuanto se hace objeto» (2). Y la plena realización de la conciencia espiritual la obtenemos en la "filosofía", la forma más concreta en la cual hallan su concreción el arte y la religión. La filosofía, como veremos en seguida, recibe, en esta concepción idealista, todo el profundo significado a que ha podido llegar la historia del pensamiento humano: la filosofía como concepto del Espíritu, que es desarrollo, "autóctisis", o unidad de autoconciencia y conciencia.

* «La filosofía es la conciencia de la síntesis de sujeto y

(1) Cfr. Teoría, etc., cap. XIV. Pedagogía etc. Vol. I, parte III, ap. 4; Il Modernismo, l. c.

(2) Pedagogía. Vol. I, pág. 259.

objeto que resuelve necesariamente la contradicción inherente en cada una de las posiciones contrarias, artística y religiosa» (1). Por el análisis hecho para cada una de esas posiciones, hemos establecido un carácter esencial de esta filosofía: cada momento, completo en sí mismo, para la vida del Espíritu, que no admite ninguna pasividad, nunca es completo; nunca es, siempre se hace; y se hace avanzando siempre para vivir la plena vida del Espíritu, la completa realidad que no es solamente Arte o Religión, respectivamente, sino que es la una y la otra al mismo tiempo, en cuanto ambas se resuelven en lo que hay de efectivamente real: el espíritu como totalidad. Y esa totalidad, esa comprensión en que el universo y nosotros somos "uno", está representada por la Filosofía. La Filosofía, por ésto, por ser la verdadera realidad, obtiene en el idealismo la designación del concepto adecuado de la verdadera realidad; el verdadero concepto, el concepto puro, o el concepto, o como, para Gentile, el acto puro, o el acto en que se realiza la vida del Espíritu, que es la vida de la realidad. Ahora bien: un concepto puro o un acto, repetimos, para ser una verdadera realidad conceptual, es menester que posea la mayor concreción y la mayor universalidad al mismo tiempo; que sea finito, pero en tal forma finito que su finitud se multiplique a lo infinito; que sea infinito, pero en tal forma que ese infinito pueda hallar, o ser, a cada instante, una manifestación de lo finito. Como vemos, es el básico concepto de la filosofía ideadista, que, al excluir toda trascendencia, busca dar su verdadero sentido a la inmanencia.

Ni lo individual ni lo universal, sino lo individual que es universal y lo universal que es individual; el concepto que no es ni el sujeto ni el mundo, sino el sujeto que no es sino mundo, y el mundo que no es sino como sujeto. Ni el "yo" ni el "no yo", por último, sino la síntesis de los dos, que es la filosofía, que es el verdadero concepto, o el concepto. Y, todavía, conquista definitiva del

(1) *Le forme assolute, etc.*, pág. 244.

idealismo contemporáneo es el haber dado a este concepto todo el profundo significado que aun no había obtenido: negar a este concepto todo carácter de trascendencia, todo carácter de abstracción, afirmando este concepto como una realidad que, también ella, nunca es definitiva: además de no ser por ella, sino por las otras posiciones, en el momento mismo en que ella es, se trasciende a ella misma; y su realidad está en que siempre se hace, entrando en el curso de la historia con la cual ella, la filosofía, hace todo uno: un solo proceso. Es este proceso, en síntesis, historia que es filosofía y filosofía que es historia, sin comienzo ni fin, eternamente factible, lo que representa a la realidad; y una efectiva paz tranquiliza nuestra conciencia cuando ve, en esta forma, que la filosofía, abandonando para siempre su carácter de abstractismo en que había permanecido, entra a formar parte de la vida, al proclamar ser ella misma la vida.

En esta síntesis, pues, o en esta conciencia, el momento artístico, que era verdad para el arte, y el momento religioso, que era verdad para la religión, no tienen más valor. «La verdad para esta conciencia — dice Gentile — está en un sujeto que es objeto y en un objeto que es sujeto. El sujeto que es objeto resuelve la individualidad del puro sujeto en la universalidad del puro objeto, la arbitrariedad en la ley, lo finito en lo infinito, lo relativo en lo absoluto. El objeto que es sujeto resuelve la propia oposición con el sujeto, determinándose, subjetivamente, entrando en la libre actividad del sujeto. La conciencia de esta síntesis sin esencia es conciencia de la necesaria y progresiva objetivación del sujeto como de la necesaria y progresiva subjetivación del objeto. Es conciencia de la unidad del ser (objeto) y del pensamiento (sujeto). Y puesto que esta unidad es precisamente el espíritu, esta conciencia, que es la filosofía, es la conciencia del espíritu» (1).

(1) *Le Forme*, etc., pág. 244.

Caracteres esenciales de esta conciencia del espíritu son dos: la infinitud y la libertad. Hemos aclarado como el momento del arte, o el momento religioso, considerados en sí mismos, son infinitos. Pero el sujeto, que es el objeto del arte, es finito cuando se pone frente al objeto, o momento religioso; se hace infinito cuando se unifica con el momento religioso. En otros términos: el momento del arte, o posición del sujeto, si infinito en el momento de la creación artística a fin de que no se vuelva rígido y constituya una abstracción, es necesario que entre en la corriente de toda la realidad, y entonces, frente al universo, objeto que eternamente se levanta frente al artista, esa creación artística es finita: es decir, que la libertad del sujeto halla un límite; y sólo cuando se afirma él mismo como límite, cuando el momento artístico se unifica con el momento religioso, recién entonces se obtiene la verdadera infinitud. El momento religioso también es infinito en sí mismo, pero, comparado con el momento artístico que era exaltación o celebración de la propia personalidad, resulta finito y no libre, puesto que su esencia está, precisamente, en la renuncia de su libertad. "Fiat voluntas tua!" es la única expresión de la libertad del momento religioso. Y agrega Gentile: «Ahora mi voluntad no es voluntad, si no es voluntad de Dios; y la voluntad de Dios no es tampoco voluntad para mí, si no es mía. Así es que la verdadera libertad debe ser infinita y la verdadera infinitud debe ser libre, o mía» (ibid.). Pero ni el sujeto en sí, ni el objeto en sí mismo responden a esa cualidad. Atributo del objeto, en cuanto es, es la infinitud. Él es todo y todo objeto limitado por otro no es considerado sino como un elemento del objeto. «El objeto que se acaba con la afirmación no es más limitado; luego es absoluta necesidad». Atributo del sujeto, en cambio, es la libertad: crea a sí mismo, y se crea y se vuelve a crear eternamente. Pero, así, ni esa infinitud es verdaderamente infinita, ni esa libertad verdaderamente libre; aquélla porque excluye de sí la libertad, ésta porque excluye la infinitud: «Porque, dice Gentile, la infinitud del

mero objeto que es, y no se hace, es finita en su misma determinación que presupone un principio extrínseco de determinación; y por otra parte la libertad de lo finito es libertad condicionada y limitada por otros finitos y por el mismo infinito, impuesto por la religión como intrínseca» (ibid.) (1).

Así determinada esta tercera forma absoluta del espíritu, no es fácil ver la importancia de la conclusión a que podemos arribar: La verdadera realidad del espíritu es la síntesis originaria de estos dos momentos y realiza la racionalidad esencial de la conciencia; racionalidad que responde al básico postulado idealista de la unidad-distinción: unidad de particular y de universal, de sujeto y objeto, o sea la individualidad de lo universal, «que es, en efecto, la meta y la paz del alma, que tiene, en sí misma, la verdad, habiendo adecuado en el ritmo de la conciencia al sujeto y al objeto: libre de la pesadilla religiosa no menos que de la inconsciente y arrogante arbitrariedad del artista» (ibid., pág. 246).

Es así como Gentile cifra toda la realidad en la filosofía y como la paz de la conciencia, esa aspiración suprema y única del espíritu tantas veces pedida, en la historia, a la religión, sea también cifrada en la filosofía. Gentile, para dar una clara expresión a su concepto de filosofía, en sus relaciones con la religión, afirma que la diferencia existente entre religión y filosofía, en general, es la misma que existe entre el catolicismo y la filosofía contemporánea, que él llama "filosofía de la inmanencia", y esa diferencia radica «no en que el catolicismo no sea filosofía, o la filosofía de la inmanencia no sea una religión, sino en que el asunto, el principio mismo del catolicismo, tiene la inmediación del objeto, que es la negación del sujeto, mientras la filosofía de la inmanencia parte del principio opuesto de la identidad del sujeto y objeto, de la afirmación del sujeto en el objeto» (ibid., pág. 247). No obstante, esto no quiere decir que la

(1) Cfr. Spaventa. *Principii di Etica*, pág. 57 y ss.

filosofía de la inmanencia no vaya resolviendo, a cada momento, contradicciones que surgen del punto de vista religioso, así como las que surgen del punto de vista artístico. Los resuelve y los resolverá siempre, puesto que aquellas contradicciones son, precisamente, la fuente inagotable del espíritu, de donde surge la filosofía; anhelar la completa desaparición de esas contradicciones o problemas, sería, lo hemos repetido tantas veces, anhelar la muerte del mismo pensamiento. El espíritu se nutre, empero, siempre de verdad, siempre de filosofía, y de esa lucha constante entre los elementos artísticos y los elementos religiosos, el espíritu alumbró con llama inmortal. Una vez más con Croce, Gentile ve en ese drama eterno el verdadero significado de la filosofía que halla descanso en las soluciones que se resuelven; como para Croce todo error es un pasado que no vive en el espíritu que es acto, el error teórico (del cual aquí hablamos) no tiene cabida en el reino absoluto del espíritu. «Que si el ser es acto, dice Gentile, todo error no es “acto” sino “hecho”, un pasado; no el espíritu mismo sino la naturaleza incinerada nuevamente en la llama espiritual libertadora» (ibid. 248). He ahí como se levanta sublime la concepción de la vida en esta filosofía. Decía Spaventa: «Dolor y mal no se introducen en el espíritu desde afuera por obra, como cree la fantasía, de hostiles o malvadas fuerzas sobrenaturales, sino que tienen origen y asiento en el espíritu, y son absolutamente íntimas y espirituales. De allí la posibilidad de superarlos; y, por consiguiente, la alegría y el bien» (1). Y esta humana concepción es la de la filosofía de la inmanencia, y era la de Croce y es la de Gentile: «La paz, pues, del espíritu es paz de fuertes, paz de voluntad virilmente activa que en el perpetuo hacer halla su alegría. Es paz hecha de alegría y de dolor, puesto que alegría y dolor son siempre palpitaciones espirituales, experiencias, actos siempre de conciencia, de verdad. Y ninguna alegría conseguida sin esfuerzo iguala a la dulce amargura del poeta que

(1) Spaventa. ob. cit., pág. 61.

intuye toda la aflicción propia y de su mundo o a la del filósofo que ve su necesidad en el sistema del todo» (ibid.). Por eso la filosofía nada rechaza; todo se concentra en su acto; y menos puede rechazar al momento del arte y al momento de la religión. En modernísima y superior concepción de la filosofía, para Gentile el arte no muere en la filosofía ni ésta es una enemiga de la religión; ambos momentos, superados por la filosofía, viven en la filosofía, la cual «no puede ser ella misma sin caldearse en los entusiasmos de la vida íntima de la verdad y sin sujetarse humildemente a su divina ley, sancionada libremente por la razón» (pág. 248).

CAPÍTULO III

La antinomía de la historia

Determinados en la forma consignada los tres momentos o formas absolutas del espíritu y resumidos, diríamos, en una sola forma: la filosofía, ésta vendría a ser, para el sistema de Gentile, equivalente a espíritu, el espíritu mismo. Y el espíritu, desde luego, es la realidad, la única realidad de que podemos hablar y, por esto mismo, asequible a todo ser. Otro mérito, precisamente, de este idealismo es el de haber dejado de ser σοφία, en el sentido pitagórico de divinidad y ser realmente φιλοσοφία, en el sentido de que, al ser divina, es esencialmente humana. Por esto, la filosofía de la inmanencia, al resolver toda la realidad en la filosofía, no puede estacionarse en ese concepto; superando a la misma posición hegeliana, se da movimiento a esa misma eterna "idea" y al dar ese paso más se implanta una conquista definitiva: la filosofía es historia y la historia es filosofía. Y esta conquista se debe a la conciencia filosófica contemporánea, encarnada, en este caso, en Giovanni Gentile. Conocida es su definitiva posición: desde hace cerca de treinta

años, al comentar la filosofía de Marx, hasta sus polémicas del año pasado en "Guerra e fede" o en "Discorsi ai maestri di Trieste", el afán dominante de su pensamiento es el de insistir en el concepto de una verdadera inmanencia, en no dejar escapar un instante de realidad espiritual que no surja de la historia o que sea historia, para que, así, pueda mantenerse la unidad del espíritu y de lo real, que en cualquiera otra forma sufriría escisión. Ni a Croce, el amigo íntimo en quien siempre se ha podido ver al campeón más destacado del idealismo, Gentile da tregua, o un momento de reposo, sobre esta concepción de la historia hasta que pueda convencerle, después de tres lustros, de la verdad de su tesis, y aún hoy, después que Croce publicara su "Teoria o Storia della Storiografia" (1917), Gentile ha de insistir sobre algún concepto que le parece "se le haya escapado" a su amigo B. Croce.

Pues bien: espíritu crítico profundísimo, es él el primero que se debate con ese problema del "círculo de la filosofía" y a quien se presenta, en todo el rigor de sus términos, el problema de cómo puede haber esa absoluta identidad entre historia y filosofía. La conclusión a que ha arribado Gentile la conocemos: «El espíritu es acto eterno»; y también, después de demostrar el problema de lo "uno" y lo "muchos", que «el espíritu es desarrollo»; y surge el problema: si el espíritu es desarrollo dialéctico "es historia"; si el espíritu es acto eterno "no es historia". «Es la antinomía, dice Gentile, en que se tropieza a cada momento en el estudio y en la comprensión del hombre que siempre nos presenta dos caras, y cada una nos aparece como negación de la otra: desde que no podemos entender al hombre fuera de su historia en la cual él realiza su ciencia; pero en la historia él no nos puede mostrar nada de sí mismo que tenga aquel valor espiritual, por el cual su esencia viene aún concebida como que se realiza en la historia» (1).

(1) Teoria, etc., pág. 203.

¿Por qué decimos que el hombre es "historia" y no hecho natural o naturaleza? Porque el hombre, como esencia, es devenir y la naturaleza "es", es hecho; el hombre es libertad, la naturaleza es necesidad; y porque es libre, el espíritu deviene, realiza su fin, crea la belleza, conoce la verdad y puede llegar a la adoración de un Dios en la inmortalidad e infinitud de su propia actuación. "El hombre que es hombre para nosotros, agrega Gentile, es aquél que conoce la verdad y a quien podemos, por esto, comunicar nuestra verdad, (que no comunicamos a un asno y que, si se equivoca, creemos que se puede corregir en cuanto sabe corregirse, o sea que conoce la verdad, no toda realizada en un instante, (que no sería propiamente un realizarse sino un ser ya realizada, "ser") sino que se realiza». (íbid.).

Todo lo pasado: los libros y todo lo que nos queda de pasadas civilizaciones, las tradiciones morales y religiosas, las instituciones que rigen nuestra vida civil, etc., son todos hechos que, no perteneciendo a nuestra época, nos vinculan con ellos espiritualmente y la realidad de ellos nos es inteligible en cuanto es realidad espiritual, libre; pero, al mismo tiempo, nuestra conciencia histórica se llena de nombres de pueblos y de hombres que han creado, con sus energías espirituales, el estado presente de nuestro ánimo. Gentile presenta como ejemplo al Orlando Furioso; en la historia encontramos el origen de este poema: Ariosto fué su autor y su espíritu lo encontramos en el mismo poema. Pues bien: Ariosto fué un hombre «a quien no se puede dar un lugar en el mundo, si este mundo no se piensa en la forma del tiempo y en la forma del espacio»; es decir, si no se le piensa en la serie de los años en que Ariosto vivió, los comprendidos entre 1474 y 1533; y que vivió en la Tierra, en Europa, en Italia, en un determinado lugar de una provincia italiana. Y todavía, el Ariosto que escribió el "Orlando" no fué el que vivió esos cincuenta años sino, más bien, el que vivió esos cuatro o cinco años en que se escribió el poema; y aun, así como el Ariosto que escribió el poema no fué su padre, así también el Ariosto de esos po-

cos años no es el mismo que el de los años anteriores. Pero esos años anteriores, la vida que vivió el poeta, sus lecturas, sus ensayos, su cultura, etc., etc., son todos antecedentes necesarios que hacen inteligible al poeta y a su poesía. «Así que — agrega Gentile, — conociendo a Ariosto, nosotros conocemos a dos hombres: uno, que es espíritu, el incondicionado, condición de todo condicionado, acto que pone el tiempo y todas las cosas temporales; el otro, que es él mismo una realidad condicionada por sus antecedentes. Un hombre eterno y un hombre histórico. Uno, objeto de la crítica estética que en el Ariosto ve la belleza eterna de su arte; el otro, objeto de la crítica histórica que en Ariosto ve el hecho, condicionado en el tiempo y en el espacio, e inteligible, como cualquier otro hecho, en relación a sus condiciones» (1). Si en lugar de un poeta fuese un filósofo, también podríamos obtener dos consideraciones distintas: una, la personalidad del filósofo como la recabamos de la lectura de sus obras y en cuanto su espíritu vive con el nuestro y nosotros hacemos como nuestro su pensamiento o su espíritu; la otra, por la cual obtenemos su posición en el tiempo, determinada por los antecedentes históricos de su cultura y de su especulación.

Y vemos cómo la dificultad se va pronunciando: ¿cómo puede concebirse un acto eterno que sea historia y una historia que sea eterna? Podríamos, para entendernos mejor, detener nuestra atención un instante sobre lo que debe entenderse por “condición y condicionado” y, para un caso particular, cómo entendemos, al hablar de la voluntad, que es libre y condicionada al mismo tiempo. Este motivo, profundamente idealista, lo hemos visto ampliamente desarrollado en Croce, y por él sabemos como una verdadera libertad es la que surge de antecedentes necesarios que Croce llamaba “situación de hecho”: no que la libertad sea un resultado de esos antecedentes y pueda decirse: tal situación, tal volición; sino que para que una volición no sea una abstracción es necesario que surja de la “situación de hecho”, es decir, que había que tener en cuen-

ta ese concepto tan profundo, y tantas veces repetido, de la individualidad-universalidad, o unidad-distinción, o libertad-limitada, o condición-condicionada, etc., en que se afirma la verdadera realidad, que es, para cada caso, un individuo que responde a la universalidad; el universo que se concreta en ese individuo, que es uno, pero al mismo tiempo distinto, etc., y que, en el caso presente, es eterno porque es el espíritu que reina universalmente y es histórico porque toma forma en una individualidad determinada. Así, en el caso de "Orlando", es eterno porque, sin necesidad de relacionarlo a sus antecedentes, es en sí mismo todo un proceso y es "histórico" porque en ciertas condiciones y no en otras ha surgido el poema. Veamos más de cerca el pensamiento de Gentile al respecto. ¿Cómo se resuelve la antinomía? «Ella se resuelve — dice — como todas las otras llevando la realidad espiritual, el valor y la historia del pensamiento abstracto al concreto. La realidad espiritual actualmente conocida no es cosa distinta del sujeto que la conoce. El solo Ariosto que conocemos, autor del "Furioso", no es otra cosa que el mismo poema; el cual, a su vez, es conocido si ha sido leído, entendido, gustado; y será, naturalmente, según nuestra preparación, o sea en razón de nuestra concreta individualidad. Y tanta es, pues, la realidad del Ariosto que yo afirmo, y a la cual sólo puedo referirme, cuánta es la que yo realizo» (1). Ahora, para ello, debo leer el poema; y para leerlo conocer el idioma en que fué escrito y el idioma en la situación determinada para un escritor. «¿Y puede conocerse—agrega Gentile—el idioma de cualquier escrito, o el propio, si no se considera cuál es individualmente real en el proceso de una historia espiritual que no pertenece más al individuo empíricamente determinado, sino que se ahonda en el mundo espiritual en que sirvió al espíritu del autor?» (Ibid. 208). Leer al Ariosto, pues, significa leer lo que Ariosto ha leído y rehacer en nosotros la vida que vivió: lo que no significa hacer una preparación del poema, sino

(1) Ibid. 207.

el proceso del poema, el poema mismo, puesto que la realidad es proceso y, como decíamos, cuando hablamos de la condicionabilidad del poema por sus antecedentes, lo hacemos en el sentido de que el poema, al multiplicarse (no fraccionarse como supone la condicionabilidad), es siempre uno; por abstracción se puede hablar de un Ariosto antecedente de otro Ariosto, pero en concreto no se puede referir sino a Ariosto, que es pasado y presente, presente y pasado. En tesis general podríamos afirmar con Gentile: «Empíricamente puedo distinguir mi presente de mi pasado, o poner en éste la condición de aquél; pero, al hacer así, hago abstracción de mi yo verdadero para quien están "copresentes" el pasado y el presente en la dualidad mediante la cual se hace inteligible la relación de condición y condicionado; de donde el verdadero "Yo", inmanente de estos dos "Yo" temporalmente distintos, es la raíz de ésta como de cualquiera otra condicionalidad» (1). De esta afirmación surge la posición gentiliana respecto a la historia. «Hay dos maneras de concebir a la Historia: una es la de los relativistas, historicistas y escépticos que no ven más que el hecho histórico en su multiplicidad; y ésta nos da la historia en que el espíritu no puede caer sin degradarse y naturalizarse; y la otra manera es la nuestra, hecha posible por el concepto de la especialización de lo Uno, que pone el hecho como acto, y luego, por lo tanto, poniéndose en el tiempo, no deja nada efectivamente detrás de sí. La historia del historicista es la historia "hipostatizada" y privada de su dialéctica; porque la dialéctica consiste precisamente en la actualidad de la multiplicidad como unidad; y solamente como unidad que se trasciende trascendiendo a la actualidad» (Ibid.). Todavía Gentile insiste en el concepto de "proceso" para aclarar que cuando hablamos de "grados", nunca puede pensarse en un grado que se deja para alcanzar a uno ulterior; porque un "momento" a quien el espíritu abandonara caería fuera del espíritu, sería una abstracción.

(1) Ibid., 209.

Y, a la "historia ideal y eterna" de Vico, Gentile agrega un paso más: "ideal y eterna «en el tiempo»"; de aquí la verdad del círculo de la filosofía y de la historia de la filosofía a que ya nos hemos referido al comienzo de este capítulo.

CAPITULO IV

Conclusión

La posición filosófica de Gentile es, realmente, absoluta, y podríamos afirmar, con acierto, que toda ulterior elaboración del pensamiento—por lo demás necesaria y forzosa—deberá arrancar de esos postulados y que, sobre esa "historicidad" del pensamiento afirmada por Gentile, se edificará en el porvenir.

"La filosofía y su historia son todo uno como proceso del espíritu", ha dicho Gentile; para el filósofo, o para quien quiera filosofar, la historia, en su amplio significado ya determinado, es la norma de su pensamiento y en alguna forma sus problemas responden a la sucesión lógica de los demás problemas—que en realidad no expone sino como propios—y ese criterio deberá responder a un sistema, deberá ser una filosofía. Y un tratado sistemático de la filosofía sólo empíricamente puede distinguirse de un tratado de historia; especulativamente no son sino el mismo proceso en grados diversos, diversos como son todos los momentos de la unidad espiritual (1). Esa diversidad que implica, repetimos, la unidad, es la que nos explica cómo puede haber tratados especiales: estética, ética, lógica, etc.; todas filosofías que, cada una en sí misma, no es toda la filosofía y, no obstante, no hay una afirmación de cada una de ellas que no sea toda la filosofía: concepto a nosotros conocido desde que sabemos que toda concreción particular, para ser verdadera, debe responder a una universalidad. Y éste es el ca-

(1) Cfr. Gentile. Teoría, etc., págs. 213 y pass.

rácter "sistemático" de esta filosofía para quien, en un ensayo, puede haber un sistema que abarque toda la realidad universal, y ese sistema puede faltar en toda una enciclopedia. De allí la eternidad de la filosofía cuyos problemas no pueden ser excluidos o superados sino filosofando: un nuevo pensamiento que surge del anterior y siempre, así, el "acto" eterno del espíritu.

«Un absoluto idealismo—dice Gentile—no puede concebir a la idea sino como pensamiento en acto, y casi conciencia de la idea, si a la idea se quiere seguir dando aquel significado objetivo de término del pensamiento o de la intuición, que ella tuvo originariamente en Platón y que conserva todavía en el pensamiento común y en los mismos presupuestos de la sabiduría científica» (1). Su idealismo es absoluto y no puede ser en otra forma: el idealismo trascendente como el de Platón, que deja fuera de sí a la materia y, por consiguiente, el devenir de la naturaleza; el idealismo inmaterial como el de Berkeley, para quien todo, menos Dios, es idea, y ésta la única realidad en que la percepción es el ser; el idealismo crítico o trascendental, como el kantiano, para quien la idea es mera actividad unificadora de un múltiple que proviene de otra fuente y, por consiguiente, la idea supone un opuesto a ella, incognoscible, o sea negación de la misma idea, etc., etc.; todas estas formas del idealismo son, para Gentile, "idealismo incoherente" o "idealismo a medias". «Una concepción idealista tiende a concebir al mismo absoluto, al todo, como idea; y es por esto intrínsecamente idealismo absoluto. Pero absoluto no puede ser si la idea no coincide con el mismo acto de conocerla; porque—es ésta la más profunda raíz de la dificultad en que se debate el platonismo—si la idea no fuese el mismo acto por el cual la idea se conoce, la idea dejaría fuera de sí alguna cosa distinta de sí misma y el idealismo, por lo tanto, no sería más absoluto.» (Ibid., 260 y pass.)

Este idealismo que consigue asignar a la filosofía el papel

(1) Teoría, etc., pág. 259.

que le había augurado Fichte: "doctrina del saber"; que, invirtiendo el problema hegeliano, deduce el logos y la naturaleza del pensamiento y no éste deducido de la naturaleza, como quería Hegel, llega a la suprema concepción en que el mundo viene concebido como acto espiritual o acto del pensamiento, "unificando la infinita variedad natural y humana en una absoluta unidad en que lo humano es divino y lo divino humano". Rechazando toda alusión de misticismo, por cuanto "el idealismo resuelve todas las distinciones, pero no las borra como hace el misticismo, y afirma lo finito no menos resueltamente que a lo infinito, la diferencia no menos que la identidad"; y afirmando que este idealismo tiene el valer y no el defecto del misticismo: «ha encontrado a Dios y a él se dirige; pero no tiene necesidad de rechazar ninguna de las cosas finitas; que, al contrario, volvería a perder a Dios sin ellas; sólo que las traduce del lenguaje del empirismo al filosófico para el cual la cosa finita es siempre la realidad de Dios»; proclama como única y absoluta realidad al acto de pensar, al pensamiento: «Yo no soy nunca yo sin ser todo en lo que pienso; y lo que pienso es siempre uno en cuanto estoy yo en ello. La mera multiplicidad pertenece siempre al contenido de la conciencia abstractamente considerado, y en realidad siempre se resuelve en la unidad del Yo. La verdadera historia no es la que se despliega en el tiempo, sino la que se recoge en el acto eterno del pensamiento en que, efectivamente, se realiza» (1).

...Con inefable armonía y como al unísono con el filósofo italiano Josiah Royce, otra voz sonora del mundo, exclamaba: «No hay pensamiento, por pequeño y efímero, que pasa por la mente de un niño o que turbe con el más ligero dejo de preocupación el semblante de una doncella, el cual no contenga y no comprenda alguna manifestación de este divino Logos»... (2).

Jacinto J. Cuccaro.

(1) Cfr. Teoría, etc. Caps. XVII y XVIII pass.

(2) El espíritu de la filosofía moderna, p. II, pág. 90.

BIBLIOGRAFIA

- GENTILE G.:** **La Riforma della dialettica hegeliana.** Messina. Principato—1913.
- ” ” **Stldi vichiani.** Messina—Principato—1915.
- ” ” **Le origine della filosofia contemporánea in Italia.**
- ” ” **Teoria generale dello Spirito como atto puro.** Pisa—Spoerri—1918.
- ” ” **Il modernismo e i rapporti tra Religione e Filosofia.** Bari—Laterza—1909.
- ” ” **Sommario de Pedagogia como scienza filosofica.** 2 vol. Bari—Laterza—1914.
- ” ” **La Filosofia de Marx.** Pisa—Spoerri—1899.
- ” ” **La riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste.** Bari—Laterza—1920.
- ” ” **Guerra e fede.** Nápoles—Ricciardi.
- ” ” **Il problema scolastico del dopoguerra.**
- ” ” **Il carattere storico della Filosofia italiana.** Bari—Laterza—1918.
- ” ” **La rinascita dell'idealismo.** Napoli — Tessitore e figlio—1903.
- CROCE B.:** **Filosofia della pratica. Economica et etica.** Bari—Laterza—1915.
- ” ” **Saggio sullo Hegel.** Bari—Laterza—1913.
- ” ” **Conversazioni critica.** 2 vol. Bari — Laterza 1918.
- KANT M.:** **Pensiero ed esperienza — a cura di G. de Rugiero.** Bari—Laterza—1913.
- HEGEL G.:** **Logique.** Traduite par A. Vera. 2 t. París—Germer—1874.
- SPAVENTA B.:** **Logica e Metafisica.** Bari—Laterza—1911.
- ” ” **Principii di etica.** Nápoles—Pierro—1904.
- DE RUGGIERO G.:** **La filosofia contemporánea.** Bari—Laterza—1912.
- OMODEO A.:** **L'esperienza etica dell'evangelio.** Bari — Laterza—1921.
- NAZZARI R.:** **Principii di gnoseologia (teoria della cognizione).** Milán—Paravia—1920.
- ROYCE J.:** **Lo spirito della Filosofia moderna.** Bari—Laterza—1910.
- “LA CRITICA”:** **Rivista di letteratura, storia e filosofia,** dirigida por B. Croce—1920.
- CUCCARO J. J.:** **La filosofia de B. Croce.** (Tesis para la Facultad de Filosofia y Letras)—1921.

UN DOCTORAT EN SORBONNE:

M. Chassaigne et le Chevalier de la Barre

Je voudrais montrer, par cet exemple, ce que c'est qu'une soutenance de doctorat en Sorbonne, à la Faculté des Lettres. Professeur d'histoire, il est naturel que je prenne pour exemple une thèse d'histoire, et je choisis une des plus récentes, une des plus intéressantes pour le grand public, celle de M. Marc Chassaigne, sur le procès du chevalier de la Barre. Mais, avant d'en parler, il est bon de dire comment les choses se passent au préalable, c'est-à-dire comment le candidat au doctorat doit s'y prendre pour être admis à la soutenance.

* * *

Il faut que ce candidat soit licencié ès-lettres : baccalauréat, licence, doctorat, ce sont les trois grades universitaires.

L'usage est qu'il s'adresse d'abord au professeur compétent dans la spécialité qui l'intéresse, et qu'il le consulte sur le choix du sujet, non pour recevoir ce sujet de lui, mais pour le lui proposer. Initiative et liberté, voilà, pour ce choix, notre devise. Le rôle du professeur, c'est de détourner le candidat des sujets trop connus, déjà traités, ou ingrats, ou au dessus de ses forces. Il s'agit de faire du neuf, et d'une façon utile, de combler une des nombreuses lacunes de l'histoire à l'aide de documents originaux et jusqu'ici inutilisés ou mal utilisés. Il faut, avant tout, que le livre projeté serve à quelque chose, fasse faire un progrès aux études historiques.

Il y a deux thèses. La principale est un livre, souvent très gros (trop gros). L'autre, la thèse secondaire, que naguère il fallait écrire en latin, est le plus souvent, en histoire, une édi-

tion d'un texte inédit ou rare, peu étendu et utile, avec appareil critique. L'usage de ces éditions en forme de "petite thèse" est récent; il en est sorti une collection déjà importante et précieuse.

La collection des thèses principales en histoire fait encore plus d'honneur à la France, qui est la seule nation où l'activité universitaire ait produit tant de travaux imprimés et si instructifs. En matière d'histoire moderne et contemporaine, ce sont les thèses de la Sorbonne qui ont, pour ainsi dire, fondé une école historique nouvelle.

Lorsque le candidat s'est mis d'accord avec un professeur pour le sujet de thèse principale, et avec un autre professeur pour le sujet de thèse secondaire, il fait inscrire ces deux sujets au secrétariat de la Faculté des lettres. On évite ainsi que deux candidats travaillent sur le même sujet.

Généralement, le candidat n'attend pas d'avoir fini son travail pour revoir le professeur auquel il s'est adressé pour le choix du sujet, d'autant plus qu'en fait c'est toujours ce professeur que le doyen désigne pour examiner la thèse. Professeur et candidat causent, mais sans que le professeur cherche à devenir un guide ou demande aucune docilité. Il indique des sources, quand il le peut, ou il déconseille au candidat des recherches sur des points secondaires qui lui prendraient trop de temps, ou il discute avec lui le plan à adopter. Ce ne sont que quelques conversations. Le candidat est le plus souvent un ancien étudiant à la Sorbonne, formé à la méthode, et qui n'a plus besoin de conseils élémentaires.

Comme cette méthode est difficile à appliquer, et qu'il s'agit de faire une œuvre originale, la préparation de la thèse dure longtemps. Je n'en ai point vu qui ait été préparée en moins de trois ans. Il a fallu souvent de cinq à dix ans. Les candidats ne sont donc plus, quand ils aboutissent, très jeunes. J'en ai peu rencontré qui aient moins de trente ans. Beaucoup sont âgés de trente-cinq à quarante-cinq ans. Ce sont presque tous, quand ils passent l'examen, des hommes mûrs, parfois connus déjà par d'autres travaux ou par leur enseignement.

La thèse finie, le candidat la remet en manuscrit au doyen, qui la transmet au professeur compétent. Celui-ci l'examine en

vue d'un rapport, où il conclut, soit au refus pur et simple, soit à l'acceptation pure et simple, soit à l'acceptation sous réserve de corrections qu'il indique, et au sujet desquelles il s'entend ensuite de vive voix avec le candidat. Souvent un examen officieux de la thèse a préparé l'examen officiel, et tel rapport favorable a été précédé de corrections ou de remaniements faits par le candidat d'accord avec le professeur.

L'acceptation, pour l'une et l'autre thèse, s'appelle permis d'imprimer. Le recteur le donne, sur le visa du doyen, et quand le candidat a ses deux permis, il imprime ses deux thèses, énorme dépense en ce moment : je viens de recevoir la visite d'un candidat à qui ses thèses ont coûté, pour l'impression, 18.000 francs ! Mais je ne veux pas parler en ce moment des graves conséquences que va entraîner, pour nos doctorats, comme pour toutes les autres productions de l'esprit, cette cherté des impressions.

Les thèses une fois imprimées et déposées au secrétariat de la Faculté, le doyen fixe un jour pour la soutenance et désigne un jury de six professeurs, trois pour la thèse principale, trois pour l'autre, présidé par le plus ancien d'entre eux, ou par le doyen lui-même, ou par l'assesseur du doyen. Il y a deux rapporteurs, celui qui a lu la principale thèse, et celui qui a lu la petite. La soutenance a lieu dans une grande salle publique dorée, qui par sa pompe fait contraste avec la simplicité scientifique d'un examen dont la forme est aussi peu solennelle que le fond en est sérieux. Il n'y a pas bien longtemps que le candidat se devait mettre en habit : depuis une dizaine d'années, c'est la redingote ou la jaquette. Les examinateurs, qui n'arborent jamais leur robe, sont sur une espèce d'estrade, face au public, le long d'une table-bureau. L'examiné est assis devant eux, tournant le dos au public.

Ce qui s'est passé pour la thèse de M. Chassaingne va montrer quels sont, dans ces soutenance, nos usages et nos méthodes, avec cette exception que M. Chassaingne, ayant été soldat pendant la guerre, s'est vu, à ce titre, dispensé de la thèse secondaire, qu'il a été autorisé à remplacer par un article de revue qu'il a publié l'an dernier, et sur lequel le jury s'est borné à

lui faire de courtes observations. La thèse principale a donc été, en fait, la thèse unique.

* * *

Cette thèse est intitulée: *Le procès du chevalier de La Barre*. Ce n'est pas une des grosses thèses dont j'ai parlé plus haut: un peu moins de 300 pages, et ç'a été une agréable surprise pour les examinateurs, encore qu'on puisse être ennuyeux en 300 pages comme en 800, mais M. Chassaigne a bien trop de talent pour être ennuyeux. Ce talent, ce jeune talent, nous avons été unanimes à le saluer, et moi tout le premier, bien que je sentisse qu'il ne serait jamais mis au service de quelques idées qui me sont chères.

Tout le monde connaît, en gros, l'aventure du chevalier de La Barre, ce jeune noble qui fut condamné à mort et exécuté, en 1766, pour une gaminerie impie. Voltaire protesta, et sa protestation a retenti dans la postérité. Des statues ont été élevées à La Barre, comme à un martyr, notamment au flanc de la colline Montmartre, sous le Sacré-Cœur.

On a toujours vu, dans ce supplice, un trait odieux de cette intolérance dont l'Église catholique a donné tant d'exemples, et Voltaire, au début de la campagne qu'il entreprit pour venger La Barre, attribua l'initiative de la cruauté à l'évêque d'Amiens.

M. Chassaigne a voulu mettre hors de cause non seulement l'évêque, mais l'Église; il a voulu montrer qu'en cette affaire, Voltaire, pour qui on sent qu'il a de l'antipathie, fut léger, haineux et de mauvaise foi.

Il a soutenu ce point de vue avec une excellente documentation, tout à fait originale. C'est le présidial d'Abbeville qui condamna La Barre, et le parlement de Paris confirma la sentence. Il y a aux Archives nationales, dans le fonds du Parlement, la copie grossoyée de la procédure d'Abbeville (dont l'original a disparu dans un incendie). M. Chassaigne a utilisé cette procédure. Il a utilisé aussi les papiers du procureur général Joly de Fleury, aux manuscrits de la Bibliothèque nationale: il s'y trouve un dossier fort curieux sur l'affaire La Barre, et qui en éclaire quelques dessous. Enfin, je crois que M.

Chassigne connaît toute l'abondante littérature imprimée sur son sujet, qui a fait couler des flots d'encre.

Voici, en abrégé, l'aventure, telle qu'il la voit et telle qu'il la conte :

Sur le Pont-Neuf, à Abbeville, il y avait un Christ en bois, peint en blanc, placé assez haut. Le 9 août 1765, Pierre Calais, plaqueur, passant sur ce pont, s'aperçut que quelqu'un, évidemment pendant la nuit, s'était amusé à donner des coups de couteau au Christ. Ayant sur lui ses pinceaux, il barbouilla les coupures de peinture à l'huile, sans doute pour les rendre moins visibles et éviter ainsi aux âmes pieuses une impression de scandale. Le fait s'ébruita aussitôt. On dit aussi, ce qui était vrai, qu'un crucifix placé dans le cimetière avait été, à plusieurs reprises, ignoblement souillé d'ordures. Pierre Duval, sieur de Soicourt, lieutenant criminel en la sénéchaussée de Ponthieu, dressa aussitôt procès-verbal de la mutilation. Ce procès-verbal est aux Archives nationales, où j'ai pris soin de le lire et de le copier, puisqu'il fut le point de départ de tout le procès. Il y est dit "qu'à la jambe droite, qui est de bois, il y avait trois coupures faites avec un instrument tranchant; que ces coupures étaient de plus d'un pouce de long chaque, et profondes de trois ou quatre lignes; qu'en dessous l'estomac, du côté gauche, il y avait aussi deux coupures, mais pas aussi profondes et aussi longues que les autres, et qu'un peu plus bas il avait encore deux coupures, mais plus légères; que ces coupures nous ont paru couvertes en la meilleure partie d'une légère couche de peinture blanche et d'huile". Duval de Soicourt se transporta ensuite dans le cimetière, et, y ayant examiné le crucifix, n'y remarqua rien. Il rendit une ordonnance de soit communiqué au procureur du roi, qui s'appelait Hecquet, et qui était sous son influence. L'information commença dès le 13 août, et des monitoires furent ordonnés.

D'après M. Chassigne, ces monitoires n'eurent pas sur la marche du procès l'influence excitante dont se sont indignés les philosophes. Il assure que le premier monitoire ne fut fulminé au prône des paroisses que le 18, et que déjà beaucoup de témoins avaient déposé. Reste à savoir si la simple annonce qu'il y aurait des monitoires n'a pas suscité des témoignages dès le

début. Le clergé, dit M. Chassigne, et je crois qu'il n'a pas tort, à lire les cahiers de 1789, le clergé n'aimait point les monitoires : on les lui imposait. Si donc, dans l'affaire de La Barre, les monitoires ont surexcité les imaginations, c'est la faute des juges civils, qui les ont ordonnés, et non du clergé, qui y a été contraint.

Dès le début de l'information, on vit qu'il y avait à Abbeville une société de jeunes nobles fort impies, dont les plus compromis étaient le chevalier de La Barre et le chevalier d'Étallonde. Ils avaient entraîné dans leurs amusements sacrilèges un petit garçon à peine adolescent, nommé Moïsnel. Ils plaisantaient grossièrement contre la religion. La Barre, qui demeurait chez sa tante, Mme de Feydeau, l'abbesse de Willancourt, avait des livres obscènes et, avec ces livres, le *Dictionnaire portatif* de Voltaire, étant libertin dans les deux sens du mot, c'est-à-dire à la fois incrédule et débauché. Ces jeunes gens, d'après les témoins, avaient abominablement pollué des hosties, insulté des objets sacrés. Le jour de la Fête-Dieu, rencontrant la procession, ils ne s'étaient pas découverts devant le Saint Sacrement, et cet épisode est resté célèbre.

On vit bientôt que le principal coupable était d'Étallonde. C'est presque certainement lui qui avait mutilé le Christ. En ces orgies d'impiété, il était le boute-en-train, le chef. Or c'était le fils d'un magistrat, et Duval de Soicourt aurait bien voulu, maintenant, arrêter l'affaire ou la faire dévier. Mais comment s'y prendre ? Les imaginations étaient déchaînées, et il devenait difficile de ne rien faire.

Bien que M. Chassigne, à l'encontre de Voltaire, veuille dégager le clergé de toute responsabilité dans ce procès, il est sûr que l'atmosphère de colère indignée et de vengeance cruelle fut en partie créée, qu'il l'ait voulu ou non, par la cérémonie expiatoire que, le 8 septembre 1765, M. de la Motte, évêque d'Amiens, fit à Abbeville pour réconcilier la ville avec Dieu. Un témoin informé, l'abbé d'Argnies, dit que "personne n'avait rien vu de semblable". Sur le Pont-Neuf, aux pieds du Christ, on vit le vénérable évêque, âgé de 84 ans, tête nue, la corde au cou, se prosterner, en récitant, au nom de tout le peuple, l'amende honorable qu'il avait lui-même composée. M. Chassigne trou-

ve qu'il y montra de la mansuétude, et qu'on a eu tort d'y voir une menace de vengeance. Je ne suis pas tout à fait de son avis. L'évêque dit, devant cette foule troublée et excitée par la pompe lugubre: "Ils se sont par là rendus dignes des derniers supplices en ce monde et des peines éternelles dans l'autre". Puis il demande à Dieu d'être miséricordieux, de faire grâce, si les coupables se convertissent, se repentent. Sinon, non. C'est la pure doctrine de l'Église, et elle n'a jamais parlé autrement. Mais l'évêque ne demande que la remise éventuelle des peines spirituelles, des peines qui dépendent de Dieu. Quant à ces "derniers supplices en ce monde", dont il a déclaré ces jeunes gens dignes, il ne demande alors aucune grâce. Son geste imprudent, et dont, étant brave homme, il se repentira (trop tard), les a désignés à l'échafaud.

Les magistrats civils avaient cependant pris peur de ce procès, depuis que le fils d'un de leurs collègues était compromis. A la fin d'août et au commencement de septembre, une correspondance entre le procureur du roi et le procureur général tend à clore l'information et à enterrer l'affaire, faute de renseignements suffisants sur le nom des coupables. Tout va donc s'arranger, quand intervient un homme qui perfidement envenime tout, d'après M. Chassaing. C'est M. de Belleval, lieutenant en l'élection de Ponthieu. Il avait pris en haine Mme de Feydeau, l'abbesse de Willancourt, cette tante de La Barre, qui l'avait pris chez elle. Avant l'arrivée du jeune homme, M. de Belleval vivait dans l'agréable intimité de l'abbesse, qui était femme du monde et avait un salon. La Barre le fit congédier. Belleval, furieux et vindicatif, vit dans l'affaire du crucifix une occasion de se venger. Dans tout Abbeville il amena l'opinion contre ce jeune homme, qui était inconséquent, mal élevé, un peu naïvement désœuvré, peut-être sot, mais enfin qui n'avait pas mutilé le Christ. Belleval fit un mémoire, le répandit "aux quatre coins de la ville", excita les témoins, souffla partout la haine et la colère. Il y avait une autre anecdote de crucifix.

La Barre, voyant chez un certain Beauvarlet un crucifix en plâtre, lui aurait demandé de le lui acheter pour le détruire. Belleval envenima encore ce grief, disant que le chevalier avait

manié le crucifix "avec peu de révérence". Belleval arriva à ses fins. Le 13 septembre ordre d'informer sur ce fait, ainsi que sur l'incident de la procession du Saint Sacrement, ce qui "contribuera peut-être à faire découvrir les auteurs des attentats commis, la nuit du 8 au 9 août dernier, sur le crucifix du Pont-Neuf de cette ville et sur celui du cimetière de Sainte-Catherine". L'information reprend ou continue, sans que les témoins qu'amène ou qu'anime Belleval apprennent rien de nouveau à Soicourt. Mais Belleval met en avant le petit Moïsnel, dont le témoignage pourra être dirigé, si, au lieu de l'appeler en témoin libre, on l'arrête, et on pèse en l'effrayant sur sa volonté débile, quitte à l'innocenter finalement.

Il y eut donc, d'après M. Chassaigne, une véritable pression de l'opinion, travaillée par ce Belleval, et le procureur du roi, après avoir beaucoup hésité, crut devoir se décider, le 26 septembre, à conclure à la prise de corps de La Barre, d'Étallonde et de Moïsnel. Le plus coupable des trois, ou plutôt le seul coupable, d'Étallonde, avait pris la fuite et était passé à l'étranger. La Barre et Moïsnel furent arrêtés.

Interrogé par Duval de Soicourt sur l'affaire de la procession, La Barre répondit que, s'il n'avait pas ôté son chapeau, ce n'avait point été pour insulter à la divinité, mais pour aller plus vite, craignant qu'on ne l'attendit pour dîner. Il convient qu'il a eu tort. Il reconnaît avoir tenu certains propos d'impiété ordurière, mais pour plaisanter, et chanté des chansons libres.

Pour l'incident du crucifix chez Beauvarlet, il ne le nie pas, mais dit que c'est d'Étallonde qui a tenu le propos. Quant à la mutilation du Christ du Pont-Neuf, ce n'est point lui qui en est l'auteur, puisqu'il a passé toute la nuit à l'abbaye, où il habite; mais, sans hésiter, il en nomme l'auteur: c'est d'Étallonde. Celui-ci lui a avoué, à lui La Barre, et l'acte et la préméditation. Puis il nie avoir sali le crucifix du cimetière, mais il le nie en termes embarrassés et en se coupant. Il ne s'agissait pas, d'ailleurs, du Christ lui-même, mais des marches du piédestal.

Dans son interrogatoire, le petit Moïsnel (il n'avait que 17 ans), se montra très ferme, contrairement à l'attente, et innocenta La Barre. Le pauvre enfant était orphelin, et son tu-

teur était ce Belleval, si acharné contre La Barre. Le tuteur alla trouver le pupille dans sa prison, lui fit une scène, l'épouvanta, lui dit qu'il serait criminel devant Dieu et devant les hommes, s'il ne faisait pas au juge une confession franche et générale. Moïsnel, épouvanté, fit ce qu'on lui demandait, chargeant beaucoup d'Etallonde, chargeant un peu La Barre, non au sujet du Christ du Pont-Neuf, mais pour les propos et gestes irréguliers. Les deux informations furent jointes en un seul procès pour un seul jugement.

M. Chassaigne a diligemment conté les démarches que fit Mme de Feydeau, travaillant pour sauver son neveu, pour faire avorter le procès. Son ami, le président d'Ormesson, l'endormit et s'endormit lui-même dans une sécurité qui fut fatale. Il ne pouvait croire que pour quelques gamineries on condamnerait à mort le chevalier de La Barre.

Malheureusement pour La Barre, il y avait à Abbeville un avocat nommé Broutelle. Il avait fait en secret un commerce de vin et de bestiaux, qui l'avait enrichi, mais déconsidéré. Il voulut se remettre en bonne position dans la bourgeoisie. Il acheta à Reims un diplôme de licencié ès-lois et, gradué, le voilà qui demande à être inscrit au barreau d'Abbeville. Les avocats refusent. Il leur force la main, il devient un des leurs. Or, pour juger La Barre, il fallait que Duval de Soicourt (qui ne tenait pas à le juger) trouvât d'autres juges, au moins deux, qui, pour siéger dans l'affaire, consentissent, comme dit M. Chassaigne, à n'être parent d'aucun des accusés. Plus de magistrats disponibles, une fois le premier assesseur trouvé. Il fallut s'adresser aux avocats : ils se récusèrent un à un, ne voulant pas avoir à prendre une responsabilité un peu odieuse. Broutelle, quand vint son tour d'être sollicité, accepta avec joie. Bonne occasion pour lui de se donner de l'importance et du prestige.

Cependant Duval de Soicourt recevait lettres qui lui donnaient l'impression qu'au Parlement et même à la Cour on désirait la condamnation. L'affaire avait fait du bruit : elle n'était plus simplement abbevilloise, mais semblait intéresser la chose publique, être une affaire d'Etat. Les juges d'Abbeville crurent qu'il fallait condamner.

Après bien des vicissitudes, dont une seconde rétractation du jeune Moïsnel ne fut pas la moins étrange, le tribunal rendit son arrêt le 28 février 1766. Il fut "sursis à faire droit" sur les accusations intentées contre Moïsnel. Les deux autres accusés furent condamnés à mort, mais dans des formes plus sévères pour d'Etallonde, contumax, que pour de La Barre. Con vaincu de diverses impiétés, et, entre autres, d'avoir donné des coups de canne au Christ du Pont-Neuf (il ne fut même pas question des mutilations), d'Etallonde fut condamné à avoir le poing et la langue coupés, et à être ensuite brûlé vif. La Barre ne fut condamné qu'à avoir la langue coupée. On ne devait pas le brûler vif, mais seulement après lui avoir tranché la tête. L'exemplaire du *Dictionnaire philosophique portatif* qu'on avait trouvé chez La Barre fut également condamné au feu.

La Barre en appela au Parlement. Il fut transféré à la Conciergerie. Il y demeura trois mois, "trois mois qui, dit M. Chassigne, furent par le Parlement bien employés, puisque c'est pendant ce temps qu'il a condamné Lally". Malheureusement, nous n'avons presque point de pièces d'archives sur la procédure devant le Parlement, et M. Chassigne n'a pu en parler que par quelques vagues ou contradictoires indiscretions contemporaines. Voltaire assure que le procureur général conclut à casser la sentence d'Abbeville. La Barre eut sûrement des défenseurs dans la Grand'Chambre, et cependant le jugement fut confirmé, sur l'intervention de Pasquier, assure-t-on, qui s'emporta contre Voltaire et les impies. C'est un épisode de la lutte du Parlement contre les philosophes. Cependant les raisons véritables de la cruelle sentence nous échappent, et M. Chassigne voit là un mystère, qu'il avoue loyalement n'avoir pu éclaircir.

C'est le 4 juin 1766 que la Cour, la Grand'Chambre assemblée, dit "qu'il a été bien jugé par le lieutenant criminel d'Abbeville", et ordonna l'exécution de la sentence. On ne sait quelle fut la majorité. Le bruit courut que c'était par quinze voix contre dix.

Dans l'intervalle entre cette sentence et l'exécution se place l'intervention de l'évêque d'Amiens, dont on avait vaguement parlé, mais que M. Chassigne a été le premier à prouver par

un document authentique et capital. C'est une lettre de cet évêque, qu'il a trouvée dans le fonds Joly de Fleury, et où il demande au procureur général "de suspendre autant qu'il se pourra l'exécution de la sentence d'Abbeville contre les accusés d'impiété". Il ajoutait: "Nous travaillons à obtenir du roi que la peine de mort soit changée en prison perpétuelle. Il est certain que rien ne souffrira du délai que je prends la liberté de vous demander. Le public serait content d'un enfermement, et il suffirait pour empêcher que le nombre des impies augmente". C'est le 27 juin que Joly de Fleury semble avoir reçu cette lettre. Il répondit qu'il ne pouvait rien, les accusés ayant été transférés à Abbeville, mais que, s'il recevait des ordres de surseoir, il les ferait exécuter avec toute la célérité qui pourrait dépendre de lui.

Tout dépendait du roi, qui faisait grand cas de l'évêque d'Amiens, encore que celui-ci ne fréquentât guère la Cour. Le Dauphin et Mesdames avaient de la vénération pour M. de la Motte. Quelle démarche fit l'évêque auprès du roi? Est-il vrai, comme le croit M. Chassigne, que plusieurs de ses confrères de l'épiscopat, membres de l'Assemblée du clergé qui venait de tenir sa session, aient intercédé également auprès de Louis XV? On ne peut faire là-dessus que des hypothèses. Il n'y a qu'une chose certaine, c'est que l'évêque d'Amiens intervint pour sauver La Barre. Il y eut d'autant plus de mérite que c'était un ennemi des philosophes, et célèbre comme tel. Plus tard, Voltaire, qui lui avait d'abord attribué plus de responsabilité personnelle qu'il n'en avait eu, a peut-être été à demi-informé de cette démarche. Il écrivit à Condorcet, le 23 novembre 1776: "Un intrigant barbare ameuta les sauvages d'Abbeville. Ces sauvages animèrent le jésuitique évêque d'Amiens, fanatique et diseur de bons mots, d'ailleurs bon homme à ce qu'on dit, et qui s'est bien repenti de la catastrophe exécrationnelle dont il a été la cause ridicule".

M. Chassigne, d'après une source qu'il ne cite pas, affirme en outre que le nonce du pape blâma plus sévèrement que personne la sentence contre La Barre, si bien que, dans cette affaire, l'Eglise serait entièrement hors de cause. Il est pourtant probable que, si le nonce eût tenu de tels propos, cela aurait

créé à la Cour une atmosphère de clémence. Or, Louis XV demeura inexorable, et, sur les instances du vice-chancelier de Maupeou, il refusa la grâce demandée.

La Barre fut exécuté à Abbeville le 1er. juillet 1766. Il subit d'abord la torture. Sur l'échafaud, on ne fit que le simulacre de lui couper la langue. Sa tête fut tranchée, et son corps mort, comme l'avait dit l'arrêt, fut brûlé. Le condamné montra un vrai courage. Lui qui avait vécu, semble-t-il, en enfant mal élevé un peu sot, il mourut en gentilhomme.

* * *

Voilà l'essentiel de cette thèse sur La Barre, que M. Chassaing a eu à soutenir, le 21 février dernier, devant un jury de six membres, dont trois, MM. Emile Bourgeois, Gallois et Hauser, n'ont eu à parler que sur la thèse complémentaire, ou plutôt sur l'article de revue qui en tenait lieu, et qui était relatif à une expédition d'un aïeul de La Barre aux Antilles. Les trois autres membres du jury, ceux qui ont argumenté sur la thèse principale, étaient MM. Aulard, président; Seignobos, rapporteur; Camille Bloch.

Je commençai, selon un usage qui n'est pas très vieux, par donner la parole au candidat, pour qu'il nous dit, en une demi-heure, ce qu'il y avait de nouveau, d'intéressant et d'utile dans sa thèse. M. Chassaing fit cet exposé avec une simplicité très claire et très attachante. Il est intéressant d'entendre un homme de mérite résumer les recherches qui lui ont coûté plusieurs années de travail et parler brièvement d'un sujet où il est maître. Malheureusement, en vertu d'un usage dont j'ignore l'origine, le candidat, comme je l'ai dit, tourne le dos au public, qu'il ne voit donc pas et qui l'entend mal. Cependant on écoute toujours cet exposé avec une curiosité attentive. Mais il y avait encore peu de monde dans la salle, car nous commençons de bonne heure, à une heure de l'après-midi. (Autrefois, c'était bien pis: on commençait à dix heures du matin pour ne finir que vers six heures, sans intervalle pour déjeuner).

L'exposé une fois fait, et le candidat une fois remercié de l'avoir si bien fait, la parole fut donnée au rapporteur, et l'argumentation commença.

Dans les sujets politico-religieux, comme celui que M. Chassigne a traité, s'il est visible que le candidat a une intime manière de voir ou de sentir qui n'est pas celle de ses juges, on a à accorder les droits de la vérité avec le souci, par exemple, de ne pas blesser une conscience religieuse. Nous voulons que, quelle que soit l'opinion personnelle du candidat, il se sente à son aise, rassuré, libre de parler comme il l'entend. En matière d'opinion, nous ne demandons ni la docilité, ni la conformité. On peut tout dire, tout penser, pourvu qu'on applique la méthode historique.

D'autre part, M. Chassigne n'est point un de nos élèves, et nous ne le connaissons pas avant la soutenance.

Je n'ai point noté toute l'argumentation de M. Seignobos, qui a été une leçon de méthode donnée avec cette bonhomie souriante et la grâce d'un bon sens que les étudiants aiment tant.

Il a fait à M. Chassigne, dont il avait vu le travail sous une première forme manuscrite, une critique et un compliment. La critique, ç'a été d'avoir entrepris cette thèse pour un motif étranger à l'histoire, c'est-à-dire pour détruire le culte de La Barre, en qui il a montré un jeune saligaud, un peu niais, et pour atteindre Voltaire, qui n'aurait pas mis beaucoup de loyauté dans la défense de La Barre et surtout dans la défense d'Etallonde. Le compliment, et il est grand, c'est d'avoir, en maniant les documents, pris le goût de l'histoire, d'avoir oublié ses préjugés ou ses sentiments pour être généralement impartial, si bien que les conclusions de M. Chassigne, qui innocentent La Barre du crime dont on l'accusait, sont en somme les mêmes où serait arrivé un autre travailleur d'opinion opposée, qui aurait été aussi érudit et aussi intelligent. Ce que M. Seignobos a trouvé de plus instructif dans la thèse, ce n'est pas tant le fait divers judiciaire, si célèbre qu'il soit, c'est le tableau de la société d'une petite ville sous Louis XV. Les reproches de M. Seignobos ont surtout porté sur la forme, un peu romanesque. Personne autant que mon collègue ne fait la chasse aux ornements littéraires artificiels, ni avec une cruauté plus spiri-

tuelle. Quant à l'impiété de ces jeunes nobles, M. Seignobos l'a attribuée à la compression que faisait régner alors l'Eglise catholique. Aujourd'hui qu'on est libre, personne n'aurait plus l'idée d'aller mutiler un crucifix.

Le rapporteur parle une heure environ. Chacun de ses deux collègues ne doit guère, s'il suit l'usage, parler plus d'une demi-heure. Comme il arrive en fait que je suis toujours d'accord avec M. Seignobos (bien qu'avec un peu plus d'indulgence pour les ornements littéraires et pour quelques petites fictions innocentes et jolies), cet accord, quand je pris la parole à mon tour, fut cause que je n'avais pas grand chose à ajouter à ce qu'avait dit mon collègue. Je parlai à M. Chassaing de ses sources et de sa bibliographie. Il n'a pas toujours donné des indications assez claires. Petites querelles de technicien. Mais je lui fis compliment sur son exactitude. Quand j'ai à examiner une thèse, je donne ce que j'appelle des coups de sonde, c'est-à-dire que je vérifie soit aux Archives, soit à la Bibliothèque nationale, plusieurs citations. Il est rare que cet examen douanier ne révèle pas quelque malfaçon, grande ou petite. Et puis, plus un homme est passionné pour son sujet, plus il commet d'étourderies en copiant ses textes (exemple Taine). Eh bien, cette fois je suis revenu bredouille de cette chasse à l'erreur ou au lapsus. Le fond documentaire de la thèse est donc solide. Je ne relate pas les critiques de détail que j'ai faites : ce serait un peu long et un peu ennuyeux pour le public. J'ai relevé certaines façons de s'exprimer, par exemple à propos de Voltaire, que l'auteur n'aime pas, qui n'ont pas le ton objectif de l'histoire. Mais c'est l'exception, et justement cela détone, vu que tout le livre est sur un bon ton d'impartialité. Mes autres critiques, on peut les deviner par les quelques réserves ou contradictions que j'ai esquissées en exposant moi-même, plus haut, les résultats historiques de M. Chassaing. Surtout j'ai loué le talent : il faut le louer, et avec ardeur, partout où on le trouve. C'est notre rôle, à la Sorbonne, d'encourager le talent qui a là, dans ces soutenances, une occasion excellente de se faire recommander par des juges attentifs.

M. Camille Bloch, qui a parlé le dernier, a surtout fait des critiques d'érudit, mais il a apprécié comme nous les mérites et les quelques défauts de cette thèse. Il a fait remarquer que le supplice de La Barre, pour si peu de chose, n'était pas une nouveauté. En 1724, un nourricier de bestiaux, Charles l'Herbé, fut, pour impiété, condamné cruellement encore que ne le sera La Barre. Il dut faire amende honorable devant la porte de l'église (à Paris), où il fut conduit dans un tombereau, en chemise, la corde au cou, une torche en main, avec des écriteaux par devant et par derrière, portant cette inscription: *Blasphémateur, impie, exécration et abominable*. Il eut la langue coupée. Puis il fut brûlé vif en place de Grève, ses cendres jetées au vent, son procès brûlé, ses biens confisqués.

Nous parlons trop dans ces soutenances, et nous ne laissons pas assez parler le candidat. Défaut de professeur. Cependant, M. Chassaigne a pu répondre, autant, je crois, qu'il l'a voulu, et il a répondu avec beaucoup de présence d'esprit. Puis a eu lieu la soutenance de la pseudo-thèse complémentaire, qui a été fort courte, et enfin, après une séance d'environ cinq heures, coupée par un repos d'une demi-heure, le jury s'est retiré pour délibérer.

Il est rare que le candidat soit refusé après la soutenance, àù on ne le laisse pas arriver, si on le sent trop faible. La question est de savoir si le candidat sera déclaré digne du grade de docteur sans mention, ou avec mention honorable, ou avec mention très honorable, ce qui est le mieux. On délibère là-dessus, parfois longuement, et on vote, généralement au scrutin secret. Le professeur qui fait le rapport destiné au doyen et au ministre ne manque pas de dire par combien de voix telle ou telle mention a été donnée. Avoir la mention très honorable accordée à l'unanimité, c'est le *summum*. Mais ce chiffre des voix n'est pas publié, ni même dit au candidat. Si on l'indique au ministre, c'est pour l'aider à choisir, parmi les docteurs, les futurs professeurs de Faculté.

M. Chassaigne a été reçu docteur avec la mention très honorable.

Voilà donc, par un exemple assez intéressant, ce que c'est qu'une soutenance en Sorbonne.

Celle-ci a servi à élucider l'affaire d'un procès qui a tant ému les Français au XVIII^e siècle; elle a été une contribution à l'histoire sociale, judiciaire et politique.

Ce malheureux La Barre fut, quois qu'on puisse dire de lui, une victime de l'intolérance et de la religion d'Etat. Même si sa vie a été aussi indécente, aussi niaise, que le dit M. Chassaigne, ce n'en est pas moins un martyr, et il n'est pas étonnant que les partisans de la liberté de conscience l'aient honoré comme martyr.

A. AULARD.

POUR ET CONTRE

SONGEZ-Y

I

Le cœur n'est pas fragile, il est fait d'or solide :
Plût aux dieux que, pareil à l'amphore de grès,
Il ne servit qu'un temps et fût poussière après !
Mais il ne s'use point, ô douleur ! il se vide.

Au bord, la volupté rôde toujours avide :
Frère, ne permets pas qu'elle y boive à longs traits ;
Garde sévèrement ce qu'il contient de frais,
Trésor vingt ans accru qu'une nuit dilapide.

Sois avare de lui, Malheur à l'insensé
Sois avare de lui. Malheur à l'insensé
En perd le baume aux pieds des idoles banales !

Il sent un jour, sincère et traître fiancé,
Les lèvres d'une vierge à son cœur se suspendre,
Et son cœur grand ouvert n'a plus rien à répandre.

SULLY PRUDHOMME.

(*Les Épreuves*)

Au vingt ans on a l'œil difficile et très fier :
On ne regarde pas la première venue,
Mais la plus belle ! et plein d'une extase ingénue,
On prend pour de l'amour le désir né d'hier.

Plus tard, quand on a fait l'apprentissage amer,
Le prestige insolent des grands yeux diminue,
Et d'autres, d'une grâce autrefois méconnue,
Rèvelent un trésor plus intime et plus cher.

Mais on ne fait jamais que changer d'infortune :
A l'âge où l'on croyait n'en pouvoir aimer qu'une,
C'est par elle déjà qu'on apprend à souffrir ;

Puis quand on reconnaît que plus diuine est charmante,
On sent qu'il est trop tard pour choisir une amante
Et que le cœur n'a plus la force de s'ouvrir.

SULLY PRUDHOMME

(*Les Solitudes*).

La enseñanza de las lenguas clásicas

SEIS CONFERENCIAS PRONUNCIADAS POR BREAL
ANTE LOS ESTUDIANTES DE LETRAS DE LA SORBONA (1)

PRÓLOGO

El sistema de instrucción de un país es algo que no se improvisa; tarda siglos en formarse. El que seguimos remonta, a través de la Universidad Imperial de 1808, de Rollin, de los oratorianos, de Port-Royal, de los jesuítas, al Renacimiento; y de éste, por sobre la edad media, de quien, sin embargo, tomó algunas cosas, a las escuelas de los retóricos antiguos, a Quintiliano. Es posible que este sistema haya de reformarse. Pero lo seguro es que la reforma exigirá mucho tiempo: se puede calcular que hay ahí tarea para una parte del siglo XX. El plazo que señalo aquí parecerá corto a los que tienen alguna idea de la lentitud con que se opera este género de evolución. (2).

(1) **Nota del traductor.** — Empeñé y llevé a cabo esta traducción con el pensamiento puesto en los camaradas que cursan nuestra Facultad.

Conservo un vivo recuerdo de las mil dificultades en que me veía cuando estudiaba los primeros elementos de latín y griego, de la desorientación casi constante en que me hallaba. Supongo, no sé si con todo fundamento, que los estudiantes preocupados por seguir honestamente sus estudios clásicos pasan por angustias semejantes.

Las causas de la desventajosa situación del alumno para el eficiente estudio de estas disciplinas son numerosas. Me permito mencionar las que considero más importantes:

1. a) Falta de preparación de los alumnos; b) Comienzo de los estudios clásicos en el ciclo universitario; c) Ausencia de tradición seria, entre nosotros, de esta clase de estudios.
2. Profesores de preparación, laboriosidad y criterio muy dispares.
3. a) Ausencia de un plan de trabajo constante, graduado e intenso; b) Las actuales pruebas de examen, poco serias.

Los estudiantes pueden remediar en parte los inconvenientes apuntados, siempre que adquieran conciencia de que se debe pedir de la enseñanza de las lenguas clásicas, de cómo de las debe estudiar.

A este efecto me parecieron muy adecuadas las seis conferencias de Breal. — G. H.

(2) Véase a este respecto las notas de Boissier: «El fin del paganismo».

Se ha suprimido muy fácilmente los ejercicios; la dificultad comienza cuando hay que reemplazarlos. Por lo general se los ve continuando su existencia bajo una forma más o menos disimulada: siguen ocupando las horas de clase sin tener su antigua eficacia. Es que las reformas pedagógicas presentan este carácter particular: que se está obligado a confiar su ejecución al personal reformado.

Aun suponiendo que las lenguas clásicas deban de perder la importancia que han tenido hasta el presente, tenemos motivos para creer que este gran cambio no será instantáneo, y que durante muchas generaciones todavía constituirán la base de la educación de una buena parte de la juventud. El personal de profesores que debe educar a la juventud francesa mediante el francés, el inglés, la economía política, la historia del arte, la historia de las ciencias, no está pronto; no existe aún.

Tenemos interés por enseñar lo mejor posible aquello que aun no se ha borrado de nuestros programas. No se impide a ningún plan nuevo ensayarse; pero todo el mundo debe desear que la enseñanza de las lenguas clásicas, mientras ocupe un lugar en nuestros liceos, sea dada con fruto.

Por mi parte he querido contribuir a ello. Las páginas que siguen son la reproducción, un tanto aumentada, de las conferencias leídas en la Sorbona, en 1891, a los futuros profesores de griego y de latín. He querido buscar ante ellos y junto con ellos las razones de ser de esta enseñanza. Séame permitido citar a este respecto algunas líneas del más reciente defensor de los estudios clásicos, Alfredo Fouillée: "Nuestra enseñanza clásica vive sin conocer sus motivos de vida. Ella se reduce, como el héroe de cierta fábula, a invocar la costumbre y el uso: "son, dice, sus leyes quienes me han hecho dueño y señor de este albergue". Es incapaz de explicar la costumbre y el uso, y eso en el país del mundo donde es más difícil mantener una costumbre, una tradición, una ley, sin alegar buenas razones". (1).

He tratado de dar esas buenas razones. Me ha sido necesario al mismo tiempo señalar prácticas contestables, exageraciones, errores que, a la larga, se han introducido; porque con

(1) «La enseñanza del punto de vista nacional».

la enseñanza ocurre lo que con las artes y las letras: una larga duración acarrea consigo deformaciones. Se toma el medio por la finalidad, tórnase principal lo accesorio; se pierde el justo sentido de las proporciones. Eso no es todo: el cambio habido en la sociedad modifica las condiciones externas, y, por consiguiente, la enseñanza no se da al mismo público de alumnos; la utilidad relativa de las diversas ramas del saber tampoco es la misma de antes.

Hace diez o doce años que formo parte de los Consejos de Universidades, y a menudo me extrañé de la ojeriza que ciertas partes de los estudios clásicos han dejado en hombres por lo demás distinguidos en su especialidad. No era fácil defender ante ellos a los antiguos programas, aun en lo que tenían de legítimo; los diputados de Tiers no debieron de tener mayor resentimiento contra los vestigios de los tiempos feudales. Hay ahí una advertencia para los espíritus reflexivos. El colegio da un certificado a los alumnos que egresan; pero éstos, a su vez, por el recuerdo que conservan, expiden un certificado a sus maestros.

¿Hay que ser francos hasta el fin? He aquí lo que observé desde que asisto a esas discusiones.

De parte de los defensores de la enseñanza clásica estaba la tradición, los grandes nombres, la posesión de estado, la experiencia adquirida. Pero algunos de estos defensores no daban con el lenguaje necesario para hacerse entender. Encaprichándose en cosas pequeñas, dejando expuestas las grandes, han concitado a la vez contra ellos a los partidarios y a los adversarios de las lenguas antiguas. Sin duda alguna combatían más a los que pedían que cambiasen sus cuadernos que a los que reclamaban la supresión de su enseñanza.

Al redactar estas lecciones, tengo aún ante los ojos el auditorio muy especial al que las dirigí. También prefiero dejarles la forma de pláticas: no están hechas para el gran público. Tiene algún inconveniente tratar ante el gran público cuestiones de este género, pues el lector poco avisado más fácilmente halla el propio pensamiento que el que puso el autor. Los malentendidos son inevitables; tengo experiencia adquirida a mis ex-

pensas. Se me permitirá citar con este motivo un ejemplo tomado del pasado.

En 1695, habiendo publicado algunos eminentes miembros de la Universidad de Oxford, como texto griego de mucha antigüedad, las supuestas cartas del tirano Falaris, el crítico y humanista Bentley demostró su no autenticidad. El asunto tuvo alguna resonancia; los editores replicaron; el público intervino, de suerte tal que Bentley fué presentado como un enemigo de la antigüedad, a pesar de que fué un decidido partidario suyo, y de que había pasado casi toda su vida sobre textos griegos y latinos. Tal es el peligro de esta clase de debates cuando los espectadores toman parte. Yo me he relatado en algunas ocasiones esta historia para consolarme con un ilustre ejemplo, cuando veía que era puesto en el número de los adversarios de los estudios clásicos.

Quiérase excusar las lagunas de este trabajo. Sólo he tenido tiempo para tratar un pequeño número de puntos. Lo importante era introducir en la Sorbona una enseñanza de esta clase. Basta un maestro inexperimentado para comprometer en un liceo toda una serie de años bien empleados. Yo he visto a adolescentes, que hasta entonces hablaban afectuosamente de sus maestros, manifestar de repente aversión por el latín, el griego y el colegio. Los he visto alejarse, los he visto partir al Senegal y a Pekín por odio a las *proposiciones sub-dependientes* o a versiones griegas inextricables. Si mis lecciones tienen por efecto allanar la ruta y desembarazarla de malezas, no lamentaré ni mi tiempo ni mi labor.

Puede que se diga que estos consejos llegan demasiado tarde. Yo estaría más dispuesto a pensar que llegan demasiado pronto, puesto que el repunte de la enseñanza clásica, que se producirá ciertamente si queremos mantener nuestro rango entre las naciones civilizadas, no se diseña en el horizonte. Sin embargo, confío en que no tardará, y en que las ideas aquí expuestas llegan en buena hora. Se empieza a notar la vanidad y el peligro de los sistemas; de ambas partes los espíritus están más moderados, más accesibles a un pacto razonable. Un hombre resuelto que, con la autoridad necesaria, comenzara la reorganización, y la prosiguiera con medidas graduales, hallaría en

todas partes adhesión y concurso. Es un error creer que la opinión pública reclama nuevos trastornos; más bien tiene sed de estabilidad. Interviene un poco ciegamente en las cuestiones de enseñanza secundaria porque no ve, en este terreno, la dirección firme y la unidad de plan que se ha creído percibir en otras regiones de la enseñanza. Siempre es un mal grande que los conductores autorizados hesiten: todo el mundo se juzga entonces con derecho de echar mano al timón. Pero esta anarquía cesaría el día que se viese a nuestra instrucción secundaria renunciando a las construcciones sistemáticas. Se produciría idéntico hecho al que presenciamos con ocasión del resurgimiento de las universidades: con el acuerdo de todas las voluntades, advertiríamos que habríamos reingresado en la gran corriente de la Historia.

PRIMERA CONFERENCIA

¿PARA QUE SE APRENDE EL LATIN?

Objeto de estas conversaciones. — Estado actual de la enseñanza clásica. — ¿Para qué aprendemos el latín?

Los maestros que por primera vez os dirigen la palabra suelen comenzar por hablaros de la confianza con que el ministro quiso honrarles y de la desconfianza que ellos abrigan por su propio saber y talento. También yo desconfío de mi saber y talento, y en este momento desconfío a más no poder. Pero no tengo derecho a escudarme con el nombre del ministro porque, lo confieso, yo le he pedido espontáneamente daros estas conferencias. Va en ello una contradicción, que os ruego disimuléis, cuya razón de ser está en la naturaleza humana. En todo tiempo las cuestiones de enseñanza me han interesado vivamente; les he consagrado buena parte de mi vida. A medida que voy ganando en años, más dificultades hallo. Viéndoos ingresar a la carrera cuyas últimas etapas atravieso, he sentido el deseo de hablaros. Quiero compartir con vosotros mis ideas, mis deseos, alguna vez también mis incertidumbres y mis dudas. Quiero encaminar vuestra reflexión hacia estas cuestiones tan im-

portantes sobre las que tenéis no sólo el derecho sino también el deber de formaros una opinión.

Tiempo hubo en que el profesor novel, al asumir su cátedra, no debía pensar en más que continuar con sus alumnos los ejercicios que él mismo había aprendido a practicar con sus maestros. Aun en ese tiempo conversaciones como las que os propongo hubieran sido útiles; sin embargo, en rigor, se podía prescindir de ellas. La Universidad no poseía pedagogía en forma: tenía hábitos y tradiciones. Como en esas familias de artistas en que el *métier* se transmite de padres a hijos sin necesidad de lecciones *ad hoc*, y en que los jóvenes se instruyen viendo trabajar a los provecetos, así también la enseñanza clásica se transmitía por la simple sucesión y el eslabonamiento de las generaciones. Se había pasado por la Escuela Normal después de haber cursado dos o tres "retóricas"; se conocía a fondo todos los ejercicios del colegio por haberse ensayado largamente. Sólo faltaba enseñarlos a los otros. En cuanto al modo de hacerlo, se había tenido ocasión de comparar a los maestros: cada uno, de por sí, había elegido sus modelos. Los que no cursaban la Escuela Normal no por eso dejaban de crecer en ambiente universitario: habían sido *maitres d'études*, habían dado lecciones. Además, existían libros en que las cosas estaban hasta cierto punto preparadas de antemano: colecciones de temas, de versiones, de narraciones, de discursos; anales del concurso general, composiciones de la licenciatura y de la agregación. La Universidad tenía, pues, un conjunto de procedimientos comunes a todo el mundo. Hasta los secretos del oficio los transmitían los antiguos a los noveles, cuando volvían juntos del liceo, o al ir a colgar la ropa al vestuario.

Todo esto ha cambiado un poco. Ya no se puede comparar la práctica de los maestros, pues no se asemejan; unos pertenecen a la antigua época, otros son de una era más moderna. Muchos pasan del liceo a la facultad y de la facultad a una cátedra del liceo, sin haber tenido el tiempo de impregnarse en esta atmósfera escolar que antes se respiraba casi anadyertidamente. Por otra parte, todo es contestado; todo ha sido puesto en cuestión, contradicho, negado. Los más opuestos sistemas están en presencia. El Consejo Superior, de quien se es-

pera normas, no deja él mismo de mostrar cierta incertidumbre y algunas variaciones. ¿Cómo puede saber de entrada un debutante lo que muchas veces sin lograrlo se exige de un veterano? Y, sin embargo, en seguida estará en una clase; la dirección de treinta o cuarenta alumnos quedará confiada a su tino. El que intentara ocultarse a la sombra de la obediencia pasiva no lo conseguiría, porque estas cuestiones se le presentarían bajo la forma de padres inquietos por el porvenir de sus hijos, bajo la forma de candidatos que le solicitan su opinión para el Consejo Superior. Se las discute todos los días en la prensa: sería curioso ver a todo el mundo preocuparse por la instrucción pública, con excepción de aquellos que tienen su encargo y custodia.

Dicho esto, entro de lleno en materia.

He tomado para hablaros la parte más discutida del programa universitario, a saber: las lenguas clásicas. De las dos lenguas clásicas que se enseñan en el liceo, el griego y el latín, insistiré especialmente sobre el latín, porque tiene para nosotros más importancia que el griego y porque ocupa más ancho espacio en nuestros estudios.

La primera cuestión que se plantea es esta: ¿Para qué se aprende el latín? Está claro que de la respuesta a esta cuestión depende un poco todo lo demás. La trataremos, pues, en primer término.

Por sorprendente que nos parezca, no hace mucho que se ha comenzado a preguntar: ¿Para qué se aprende latín? Los estudios latinos en nuestro país tienen un largo, un muy largo pasado; puede decirse que son tan antiguos como el país mismo, pues desde el tiempo en que la juventud, durante los últimos años del imperio romano, afluía a las escuelas de retórica de Burdeos, hasta hoy, no se ha dejado entre nosotros en época alguna de hablar, de escribir, de estudiar el latín. En cambio no se preguntaba para qué: he ahí una primera observación a tener en cuenta. Las cosas que se hacen tan naturalmente tienen, por lo común, una profunda razón de ser; tampoco se pregunta uno para qué hay un gobierno, una justicia, leyes. Yo no quisiera asimilar el latín a esas instituciones, pero durante un tiempo *el latín y la instrucción* todo era uno, dado que no podía en-

señarse sin el latín, y dado que la literatura latina, sagrada o profana, constituía por sí sola casi toda la instrucción. No hay que extrañarse, pues, de que la cuestión de la utilidad no se presentase a los espíritus: negar la necesidad del latín hubiera sido negar la necesidad de la enseñanza.

Hoy no ocurre lo mismo. Se ha formado, rebasando los antiguos límites, un tal conjunto de ciencias, y al lado de las literaturas antiguas han tomado tal desarrollo las modernas, que personas buenos pudieron creer, llegado el momento, de renunciar a esos legados del pasado y de aliviar por medio de esos sacrificios la educación de la juventud. Es una opinión cuya expresión halláis diariamente en las conversaciones, en los diarios y en los libros. Pero yo creo que quienes así hablan no se percatan de la cantidad de lazos que unen el presente de una nación a su pasado; materiales y manifiestos unos, menos aparentes los otros, pero formando por su número la más sólida de las ataduras. Me limitaré a recordarlos brevemente, pues todos estos puntos, a medida que los enumere, os parecerán bien conocidos. Uno siente un poco de vergüenza en demostrar verdades tan evidentes. Quieran ustedes, pues, considerar lo que sigue no como una exposición en forma sino como un sumario o una serie de encabezamientos de capítulo.

Ante todo el francés, salvo una tenue aleación céltica y germánica sin gran importancia, salió todo del latín. Los vocablos de que nos valemos tienen sus orígenes en latín; las causas de la gramática francesa están fuera del francés: están en la lengua latina. Aquellos que intentan, como se hace desde mucho tiempo en la enseñanza primaria, explicar la gramática francesa sin la luz del latín, vagan entre tinieblas y llegan a absurdos. Para crear palabras nuevas, no sólo científicas sino también las de la lengua corriente, recurrimos constantemente al latín. Los vocablos franceses, en cierto modo desmochados y usados, no dan sino raros derivados; para tener vástagos es necesario acudir al latín. Podéis, a este respecto, hacer una contraprueba convincente. Si examináis la lengua de nuestros poetas y novelistas más modernos, veréis que se munen casi exclusivamente allí: el lector que no haya hecho estudios sabios no debe de comprenderlos.

Nuestra lengua, del punto de vista de la sintaxis, tenía hasta el presente reputación de claridad, pero corre el riesgo de comprometerla y de desfigurarse poco a poco si no permanece en contacto con el idioma lógico y claro de que ha salido. Hoy, sobre todo, que las lenguas modernas están más cerca de nosotros y penetran con más facilidad, es importante no someternos a influencias extrañas sin colocar un contrapeso. Yo no quiero decir que el alemán o el inglés no sean lenguas claras; pero el mal está en que el francés, cuando los imita, deja de serlo.

Nuestra literatura tiene su principal raigambre en la antigüedad. Las literaturas griega y latina son literaturas de pueblos jóvenes, y por este motivo son fuentes perpetuas de renovación. Por la misma razón convienen mucho más a la juventud que las de los pueblos modernos, cuya vida es demasiado complicada, cuyas ideas y sentimientos son demasiado refinados. También vemos a todas las naciones modernas buscar sus modelos en la antigüedad. Si renunciáramos a ellas, bien pronto dejaríamos de comprender nuestros propios clásicos. Al que no conozca a Sófocles ni a Eurípides escapan siempre ciertas cualidades de Racine; tampoco comprenderíamos lo que hay de mejor en las literaturas extranjeras. La *Ifigenia* de Goethe sólo la siente plenamente aquel que en los versos del poeta moderno perciba un eco de la tragedia griega.

Los más decididos partidarios de los estudios latinos se encuentran entre los juristas, no sólo a causa del derecho romano, ni de los innumerables términos técnicos, fórmulas y axiomas de que la lengua jurídica está cuajada, sino también porque el espíritu de la antigüedad ha informado nuestras leyes. No obstante la distancia de los siglos, estamos más cerca de Roma y Grecia que de la edad media; para comprender los principios de nuestra legislación moderna, para aprehender el hilero es menester remontarse a Roma. Todas las tradiciones, todos los textos llevan a ese lado. Se reprocha ya al Código Civil haber levantado un muro entre nosotros y nuestro pasado. El día en que el derecho romano dejara de ser estudiado seríamos un pueblo sin abuelos.

No sería cosa indiferente para una nación renunciar a la inteligencia de sus libros de religión y de liturgia: decaería en seguida a un nivel intelectual notablemente inferior. La objeción sacada de las mujeres y los niños carece de valor, pues las mujeres y los niños tienen a mano los medios para obtener las explicaciones necesarias; no ocurriría lo mismo en una sociedad donde todos estuviesen en igual ignorancia. El debilitamiento de la fe, que ha sido alegado como una razón para desinteresarse de estos estudios, sería más bien, poniéndonos en el punto de vista de los adversarios de la religión, una razón para perseverar en ellos. Pero si nos colocamos en un punto de vista más elevado, se nos presenta el ejemplo de todos los pueblos que han tenido una literatura sagrada. Yo no recomendaría el latín a los jóvenes árabes; pero veo que ellos tienen escuelas en que se enseña el Korán. No conozco una sola nación poseedora de libros religiosos que no tenga a honra conservar su inteligencia.

Hay verdades morales que no han tenido necesidad de ser expresadas dos veces: han hallado hace siglos una expresión definitiva que exime de volver a ensayarla; se suponen presentes a todos los espíritus. Ellas se asemejan a ciertos principios elementales de conducta, que sería inútil y casi ofensivo recordar. Todos estos lugares comunes de la prudencia antigua, sobre la santidad del deber, sobre el menosprecio de los bienes fortuitos, sobre el amor a la patria, sobre la idea de libertad, sobre la obligación de referir nuestra conducta al bien público, "fondo" moral de civismo y de honor, no vuelve a hallarse en los escritores modernos precisamente porque está en los antiguos, y se ha creído con razón no necesitar repetirlo. La humanidad siguió construyendo sobre estas primeras hiladas. No es preciso ser un gran latinista para aprovechar estas enseñanzas que se hallan esparcidas por todas las páginas de la literatura latina y griega, y que se resumen en algunas máximas así como también en algunos caracteres antiguos elevados a la categoría de tipos; pero para ello es menester poder trasladarse allá. Hay al respecto una bella comparación de un autor del Renacimiento: "los niños impregnan su espíritu en ideas grandes y elevadas, entendiéndolo sólo aprender los idiomas antiguos, del mismo mo-

do que los que se pasean al sol cobran, sin advertirlo, colores y salud". Ciertas páginas de Séneca y de Platón forman parte del capital inenajenable de la humanidad; nosotros amenguaríamos nuestra reserva moral si quisiéramos privar de él a nuestros hijos.

Yo podría continuar enumerando, una a una, todas las fibras por las que las generaciones nuevas están ligadas a la antigüedad. Pero lo que acaba de ser dicho basta, puesto que hemos mentado las formas superiores de la vida intelectual (1). Separarse del pasado es una tentativa que nadie, ningún poder público, que ningún educador ha intentado llevar a cabo en la práctica. Es necesario creer, pues, que la cosa es más difícil de lo que se la supone. Comenio, Basedow, han dado la teoría; pero, puestos a ejecutarla, han vuelto a los métodos y maestros que acababan de criticar. Estos lazos no se hacen completamente sensibles hasta el momento que intentamos romperlos. Por eso la enseñanza que llamamos *especial* o *francesa*, pugna tanto por constituirse, y fatiga a la enseñanza clásica con sus agitaciones. "Los innovadores, dice N. Fray, que han querido prescindir del latín, no han sabido reemplazarlo; sobre las ruinas del templo a las musas romanas no han construido jamás otra cosa que una escuela primaria más o menos agrandada, bien "o mal disfrazada".

Se tiene la costumbre de calificar de *americanista* a una educación que no tiene para nada en cuenta el pasado; pero el calificativo ha dejado de ser justo, pues los americanos del norte, advirtiendo la laguna de su sistema de instrucción, tienen hoy colegios latinos y universidades moldeados sobre los de la vieja Europa. Los griegos, suele decirse, han llegado a ser maestros nuestros, sin haberse formado ellos sobre ningún modelo antiguo: se olvida que ellos tenían su antigüedad en la epopeya, así como los romanos habían ensayado crearse una con los antiguos textos de las leyes y con sus poetas primitivos.

Yo no pretendo que siempre la humanidad haya de marchar por las mismas vías; pero de todas las cosas que cambian lentamente en este mundo, un sistema de educación es la que

(1) De intento omitimos todo argumento de orden pedagógico. Los presentaremos más adelante.

más tiempo requiere. Si queremos instituir una instrucción nueva, es preciso renovar la trama hilo por hilo, reemplazar lo que existe poco a poco, sin ruptura ni violencia. La empresa es posible, sin duda, pero apenas si se han tentado los primeros esfuerzos; y sólo tomando ejemplo en los métodos clásicos, mirándolos como modelos, se podrá esperar que, con el tiempo, se la conduzca a buen término.

SEGUNDA CONFERENCIA

EL ESTUDIO DEL LATÍN EN EL PASADO

El estudio del latín en la edad media.
El Renacimiento. — El siglo XVII.

Yo quisiera recorrer hoy con vosotros el pasado, y describir, en cuanto ello sea posible, sin pasar los límites de una hora, los caracteres que ha tenido sucesivamente el estudio del latín en las diferentes épocas de nuestra historia, en el siglo XII, en el siglo XVI, en el XVII, en el XVIII, para ver cuál tiene o debiera tener en nuestros días (1).

En este largo espacio distinguiremos tres períodos principales que corresponden a tres modos diversos de concebir los estudios clásicos: la edad media, el Renacimiento, y un tercer período, cuyo punto de partida puede ser colocado hacia el último tercio del siglo XVIII, que no ha recibido aún nombre definitivo.

I

En la edad media, como lo sabéis, el latín es el gran medio de comunicación entre las naciones de Europa, y, en el interior de una misma nación, sirve para todos los objetos elevados de la vida. Al latín ese, cuando de él se trata, solemos acompañarle

(1) Para las páginas que siguen hemos tenido por guía un libro lleno de hechos e ideas: «Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart», por el Dr. Fr. Paulsen. Esta obra tiene en vista, sobre todo, a Alemania, pero los puntos de comparación con Francia son numerosos.

con un epíteto descortés: decimos que es un latín bárbaro, le llamamos bajo latín. Bárbaro, si se quiere; pero tenía una gran cualidad, y era la de ser vivo. En aquella época se aprendía el latín como actualmente aprendemos el inglés o el alemán. Se valían a ese efecto de listas de palabras destinadas a ser sabidas de memoria, de esas listas que los eruditos buscan hoy en los manuscritos porque las palabras latinas suelen ir acompañadas de la traducción interlineal en voces del viejo francés, del viejo alemán, del irlandés. Se aprendía de memoria diálogos referentes a las diferentes situaciones de la vida, como los que se compone aún hoy. Se tenía además muchas obras de título un tanto extravagantes, cuales el *Florista*, el *Modista*, la *Gemma gemmarum*, el *Grecismo* de Evrard de Bethune, y sobre todo el *Doctrinal* de Alejandro de Villedieu, que eran como enciclopedias de latín. En fin, uno se metía en la cabeza innumerables sentencias de toda especie, particularmente aquellas que corrían bajo el nombre de Catón (1). Gracias a un estudio prolongado por una larga serie de años se llegaba a manejar el latín no sólo por escrito, sino también de viva voz. Eso era forzoso, pues para los asuntos un tanto abstractos la lengua vulgar era deficiente y la necesidad del latín se imponía (2).

Si no me engaño, somos un poco injustos con esa gran labor. Reprochamos a los doctores del siglo XIII haber empleado términos que Cicerón no hubiera comprendido. Pero ellos no se dirigían a Cicerón y sí a sus coetáneos. Para nombrar objetos desconocidos a los antiguos, era forzoso crear vocablos nuevos, si no se quería vivir eternamente en la perífrasis. Un reglamento de la Universidad de París, de 1280, sobre la vestimenta y hábitos de los profesores, les prohíbe llevar *sotulares laqueatos* (3). La expresión puede a primera vista desorientar-

(1) Se trata de un Dionisio Catón que vivía en el siglo III o IV p. C.

(2) Estaba prohibido a los escolares emplear la lengua vulgar. Hablando del monje Ekkehard II, de Saint Gall, un historiador dice: «Juventutem ita regebat, ut praeter pusiones quaedam lingua vernacula nomo uteretur». Cosa singular y que muestra bien la persistencia de todo lo que se refiere al mundo escolar: esta prohibición se ha mantenido a través de los siglos y aún existía en los colegios de los oratoreses y de los jesuitas al comienzo del siglo pasado.

(3) «Cartulario de la Universidad de París», I. p. 586.

nos; pero en el fondo es natural: se trata de zapatos de trencillas (*souliers lacés*). ¿Cómo haberlo dicho de otro modo? Para tomar ejemplo más elevado: ciertos términos, *essentia, existentia, quantitas, qualitas, identitas*, que todas las lenguas modernas han heredado, nos vienen de las escuelas de los siglos XII y XIII, y es mera ingratitud reprochárselo. Un sabio amigo mío, que se pasa la vida estudiando la edad media y murmurando de ella, me citaba con indignación estas dos palabras, *sentimentum caritatis*, que venía de hallar en un texto. Es verdad que la expresión no tiene nada de clásico; pero si el *sentimiento de la caridad*, como eso tiene todo el aire de significar, ha sido llamado por primera vez en esa lengua, ¿no es injusto, por amor de la antigüedad, reprochárselo al bajo latín

¿Cómo habrían podido limitarse al latín de tiempos de César estos sutiles dialécticos que pasaban su vida razonando sobre la forma y la sustancia? Con el *nescio quid* o el *ut ita dicam* del *De officiis*, no se hubiera podido, por ejemplo, establecer una comparación entre el sistema filosófico de Duns Scott y el de Santo Tomás. Por curiosa coincidencia que prueba que esta lengua no era tan despreciable, vemos en estos momentos lanzar un proyecto de restablecer el latín como lengua universal. Este proyecto, oriundo de Oxford, que tiene por órgano un periódico editado en latín, el *Phoenix*, no tiene en vista el latín clásico sino un latín moderno, en que se dijese, por ejemplo: *Unio postalis universalis*. No tenemos (lo digo de paso) razón alguna para oponernos a la difusión de una lengua de esta suerte: si fuese adoptada, la mayoría de nuestros compatriotas la sabría más pronto que el inglés o el volapuk, sin contar con que al cabo de ciertos años el latín ese tendría muchas probabilidades de resultar francés.

La edad media no leía a los antiguos para buscar modelos de estilo; lo que le interesaba era el contenido, el saber que deseaba extraer. De entre los antiguos, no buscaba exclusivamente los grandes escritores, ni con preferencia siquiera; aunque siempre ha conocido a Cicerón, Tito Livio, Séneca, Virgilio, Lucano, estudiaba, sobre todo, los autores más recientes, como Orosio, S. Isidoro de Sevilla, Boecio, los Padres de la Iglesia y especialmente las traducciones de Aristóteles.

Un uso prolongado hacía adecuado el latín de la edad media a las materias que solían tratarse. Yo no pretendo afirmar que, en fuerza de manejarlo como lengua viva, no se haya tomado con él libertades un tanto grandes. Hay distingos que hacer entre el latín del siglo XII, que tiene su corrección y su pureza relativas, y el del siglo XV, que está a veces demasiado calcado sobre el hablar de todos los días. Durante el sitio de Orleans por los ingleses en 1429, los burgueses de Orleans envían un caballero a los habitantes de Tolosa para pedirles socorros. Los notables de la ciudad se reúnen, deliberan; nosotros tenemos la recensión de sus votos. Es latín en su forma más alterada. El consejo es de opinión: "*non detur aliquid, quia villa non habet de quibus*". Un poco más tarde, sabedor de los hechos maravillosos de Juana de Arco, el consejo cambia de parecer: "*attentis dictis miraculis succurratur de IIII vel VI cargis pulveris*". Igual lenguaje en Alemania. Si ha de creerse a Ulrico de Hutten, los maestros de artes de Colonia discutían si un nuevo candidato a recibir debía de llamarse "*magistrandus noster*" o "*magister nostrandus*". Se comprende que, llegado a ese punto de descomposición, el latín de la edad media haya inspirado repulsión a la generación letrada que le seguirá, pero durante tres siglos había bastado a la actividad de inteligencias muy aguzadas y no se había mostrado rebelde a la expresión coloreada de los movimientos del alma, como lo prueban ciertos cantos de la Iglesia.

Antes de ir más adelante, detengámonos para ver lo que nuestra enseñanza secundaria debe a la edad media.

Queda poca cosa. No es que la edad media haya desaparecido tan pronto; aún en tiempos de Molière el latín se aprendía en manuales bastante parecidos a los del siglo XIV. Recordáis a Sganarelle en "*Médecin malgré lui*": "*Deus sanctus, estne oratio latina. — Etiam. — Quare? — Quia substantivo adjectivum concordat in genere, numero et casu*". Es la gramática latina de Despautères, la que, aunque escrita a fines del siglo XV, está compuesta sobre modelos más antiguos. Recordáis también la ceremonia del "*Malade imaginaire*": "*Savantissimi doctores...*" Es el latín un tanto sobrecargado de las

tesis del doctorado, tesis cuyo espectáculo solía darse en la Sorbona.

Existe un libro que pertenece, no por la data, sino por el espíritu, al método del siglo XIV y que los hombres de mi tiempo aún aprendían de memoria. Me refiero al "Jardín de raíces griegas". Si bien compuesto en el siglo XVII, esta obra, en que las palabras están alineadas en orden alfabético, sin tener en cuenta la forma o el sentido, y en que la rima es el único medio de socorrer a la memoria, nos presenta el puro espíritu de la edad media. Lancelot lo habría compuesto sin duda sobre el modelo de los libros que él mismo, en su juventud, había tenido entre manos. En pedagogía, lo veréis, las cosas duran muchísimo tiempo; las prohibiciones y las órdenes venidas de la superioridad no hacen gran cosa, porque los profesores (si toleráis la familiaridad de esta imagen) no se conforman como los sombreros sobre una horma; tienen sus ideas y sus hábitos, de los que en cierto momento podrán querer deshacerse, pero a los que no tardarán en volver.

Nuestra enseñanza gramatical ha conservado ciertas teorías caras a la edad media; aun más: las ha desarrollado y amplificado. Todos nosotros hemos sido educados en la noción del *complemento*; complemento directo e indirecto, circunstancial y de atribución: sólo de eso tratan nuestros manuales. Es la impronta que la lógica ha dejado sobre la gramática. Todo es referido a la proposición; las palabras no existen por sí mismas, están regidas por algún otro vocablo o lo rigen a su vez. He ahí un esfuerzo de análisis no carente de valor, pero, practicado con exceso, da al estudio del lenguaje contornos demasiado escolásticos.

Con todo, habría alguna cosa que aprender de la edad media. Malgrado lo exótico de las doctrinas y de los libros, malgrado la barbarie de las locuciones, el latín se transmitía en condiciones más naturales que hoy. Servía para la expresión de todas las ideas, sea que fuesen elevadas o familiares, grandes o pequeñas: era una lengua que se aprendía no con la intención de lucirla en las grandes circunstancias sino para valerse de ella en todo momento. De ahí, en las escuelas, alguna cosa de más vivo y más libre. No se aprende verdaderamente una len-

gua sino bajo esta condición. Nuestros maestros, muy atentos a la pureza de las expresiones, muy ocupados en comparar el latín a francés para mostrar las diferencias, encadenan al escolar desde un comienzo por el temor de las faltas que pueda cometer. Es posible que por este método se desarrolle en él la facultad de la retención y de la reflexión, pero no es el medio de darle el instinto y el sentimiento de la lengua. Se sabe las reglas, pero se escribe y lee difícilmente. El público que juzga de las cosas por apariencias, y para quien el provecho intelectual sigue siendo letra muerta, termina por preguntarse si vale la pena emplear tantos años para un resultado que no se ve. Fuera de las reglas, lo que nuestros alumnos saben del latín son las elegancias. Pero no hay verdadera elegancia sin la naturalidad y la solidez. Limitándose a una cierta suma de expresiones selectas, se reduce uno a un bagaje demasiado pequeño. Un método más práctico y menos timorato, he ahí lo que — hechas todas las reservas contra la barbarie y el neologismo — podríamos todavía tomar con utilidad a los contemporáneos de Pedro Helio y de Juan de Garlanda.

II

El Renacimiento — segundo de los períodos que hemos distinguido — toma la posición contraria de la edad media, para quien no tiene desdén ni burlas bastantes. En filosofía, en teología, en jurisprudencia, en literatura, rechaza todo lo que la edad media había estimado o amado. No es extraño, pues, que sobre el punto que nos ocupa haya seguido también vías diferentes. Como descubriera la verdadera antigüedad, la antigüedad griega tanto como la latina, no quiere conocer otra cosa. Está saturada ya de glosas y de manuales. "*Facessant, dice Melancthon, jam tot frigidac glossulae, concordantiae, et si quae sunt aliae ingenii remorae!*" ¿Hay plaga peor? "*Quae saevior pestis esse potest?*" Son los maestros de ignorancia, "*inscitiae magistri*". Es menester ir a las fuentes, cultivar los antiguos latinos, afeccionarse a los griegos sin quienes no se podría aprovechar la literatura latina. "*Sapere audete, veteres Latinos colite, Graecos amplexamini, sine quibus Latina tractari recte ne-*

queunt". Es menester estudiar las cosas, no las sombras de las cosas, para no reincidir en el error de Ixión que, creyendo unirse a Juno, sólo había abrazado una nube. En todas las épocas veremos reaparecer las mismas exhortaciones: que es necesario dejar las palabras y atenerse a las cosas; más tarde, y con igual razón, se hará este reproche contra el saber del Renacimiento; es que el verbalismo está siempre en acecho y se complace consigo mismo. Es la historia de la instrucción en general y es, si miramos bien, la historia de cada uno de nosotros en particular. No sólo se quería conocer la verdadera antigüedad, sino que se tenía la pretensión de igualarla y continuarla, tachando de la historia como no transcurridos los siglos de ignorancia que acababan de concluir (1). Cuando los latinistas del Renacimiento se tratan uno a otro de Virgilio moderno, de Ovidio cristiano, de Horacio alemán, no hacen meros cumplimientos de cortesía; creen realmente que la literatura antigua reflorcerá. He aquí, a título de muestra, puesto que también de latin se trata, una esquila de Erasmo (19 de Octubre de 1529) a un poeta de Erfurt llamado Eobano Hesso, que había compuesto Heroidas cristianas, donde la Santa Virgen conversaba con Dios Padre, y María Magdalena con Cristo:

"Jam arbitraber mihi probe cognitam Germaniam, et quicquid esset insignium ingeniorum, pervestigatum: adamabam ingenium Beati Rhenani, exosculabar indolem Philippi Melanchthonis, suspiciebam Capnionis majestatem, capiebar Huttenii delicias, et ecce de repente Hesus quod antehac in singulis vel amabam vel mirabar, unus universum exhibuit: quid enim aliud Heroides tuae quam Christianum Ovidium referunt? cui vel in oratione soluta contingit ea felicitas, quae tibi in omni carminis genere? Eloquentiam aequat eruditio, et utrumque decorat Christiana pietas. Jam in oratione prosa talis es, ut alienus a carmine videri possis. O venam ingenii vere auream! Nec a stilo mores abhorrent, quibus nihil candidius,

(1) «Explodere barbariem et restituere linguae latinae puritatem» son las dos expresiones que reaparecen continuamente. Fué también el tiempo en que, corrigiendo por medio de las inscripciones la escritura gótica, se dió su verdadero aspecto a los caracteres del alfabeto.

“nihil simplicius, nihil potest esse purius. Rara avis, eximia doctrina sine supercilio...”

Digamos de paso que estos últimos cumplimientos son bien poco merecidos; Eobano Hesso era una especie de poeta errante, bebedor, desenfrenado y disipador que ofrecía sus versos a quien quería pagárselos. No pudo contenerse de alegría cuando recibió esta epístola. ¡Ser elogiado por Erasmo!

“Quo laudari (sit gratia ficto)

“Juppiter ore velit”.

Una especie de entusiasmo sabio había trastornado todas las cabezas: se estaba ávido de elocuencia latina y de poesía latina. En 1529 un director del Gimnasio de La Haya, Guillermo Gnapheus, indignado porque su siglo tuviese su Cicerón, su Tito Livio, su Virgilio y su Demóstenes, y no tuviese su Menandro y su Terencio, trata de llenar la laguna, y escribe una comedia llamada *Acolastus*, cuyo asunto es la historia del hijo pródigo. La lista de las personas basta para dar una idea de la obra. Se halla junto a Acolasto, el hijo pródigo, un parásito Pamfagus, un confidente Eubulus, un leno de nombre Sannio, una cortesana Lais, un paisano Cremes, etc. La lengua por lo demás es excelente. Terencio no la hubiera desaprobado; antes bien, la hubiera reconocido como suya.

Pero la parte capital es el discurso latino. Estuvo de moda en las cortes mantener oradores — “*oratores*” — para pronunciar en las ocasiones importantes arengas en latín. Cuando celebróse en Viena la reunión de soberanos del año 1515, a la que asistieron veintidós personajes principescos, se escucharon veintidós trozos de elocuencia latina recitados por diez y ocho profesores u oradores. No había matrimonio, entierro o recepción de príncipes sin discurso en latín. Después se perdió ese uso en la vida ordinaria, pero se ha conservado en el mundo de la enseñanza. Se sabe que la Sorbona se ha mantenido fiel durante mucho tiempo. Aun hoy muchas universidades alemanas poseen un profesor de elocuencia, encargado de componer y pronunciar en los grandes días alocuciones latinas. El historiador italiano Villari dice que el discurso latino ocupaba, en el siglo XVI, más o menos, el mismo lugar que hoy ocupa la música.

Como se toca música en la distribución de los premios, quizás a eso se deba la desaparición del discurso latino.

Notáis la diferencia con la edad media. El latín llega a ser cosa de aparato. La forma adquiere una importancia que no había tenido antes; hasta la correspondencia tórnase literaria. Pero este *Renacimiento* tuvo un efecto imprevisto. Desde el día que se comprendió que el único buen latín era el clásico, el latín resultó lengua muerta. (1) Una línea mucho más precisa se establece entre letrados e ignorantes. Sin embargo, hacia el fin de siglo XVI se calmó poco a poco el entusiasmo de los primeros días. Se reconoció que las letras latinas tenían cada vez menos lugar en los asuntos de este mundo frente a las literaturas modernas, italiana, francesa, inglesa, que entonces crecían y se desarrollaban precisamente bajo la influencia de los estudios griegos y latinos. Pero la impulsión dada subsistió en las escuelas, porque es natural que la enseñanza marche a paso menos acelerado que la vida de afuera. El siglo XVII continuó haciendo lo que el XVI. En el colegio se sigue escribiendo en latín. Los maestros de la juventud, clérigos o laicos, sea por reminiscencia de la edad precedente, sea por afección a los ejercicios en que habían brillado ellos mismos, siguen prometiendo a sus discípulos, a cambio del latín, reputación y honores. Por lo demás hay que considerar que, destinados la mayoría de estos alumnos a la Iglesia o a los cargos públicos, debían quedar por el resto de su vida más o menos en contacto con la antigüedad sagrada o profana.

Dejadme citar unos versos bonitos de Sauteil, que nos muestran a Saint Barbe fundando la esperanza de su gloria futura en la poesía latina:

(1) Hallo la misma observación en C. Thurót: «El Renacimiento, que quería reformar y regenerar el latín remontándose a la antigüedad clásica, ha cortado, precisamente por eso, todos los lazos con que estaba unida a las almas y espíritus; como una lengua sólo vive por la comunión íntima de las ideas y de los sentimientos de quienes la emplean, el latín perdió su vida propia y se convirtió realmente en una lengua muerta. En ese preciso momento las lenguas vulgares han adquirido para la expresión de las ideas una importancia que no habían tenido hasta entonces.»

*Nos pueri fuimus; tunc pulchro laudis amore,
 Omnia praeclaro tentabam scribere versu.
 Plaudebant juvenes, mihi non minus ipse placebam,
 Et me grandiloquis jam tum miscere poetis
 Stultus ego audebam, et coelum tetigisse videbar.
 Addiderant animos, dum laudant multa, magistri:
 Non illos mendisque scatens crudumque pigebat
 Ad coelum vultu simulato attollere carmen,
 Spondebantque omnes me magnum in nomen iturum.
 Credulus, ah! nimium, per carmina quaerere famam,
 Iucepi; at vatem sine nomine fama reliquit.*

Esto nos hace asistir al ocaso del Renacimiento. Los signos de un tiempo nuevo comienzan a mostrarse. La literatura francesa ha llegado a un período de esplendor. El sabio que afecta escribir en latín no tarda en ser llamado pedante, y lo que más teme el siglo XVII es la sospecha de pedantería. Perrot d'Ablancourt, al presentar al público una de sus traducciones, dice que ha suprimido las citas de Homero "que hoy no serían sino pedantería", porque se trata "de galantería y no de erudición..."

Si ahora nos preguntamos, como lo hicimos respecto de la edad media, qué conservan de ella nuestros estudios, la respuesta se presenta sola. Los versos latinos y el discurso latino, como se practicaba en nuestros colegios hace veinte años, tomaron de allí sus orígenes. Los maestros de la Universidad alguna vez se han propuesto explicar nuestro sistema como un todo sabiamente combinado, del que cada parte había sido introducida después de madura reflexión. De hecho no es así; antes bien, mediante la historia hay que encontrar la razón de este sistema. Me apresuro a agregar que esto no es en modo alguno una crítica; en materia de instrucción hemos aprendido que es menester desconfiar de programas de conjunto compuestos en el gabinete.

Los maestros de Port-Royal, al redactar en francés sus libros de gramática y de lógica, hicieron una cosa favorable a la claridad de la exposición, pero, sin quererlo, aumentaron el distanciamiento del latín. A partir de este momento una doc-

trina nueva aparece, desconocida para las edades precedentes, justa y verdadera en sus rasgos esenciales, tanto más verdadera y justa cuanto que no salió del cerebro de los teóricos sino que fué sugerida por la experiencia.

El estudio de las lenguas clásicas, tal la doctrina, procura un género de provecho particular, que es la formación del espíritu. Transportar un pensamiento, una descripción, de una lengua a otra, es obligar a la inteligencia a compenetrarse bien del valor de los vocablos, del encadenamiento de las ideas, es imponerle un trabajo que no puede menos de darle vigor y soltura. Es lo que ya dijo Rollin: "La traducción no es como la copia de un cuadro, en que el copista se limita a seguir los trazos, los colores, las proporciones, los contornos, las actitudes del original que imita. Es muy distinto: Hoy que hallar ese justo medio que, separándose por igual de una sujeción servil y de una libertad excesiva, expresa fácilmente los pensamientos, pero procura menos verter el número que el valor de las palabras".

Unamos en seguida algunas líneas de un escritor contemporáneo: "Cuando uno de nuestros hijos lee un texto en lengua materna, a menos que no posea muy raras facultades de reflexión, se deja llevar por el sentido general y pasa sobre los detalles y las medias tintas. El tema y la versión obligan a pesar cada palabra, a precisar su valor, a buscar la equivalente; es necesario, además, relevar todas las relaciones de las ideas entre sí, adivinar el sentido oculto del texto; es menester trasponer el todo de una lengua a otra diferente... El resultado es que se ha hecho por cuenta propia el trabajo del pensador y del escritor... Ha sido menester reproducir una obra de arte... La lectura corriente de obras escritas en la propia lengua se asemeja a la visita de un museo; la traducción de una lengua a otra se asemeja a la copia de un cuadro: la una forma *amateurs*; la otra, artistas".

Más tarde tendremos ocasión de examinar en detalle esta doctrina cuya verdad, repito, disto mucho de poner en cuestión. Pero hay que convenir en que este modo un tanto abstracto de presentar las cosas no era adecuado para quebrantar opiniones distintas. Algunos hombres eminentes en el estudio

de la antigüedad, capaces de renovar su conocimiento, como lo tenía Francia en el siglo XVI, o como pronto los tendrá Alemania, un Escalígero, un Winckelmann, hubieran hecho más por la consideración de los estudios clásicos que estos argumentos poco accesibles a la multitud. El colegio, que tiene motivos para defender sus máximas y prácticas, se engaña cuando cree que puede desdeñar todo lo restante. Los descubrimientos de la ciencia le son más útiles de lo que supone.

En el siglo XVIII los adversarios tienen la palabra. Basta nombrar al abate Saint-Pierre, Condillac, Rousseau. Este último, en su *Emilio*, parece ignorar la existencia de una tradición: Emilio es instruído por su preceptor, por los viandantes, por los puesteros de feria. Pero de profesores, de colegio, de griego y de latín se habla tanto cuanto sería explicable si se le educase en un país sin pasado y sin historia.

Sin embargo, en las escuelas la instrucción clásica sigue reinando hasta el día en que la Revolución Francesa hizo desaparecer todo. Más tarde la Universidad imperial restableció el tipo anterior a 1789, agregando cierto número de enseñanzas nuevas, y gracias a su sistema de centralización y uniformidad, lo llevó a todas partes. Por ahora no seguiremos esta historia; necesitamos dejar a Francia y trasladarnos a la otra orilla del Rhin.

(Continuará).

(Traducción de GREGORIO HALPERIN)

LA SECCION DE GEOGRAFIA

UN NUEVO AÑO DE LABOR

Un nuevo año de labor (1º de julio de 1920 - 30 de junio de 1921), no interrumpida ni aun durante los dos períodos habituales de vacaciones, ha transcurrido para la Sección de Geografía, durante el cual ha intensificado, de manera sensible, las investigaciones que realiza con carácter permanente; ha perfeccionado su organización interna, creando nuevos servicios; y ha iniciado, por haber juzgado el momento oportuno, sus relaciones con otras reparticiones similares. De todo ello doy cuenta detallada en los párrafos que siguen.

INSTALACION

Los graves inconvenientes opuestos por el local inadecuado que ocupa la Sección con carácter precario — mencionados en otro artículo, aparecido en el número 54 de VERBUM — se han acentuado en forma intolerable, debido a la amplitud, cada vez mayor, de los trabajos emprendidos y al enriquecimiento continuo de sus instrumentos auxiliares de investigación.

La situación creada con este motivo es, sin exagerar en forma alguna, de plena crisis, vale decir, no puede prolongarse por más tiempo, ni admite, como algunos señores miembros del consejo directivo han podido comprobarlo, soluciones incompletas o transitorias. Es imprescindible, pues, resolver de inmediato el problema de la instalación definitiva de la Sección, que — por propia definición — debe realizarse de acuerdo con sus necesidades especiales en todo lo referente a espacio y distribución de sus servicios, para evitar menoscabos perjudiciales a su obra constructiva o restar eficiencia a los valiosos materiales, de investigación y de enseñanza, que ya tiene acumulados.

El anteproyecto de instalación, a que aludí en otra oportunidad, elaborado por mí de acuerdo con las necesidades sentidas de la Sección, y cuya planimetría detallada ha sido ejecutada a mis expensas, no he podido llevarlo aún a buen término por inconvenientes ajenos a mi voluntad. Espero, sin embargo, poder finiquitarlo en poco tiempo; y, acaso entonces, el Consejo Directivo, utilizando ese instrumento orgánico de ilustración, se encontrará en inmejorables condiciones para resolver, una vez por todas, el problema vital a que me he referido.

PERSONAL

No ha logrado obtener la Sección la estabilidad, de que tanto ha menester, en su personal técnico: quizá hayan influido, para ello, las causas puntualizadas en mi artículo anterior. En efecto: el señor don Federico von Wenckstern renunció a su cargo por diciembre de 1920, ocho meses después de haberse vinculado a la Sección; en su reemplazo fué designada la señorita Luisa Fehr, quien, hasta ahora, ha demostrado concienzuda laboriosidad. La circunstancia apuntada me induce a reiterar mi insinuación respecto a la conveniencia de mejorar los emolumentos de que gozan los empleados técnicos de la Sección, quienes por su preparación y por la labor meticulosa y absorbente que deben realizar, no pueden quedar equiparados al personal de servicio.

INVESTIGACIONES

Por noviembre pasado el señor don Romualdo Ardisson, adscripto honorario de la Sección, me expresó que abrigaba el propósito de realizar un estudio de los hechos de nomadismo pastoral que se producen en determinada región del valle superior del río Neuquén. Creí oportuno que la Sección prohiciera tan interesante proyecto, y, dados sus exiguos recursos, inicié — en la forma acostumbrada — los trámites necesarios para obtener un pasaje oficial destinado al expedicionario. La Sección no solicitaba — conviene hacerlo notar — pasaje gratuito alguno, como, por otra parte, en muchísimos casos se ha concedido a otros departamentos de la casa, sino deseaba, simple-

mente, obtenerlo a la tasa reducida a que legalmente tiene derecho. Hasta la fecha no he logrado saber, oficialmente, cuáles razones han podido influir para que dicho pedido no se resolviera en forma favorable e inmediata. Mas el hecho es que, transcurridos largos meses en espera de la resolución, y habiéndose agotado las gestiones extraoficiales realizadas para facilitarla, el proyecto aludido no ha podido llevarse a la práctica, fracasando, así, la primera tentativa de la Sección de verificar investigaciones en el terreno.

En cambio, las investigaciones de gabinete se han realizado en forma intensiva, especialmente los trabajos de determinación de las fuentes de la geografía nacional en sus diversas modalidades; habiéndose sólo retardado, tal cual vez, debido a la inestabilidad del personal.

El 30 de junio del corriente año la Sección poseía 14.085 fichas descriptivas destinadas a la bibliografía geográfica argentina: 8.255 correspondientes a la agrupación estrictamente taxinómica; y 5.830, con las cuales se ha iniciado la ordenación alfabético-sistemática. La mayor parte del año me he dedicado, salvo el tiempo que me absorbe el control de los trabajos que realiza el personal, a la tarea meticulosa y delicada de clasificar, analizar y desdoblar ese numeroso material, para distribuirlo, luego, dentro de las pautas adoptadas.

Sin embargo, no se ha descuidado, por ello, el despliegue de nuevas publicaciones periódicas, habiéndose examinado centenares de volúmenes, especialmente en la Biblioteca de la División de Minas, Geología e Hidrología, como, también, en las del Museo Nacional de Historia Natural y de la Facultad. Los resultados obtenidos en dicha búsqueda han sido limitados, pues la verdad es que la Sección casi ha terminado con el gran bloque de publicaciones periódicas especiales, y sólo le resta examinar aquellas en que suelen presentarse, esporádicamente, estudios que interesan a sus finalidades.

Los trabajos de preparación de la *Regesta* cartográfica de la República se han ampliado correlativamente con los de la *Bibliografía*, desde que se registran todos los instrumentos de aquella índole que aparecen en las publicaciones periódicas. La Sección poseía, también el 30 de junio, 952 fichas descriptivas

destinadas a dicha recopilación, agrupadas, todas ellas, sistemáticamente. Asimismo se ha terminado en la última quincena del mes próximo pasado el desdoblamiento de la totalidad de ese material, para dar lugar a la formación de otro grupo ordenado regionalmente.

Por último, se ha enriquecido notablemente, y ordenado en forma definitiva, el fondo de información bibliográfica extra-argentina, formado para uso de los profesores y de los alumnos que preparan sus tesis. Comprende, especialmente, todos los estudios monográficos fundamentales — o considerados como “tipos” — de geografía física y humana, hallados en los trabajos de búsqueda realizados hasta ahora; como, también, los de metodología y enseñanza de la geografía, y otras modalidades de esa ciencia. Actualmente contiene 431 fichas descriptivas, agrupadas sistemáticamente.

PUBLICACIONES

Como se habrá notado, la Sección ha aplicado sus mayores esfuerzos, durante el año transcurrido, a la intensificación de los trabajos tendientes a llevar a buen término la compilación y ordenación metódica de los materiales que han de formar los volúmenes de la *Bibliografía geográfica argentina* y de la *Regesta cartográfica* de la República. No he juzgado prudente, pues, subordinar esas investigaciones de interés general a la publicación de tal o cual estudio monográfico, o a la edición de ciertos documentos geográficos, inéditos, actualmente a nuestro alcance; cuya impresión hubiera insumido buena parte, o quizá la totalidad, de la exigua suma anual de que dispone la Sección. Por ello sólo ha aparecido con carácter oficial, y como N° 2 de sus *Publicaciones*, la *Memoria* correspondiente al bienio 1918-1920:

Memoria de la Sección de Geografía. 1.º de julio de 1918 - 30 de junio de 1920, 165 x 263 milímetros, 15 + una página. Buenos Aires, 1920.

Por otra parte, y particularmente, he publicado dos artículos: uno, en el órgano del Centro de estudiantes de esta casa, y otro en la revista de la Sociedad Científica alemana. desti-

nados a dar a conocer los antecedentes que determinaron la creación de la Sección, su organización y trabajos:

La Sección de Geografía. Su organización y trabajos, en VERBUM, Revista del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras, XIV, 241-252. Buenos Aires, 1920.

Die Geographische Sektion der Philosophischen Fakultät der Universität Buenos Aires, en Zeitschrift des Deutschen Wissenschaftlichen Vereins zur Kultur und Landeskunde Argentiniens, VI, 89-96. Buenos Aires, 1920.

MATERIAL

El material que posee la Sección, salvo la compra de un aparato fotográfico Graflex con objetivo Tessar-Zeiss, no ha aumentado; pero se ha continuado su organización, a medida que las otras muchas ocupaciones del personal lo han permitido. Es así como han podido formularse, en ficha-borradores, las diagnosis de cada uno de los dispositivos, tarea delicada y larga, pues exige, las más de las veces, que sean consultados los autores de los negativos utilizados, y que implica, asimismo, la redacción de leyendas descriptivas sintéticas, que fijen, con suma claridad, la importancia de los hechos geográficos representados. Estos trabajos se hallan, actualmente, bastante adelantados; tanto, que se comenzó, por mayo pasado, la redacción definitiva de esa nómina y su agrupación sistemática, la que será de suma utilidad para la enseñanza y valorizará, en forma inapreciable, nuestras series iconográficas.

No teniendo la Sección sirviente alguno adscripto, la conservación de sus instrumentos de precisión y del material de enseñanza, es defectuosa y aún nula a las veces. Por otra parte, la ubicación inadecuada del sismógrafo ha sido causa de que este aparato, en los últimos tiempos, y bajo la influencia de la humedad, no funcionara con la debida regularidad. A pesar de todos los esfuerzos hechos, de haberse efectuado un prolijo recorrido de los mecanismos afectados, no ha podido regularizarse estrictamente hasta ahora. De ahí que, desde

enero del corriente año, se suspendiera su funcionamiento. Últimamente, y de acuerdo con las indicaciones del doctor don Guillermo Schulz y del director técnico de la casa Otto Hess, se ideó un dispositivo, que hubiera subsanado, quizá, los inconvenientes notados; pero, dado su elevado costo y la imposibilidad material de eliminar totalmente las causas originarias de las irregularidades, la Sección no ha juzgado prudente distraer buena parte de sus escasos recursos en modificaciones costosas de un aparato que está fuera de lugar en nuestra Facultad, y cuya compra, en mi concepto, no debió autorizarse. Sigo, pues, creyendo, como lo manifesté al señor decano en mi nota fechada el 25 de febrero de 1919, que sería conveniente desprenderse de aquella parte del material inadecuado para la enseñanza, cuya enajenación, a otras instituciones, proporcionaría, sin duda, los recursos necesarios, mediante los cuales podrían obtenerse los elementos de que realmente han menester, con urgencia, los dos cursos de geografía que figuran en el plan de estudios de nuestra casa.

BIBLIOTECA

A medida que se desarrollaban e intensificaban las investigaciones a que me he referido en otro párrafo, comprendí que era imprescindible formar, paulatinamente, un fondo bibliográfico propio de la Sección. En efecto: si bien los trabajos de búsqueda se han realizado, hasta ahora, sin inconveniente alguno, facilitados, con toda amplitud, y en forma que obliga el reconocimiento de la Sección, por todas las bibliotecas a las cuales se solicitó el acceso, esa situación varió fundamentalmente, cuando se iniciaron de lleno los trabajos de clasificación, análisis y control definitivos. Para realizar estas operaciones, delicadas, era menester, las más de las veces, tener a la vista los instrumentos bibliográficos utilizados, en sus series completas, exigencia imposible de realizar cuando se trataba de ejemplares depositados en instituciones que no fueran la Facultad. Por ello resolví llevar a la práctica, cuanto antes, la formación de la Biblioteca de la Sección, que contendrá, en primer término, si fuere posible, las piezas bibliográficas publi-

çadas hasta el momento actual, tanto en el país como en el extranjero, sobre la Geografía de la Argentina en todas sus modalidades; y, asimismo, un bloque de publicaciones auxiliares, constituido por las revistas geográficas exclusivamente americanas y las obras magistrales y estudios monográficos "tipos" de geografía física y humana. Se dispondrá, así, de los instrumentos de trabajo indispensables para las investigaciones aludidas, y se habrán centralizado los materiales de aquella índole actualmente dispersos o despreciados, para ofrecerlos, reunidos, a los especialistas y a todos los que se interesen en conocer la República desde cualquier punto de vista geográfico.

Con tal objeto, la Sección comenzó por adquirir, en la venta de la biblioteca del ilustre argentino doctor don Francisco P. Moreno, un buen conjunto de publicaciones periódicas y folletos sumamente escasos en Buenos Aires. Entre las primeras figuran las colecciones, bastante completas, de *The Geographical Review*, *The Journal of School Geography*, *The National Geographic Magazine*, el *Bulletin of the American Geographical Society*, el *Journal of the American Geographical Society*, y los veinte primeros volúmenes, sin duda los más valiosos y raros, del *Anuario hidrográfico de la Marina de Chile*.

Posteriormente intensifiqué los esfuerzos: fueron realizadas numerosas adquisiciones y solicité el apoyo de instituciones oficiales u organismos similares.

Las compras realizadas hasta ahora lo han sido de acuerdo con un plan trazado de anticipado, que ha permitido una aplicación eficiente de los exiguos recursos y la obtención preferente de los materiales reclamados con mayor urgencia. Han ingresado por ese concepto a la Biblioteca de la Sección la totalidad de los censos nacionales, provinciales y especiales publicados, las descripciones generales y corográficas de la República, buena parte de las memorias de Marina, Guerra y Relaciones Exteriores, y gran número de estudios monográficos, especialmente de geografía física y humana.

Fuera de estas compras de publicaciones argentinas, la Sección ha adquirido un hermoso ejemplar de las memorias presentadas por el Brasil en su cuestión con Francia a propósito de los límites de la Guayana (10 volúmenes y 4 atlas), dos

de cuyos atlas poseen singular interés por haberse reproducido en ellos, en forma admirable, alrededor de doscientas cartas de la extremidad austral de América, correspondientes a los siglos XVI a XIX; razón por la cual se les considera como instrumentos insustituibles de consulta para toda investigación de geografía histórica.

En suma: hasta el 30 de junio ha ingresado, por compra, 598 piezas bibliográficas.

Las donaciones han sido igualmente numerosas, habiendo respondido favorablemente todas las instituciones solicitadas. La Comisión protectora de Bibliotecas populares, la División de Hidrografía, Faros y Balizas, la Dirección General de Estadística de la Nación y la de la ciudad de Santa Fe, la Oficina Meteorológica argentina y la Subsecretaría de Relaciones Exteriores, han enviado a la Sección, para su Biblioteca, numerosas obras y folletos; y, en ciertos casos, series casi completas de publicaciones. Todas estas donaciones, y algunas otras hechas por particulares, alcanzan a 413 piezas bibliográficas.

De modo, pues, que la Biblioteca de la Sección ha logrado reunir, en breve tiempo, 1.011 piezas bibliográficas, que constituyen, desde luego, una base apreciable y un material utilísimo.

COLECCIONES CARTOGRAFICAS

Como un complemento necesario del nuevo servicio a que acabo de referirme, he comenzado a formar las colecciones cartográficas de la Sección, cuya amplitud no extralimitará la de su fondo bibliográfico.

Cuento, para ello, con una buena base, constituída por 268 piezas: procedentes, unas, del antiguo Gabinete de Geografía física; y obtenidas, otras, por compras o donaciones.

Entre las adquisiciones, la Sección ha conseguido una hermosa serie de cartas sudamericanas publicadas, durante los siglos XVII y XVIII, en los grandes atlas clásicos o aparecidas por separado; como, también, algunas, de la misma época, representando las regiones centrales y septentrionales de la actual República Argentina y la Tierra del Fuego. Figuran en

ese conjunto dos piezas particularmente raras. Me refiero a las cartas del litoral argentino, comprendido entre los 38° y 52° de latitud sur, grabadas por Antonio Francisco Lucini y publicadas, en Florencia, en 1647 por Sir Richard Dudley en su célebre atlas *Dell' Arcano del Mare*, dedicado a Fernando II, Gran Duque de Toscana, y el primero de cartas marinas dibujadas en la proyección de Mercator. Haré notar, simplemente, que de esta obra rarísima sólo se conservan ejemplares en la Biblioteca nacional de París, en la Grenville Library (Museo Británico), y en las bibliotecas de la Universidad de Harvard y del Congreso en Washington; y a propósito de la cual, Nordenskiöld asegura que vanamente podría solicitarse en las bibliotecas europeas.

También han ingresado por compra a las colecciones de la Sección, entre las piezas raras, la *Carta esférica del Río de la Plata*, levantada por Andrés de Oyarvide, con las correcciones de Benito Aizpurua (1854); y un excelente ejemplar, en hojas sueltas, del hermoso *Plano topográfico de la ciudad de Buenos Aires y de todo su municipio*, publicado en 1867 por el Departamento Topográfico.

De las donaciones, la más importante es, sin duda, la hecha por la División de Hidrografía, Faros y Balizas, consistente en la serie, casi completa, de sus cartas argentinas.

Por igual concepto se han obtenido algunas piezas raras o escasas. Debo mencionar, entre otras, la *Carta Geográfica de las Pampas del sur*, publicada en 1833 por el Departamento Topográfico, para servir en las operaciones contra los indígenas; el *Plano de las propiedades rurales ubicadas en los partidos fronterizos*, de la misma provincia, por Jorge Meineke (1881); el *Mapa de la provincia de Santa Fe*, por Juan F. Czetz (1870); y la interesante *Carta de la provincia de Corrientes*, levantada por su Departamento Topográfico y P. Brochet des Roches (1877).

Las colecciones cartográficas de la Sección — como se habrá notado — no sólo ofrecerán a los investigadores, en un futuro más o menos próximo, el material moderno de que hubieren menester, sino, también, importantes instrumentos de consulta para toda clase de estudios de geografía histórica, tipos

de expresiones cartográficas, desarrollo del conocimiento del territorio, toponimia, etc.).

RECURSOS

La Sección no ha dispuesto de otros fondos que los pertenecientes a la partida de 3.000 pesos anuales, que le asigna el presupuesto de la Facultad, suma insuficiente para un departamento, que, además de sus propias investigaciones, ha de conservar, acrecentar y organizar el material de los dos cursos de geografía que se dictan en la casa. Esos escasos fondos podrían, quizá, aplicarse más provechosamente si se dispusiera su entrega directa, con cargo, a la Dirección de la Sección, la cual mensualmente podría formular sus rendiciones con los debidos comprobantes. Si así se hiciera, es decir, si se eliminaran los trámites, más o menos largos, a que dan lugar las liquidaciones, podrían realizarse numerosas adquisiciones al contado en condiciones ventajosas, y que, hoy por hoy, es imposible efectuar, debido al temor de muchos vendedores ante los largos trámites oficinescos.

INFORMACIONES

La Sección ha ofrecido su material, como siempre, sin limitación alguna, a quienes desearon utilizarlo; y ha evacuado todas las consultas que se le formularon. Desgraciadamente, la crisis del local limitará, en lo sucesivo, estas franquicias, pues, de un tiempo a esta parte, sólo se dispone del espacio imprescindible para llevar adelante los trabajos ordinarios.

Félix F. Outes.

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
BIBLIOTECA DE LENGUAS Y
LITERATURAS MODERNAS