

# VERBUM

REVISTA DEL CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFIA Y LETRAS

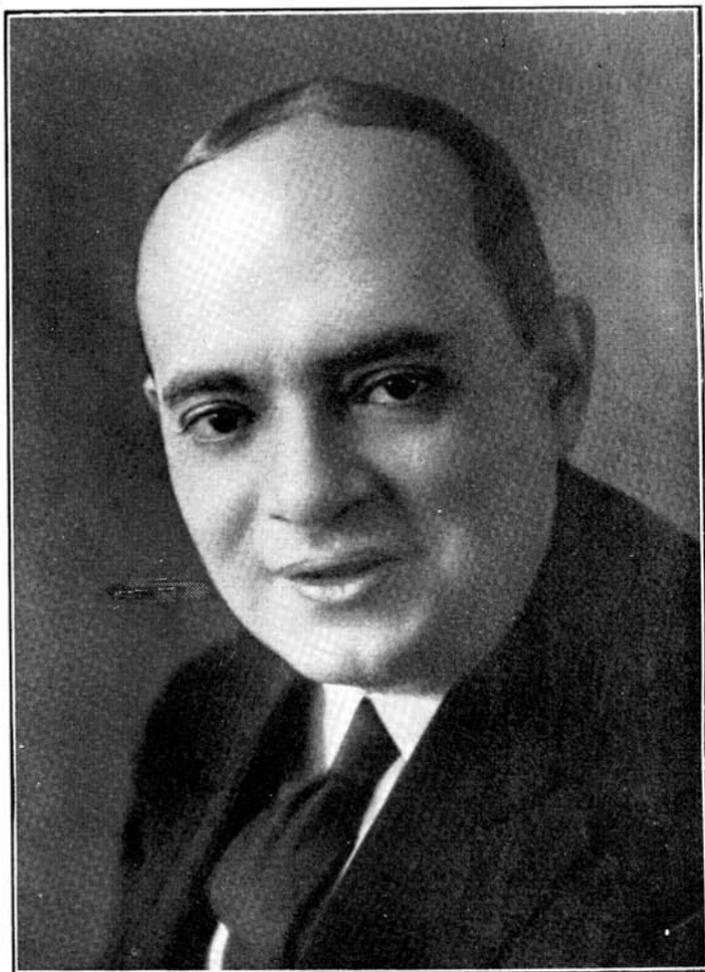
---

PRECIO \$ 1,50 EL EJEMPLAR

---







JORGE CABRAL

1886 - 1933

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFIA Y LETRAS

---

# VERBUM

DIRECTOR

ROMEO PAPPOLLA

SEC. DE REDACCION

CARLOS F. LANGLOIS

ADMINISTRADOR

ANTONIO YEPES

---

Año XXVI - N° 84 - AGOSTO 1955

---

VIAMONTE 430  
BUENOS AIRES



## DON JOSÉ TORIBIO MEDINA (\*)

POR RICARDO ROJAS

---

Apenas llegado a Santiago, pregunté por don José Toribio Medina, con quien mantenía correspondencia desde años atrás, y en la Biblioteca Nacional me informaron que estaba pasando fuera de la capital sus vacaciones veraniegas. Esta ausencia me contrarió, porque deseaba conocerlo personalmente. Hombre representativo de la cultura chilena, su figura hacía falta para mi repertorio de viajero.

El poeta y profesor don Julio Vicuña Cifuentes, mi amigo muy cortés y prologuista de una obra de don José Toribio sobre Cervantes, vino a mi hotel, trayéndome este amable mensaje:

— Dice Medina que lamenta no estar en Santiago para atenderlo personalmente como Vd. se lo merece; pero que si Vd. quiera pasar un día de campo en La Cartuja, allá lo espera el día que Vd. señale.

Vicuña Cifuentes explicó el mensaje:

La Cartuja es una linda chacra del señor Medina, donde su dueño pasa la mitad del año y el resto en Santiago. En aquel sitio de intencionado nombre y de apacible belleza, hay una viña, un río y una silenciosa casa entre los árboles. Para

\*) Don Ricardo Rojas estuvo en Chile el año 1922, cuando desempeñaba el decanato de nuestra Facultad, siendo allí objeto de múltiples atenciones. Anotó algunas impresiones de su viaje en un cuaderno intitulado *Gentes y paisajes de Chile*. A dicho apúsculo pertenece el capítulo inédito que ha cedido a *Verbum* como una primicia. Don José Toribio Medina, el erudito chileno que suele ser citado en nuestras cátedras, aparece en esta página con un gesto de humana simpatía. El señor Medina falleció últimamente, y esta silueta fué escrita a raíz de la entrevista en La Cartuja. — *N. de la D.*

ir a La Cartuja se toma el ferrocarril del Sur en La Alameda y se descende en San Francisco del Mostazal.

Hice lo que se me había indicado y tras una hora de viaje matinal, por entre ásperos cerros y viñas lozanas, llegué a la estación de San Francisco, ansioso por conocer al chileno ilustre, que es hoy patriarca de la historia chilena. Don José Toribio debía esperarme en el andén; pero como no viese yo entre la gente a ningún anciano de barba blanca, según me lo figuraba al huésped, me acerqué al jefe de la estación y le dirigí esta pregunta:

— ¿No ha visto Vd. a don José Toribio Medina?

— Ahí le tiene Vd. — y señaló a un caballero que venía siguiéndome los pasos.

El caballero que se acerca y que me saluda con los brazos abiertos, es un hombre bajo, de movimientos juveniles. Viste saco gris y chambergo de breves alas; en la mano ágil, un bastón de guindo; en la nariz aguileña, grandes lentes de arco dorado. La barba en perilla, que acaso fué rubia, apenas empieza a encanecer; el espeso bigote sombrea en la ancha boca una sonrisa sutil de expresión tan juguetona como los ojos vivaces. Tal es don José Toribio Medina, el septuagenario bibliófilo de Chile, famoso en todas las Américas.

Medina es, efectivamente, un hombre famoso en ambas Américas por sus estudios históricos. En medio siglo de constante labor, ha dado a luz tantas obras, que constituye un extraordinario caso de fecundidad editorial. Treinta volúmenes de documentos para la historia de Chile, otros tantos de los primitivos cronistas, muchos más sobre la Inquisición y la bibliografía hispanoamericanas, incluyendo algunos textos literarios de la colonia, suman holgadamente cien volúmenes publicados bajo su nombre. No es Medina historiador que descuelle por la fantasía evocadora o por la magia del estilo, sino investigador concienzudo y obrero infatigable, que al divulgar las fuentes documentales de España y América, ha servido como pocos a la historia de nuestros pueblos. El gobierno de su patria lo ayudó en la empresa; viajó hasta Lima, Buenos Aires, Madrid, Méjico, Londres y Sevilla; espurgó todos los archivos; formó una biblioteca de libros raros; tuvo imprenta propia en su casa, y aún restan copias para trescientos

tos nuevos tomos que, por diversas razones, han quedado sin salir a publicidad. Al margen de esta labor minuciosa, ha escrito libros como *La Historia de la Literatura Colonial en Chile*, que lo han llevado, siguiendo el rastro de Ercilla, a inquirir problemas de historia literaria española; pero estos trabajos, lo mismo que sus numerosas monografías, concurren a definirlo, principalmente, como erudito bibliógrafo y archivero incomparable. Por todo esto, al oír el nombre de Medina, o al utilizar en Buenos Aires sus libros para mis propias tareas, no podía imaginarlo sino en medio de sus infolios, como un viejo huraño, ajeno a las amenidades del mundo y de la actualidad. Grande fué mi sorpresa cuando en La Cartuja me encontré con que el presunto monje era un hombre jovial, sensible a la naturaleza y a los encantos de la vida. Nada hallé en su figura, del legendario polvo de los archivos.

Después de los saludos y las primeras confidencias, fuimos caminando hacia La Cartuja, que linda con la estación. Era una deliciosa mañana de febrero: flotaban los aromas del campo; aparecían no lejos las montañas. Así llegamos a la casa del fundo, en cuyo portal esperaba, gentilísima, la señora de Medina, misia Mercedes Ibáñez Rondizzoni, hija de un diplomático que fué amigo de don Félix Frías y nieta de un general que fué amigo de San Martín. Aquella mujer, toda ella vibrante de sensibilidad y de ingenio, ha sido la abnegada compañera de su esposo en trabajos y peregrinaciones. Ella lo acompañó hasta en sus noches de Puebla de los Ángeles en Méjico o de la triste Simancas en España: más de una vez con lámparas escasas, lo ayudó en copias de archivos y pruebas de imprenta. Dama de virtud y de alcurnia, ella pone en su hogar, sobre la vida del amigo, esa dorada ternura que embellece las tardes en el otoño.

Mientras llegaba la hora del almuerzo, Medina me invita a caminar por el parque de La Cartuja.

Los altos árboles crecen desde la escalinata de la casa, en rústico desorden, hasta la ribera de un río que baja del cerro próximo y limita el pequeño fundo. El propietario sabe la historia de sus árboles, y él me la va contando, con emoción virgiliana: ésta es una encina que parece centenaria, pero que solo tiene veinte años; aquel eucaliptus, caído en la ribe-

ra, se lo volteó el río en una violenta crecida; aquello que se ve más lejos, es la planta del canelo, que los araucanos tenían por árbol sagrado. Así llegamos a un abrilla sombreada, en cuyo espacio había un banco de madera:

— Aquí suelo venir para mis lecturas, dice el sabio, y me invita a sentarnos.

Sentados, oíamos entre los follajes el vuelo y el canto de los pájaros. Por entre los claros del bosque, se ve un poco de río, un poco de montaña, y un poco de cielo azul, resplandeciente. En el silencio del campo chileno, hablamos sobre cosas de Chile: el origen de las familias locales y el cambio de las costumbres; el manto y la queda antiguas; los tangos y mallas, que yo venía de ver en Viña del Mar. Al azar de este diálogo, percibí en el espíritu del septuagenario, su riqueza vital, su picaresca tolerancia, su malicia burlona; frescas a pesar de los años y del estudio.

Las hojas de los árboles sonaban en torno con rumor menos seco del que suelen tener, bajo la mano estudiosa, las hojas de los archivos. . .

Nos habíamos parado para volver a la casa, porque era ya mediodía, cuando don José Toribio, señalando con la mano hacia un cercano monte, me dijo:

— Allá queda el fundo donde escribió Xufre del Aguila.

Melchor Xufre del Aguila, gentil hombre de lanza por cédula de Felipe II y autor del *Compendio historial*, poema impreso en Lima el año 1630, es uno de aquellos capitanes poetas que vinieron a Chile durante el siglo XVI. Medina lo ha estudiado en su *Literatura colonial de Chile*, juntamente con Ercilla, Oña y Alvarez de Toledo. Esta fué la única alusión erudita que hubo en nuestra conversación de la mañana; pero esa alusión nos llegó del paisaje, no de la historia. Con la limpia emoción del campo y con el más desembozado apetito, volvimos a la casa, para sentarnos a la mesa muy luego.

El almuerzo trascurrió entre sabrosos platos y temas amables. Desde la cazuela de gallina, hasta el melón perfumado y el vino de la viña doméstica, todo era producto de La Cartuja, y a fe que todo tenía el más grato sabor. Yo elogí las frutas y el vino de la casa con fuerte dejo de uva. Don José Toribio asentía a aquellos sufragios con tanto orgullo como

si habláramos de sus libros, pues me pareció que amaba por igual su biblioteca y su huerto.

Con los temas epircúreos, alternaban los temas platónicos: recuerdos de cuando el anfitrión fué Auditor en Tarapacá, durante la guerra del Perú; de cuando fué secretario de la Legación de Chile, en Madrid; de cuando vino emigrado a Buenos Aires, después de la revolución contra Balmaceda. Los recuerdos argentinos animaron del todo la conversación: la primera vista que el emigrado chileno había recibido en Buenos Aires, fué la del general Mitre; y luego Medina se hizo habitual en la casa de la calle San Martín, porque Mitre puso a su disposición sus papeles. Era el tiempo en que para distraer los ocios del destierro, trabajó su *Bibliografía de la imprenta en el Río de la Plata*, monumental obra lujosamente impresa en los talleres del Museo de La Plata, donde la acogió tan amistosamente don Francisco Moreno. Años más tarde, siendo nuestro perito de límites, Moreno frecuentó la casa de Medina en Santiago. Al llegar a este punto, comentó la señora:

— Yo puedo decir que en mi casa se contribuyó a preparar una solución pacífica de nuestro pleito. Recuerdo que cierto día, Moreno, desesperado, exclamaba: « ¿Cómo vamos a permitir que los rotos se maten con los gauchos? ». Nosotros conseguimos que el presidente Errázuriz tuviese en casa, a altas horas de la noche, una conferencia secreta con Moreno, que desvió el rumbo de las cosas en favor de la paz.

Con estas fraternales evocaciones finalizó la mesa, y cuando pasamos a otro salón, donde había billar, don José Toribio me desafió a una partida, que el dueño de casa ganó por un tanto, no porque él sea tan buen jugador como es excelente bibliófilo, sino porque soy adversario fácil y porque yo atendía más a la conversación que a las jugadas. Otras eran las carambolas que hacíamos, pues él me preguntaba por mis colegas argentinos y yo me desquitaba preguntándole por sus colegas chilenos. Su inquieta curiosidad picaba en mí para rebotar como por tabla en tales nombres; y aquello resultó una amena charla, más por la travesura de las preguntas, que por la maledicencia de las respuestas. . .

Después del billar, hicimos un aparte en la sala de trabajo,

donde por fin se me descubrió el hombre de estudio. Los temas graves, vinieron por sí solos a la conversación. Me preguntó por mis obras y luego habló de las suyas:

— Paso aquí en La Cartuja la mitad del año, y para distraer mis ocios de labriego, algo trabajo en cosas intelectuales. Tengo ahora entre manos varias obras, casi todas concluidas: una sobre las mujeres escritoras que ha habido en Chile; otra, una bibliografía de anónimos y seudónimos americanos; otra sobre Cervantes en América.

Como al nombrar a Cervantes, le aviso que versará sobre él mi curso de este año en la Facultad de Letras, se levanta y vuelve trayéndome en obsequio *El disfrazado autor del Quijote*, libro que publicó en 1918 y en el cual sostiene que el autor del falso Quijote fué Fray Alonso Fernández; candidatura ingeniosamente sostenida por Medina, después de las muchas imaginaciones y descabros a que ha dado lugar este « enigma literario » que tan caro costó a cierto escritor bajo la férula de Menéndez y Pelayo. José Toribio Medina es también autor de una obra en que averigua la paternidad de *La tía Fingida*, argumentando en favor de Cervantes. A estas recientes incursiones en la literatura española, han de agregarse otros títulos nuevos: un estudio sobre la historia de América como fuente del teatro español, a propósito de dos comedias y un auto sacramental basados principalmente en la *Araucana*, y un ensayo sobre el *Carlo Famoso*, de Luis Zapata, como primer poema que trata del descubrimiento de América. Parece lógico que quien publicó en 1879 su *Historia de la Literatura Colonial de Chile* y quien se adentró en los archivos españoles buscando las fuentes de la historia chilena, extendiera más tarde su curiosidad a la historia de los otros pueblos americanos y a los contemporáneos de Ercilla en la Península; pero sorprende verlo a los setenta años de edad, después de cuarenta de labor continua, remover, con inquietud juvenil, temas que se hubieran creído ajenos a su simpatía y que aborda sin abandonar los de su primera época, los que directamente interesan a la bibliografía chilena. A esta última especie pertenecen los opúsculos con que también me obsequió: un estudio sobre *El Vesauvo*, poema inédito de Pedro de Oña; una noticia sobre José Antonio de Rojas, nacido en Mendoza el año

1728, precursor de la independencia americana; la publicación del poema latino del padre Gabriel Gossart, *Imago Vechiana*, con el texto original y la versión castellana por Emilio Vaisse; y finalmente la edición crítica del *Arauco Domado*, de Pedro de Oña, poeta chileno del primer siglo colonial.

Es imposible escribir sobre Ercilla, Valdivia, Aguirre, sobre la conquista de Chile, sobre la sociedad del siglo XVIII, sobre bibliografía colonial hispanoamericana, sobre la Inquisición en el Nuevo Mundo, sobre la cultura de América, sin recurrir a las fuentes por Medina impresas o por él comentadas. Patriarca de la historia de Chile le he llamado, y a fe que lo merece por su longevidad y su vasta obra.

Medina, además, cursó estudios jurídicos y fué autodidacta en ciencias naturales; tradujo en sus mocedades la *Evangelina* de Longfellow; investigó problemas de folklore y de etnografía; mantuvo amistad en España con escritores como Campoamor, Núñez de Arce y Menéndez y Pelayo; frecuentó en Londres a don Pascual de Gayangos y en España a personas como el Duque de Tiserclaes; todo lo cual indica la complejidad de sus gustos y aptitudes. Pero lo que hace de él una figura singular, es la magnitud de sus investigaciones. Entró en ellas con la prolijidad de un Cotarelo y el amor de un Rodríguez Marín, hasta ser un bibliógrafo y un erudito digno de la tradición de sus grandes predecesores del siglo de oro.

La tarde empezaba a caer, cuando salí de La Cartuja hacia la estación de San Francisco del Mostazal para regresar a Santiago: Medina me acompañaba con un paquete de libros, la señora con un cestillo de frutas. Con tales obsequios me despedí de aquella noble pareja en el andén de la estación. Rodeábanos el paisaje que siglos antes vieran los ojos de Ercilla, de Xufre del Aguila, de Pedro de Oña —primeros escritores de Chile—, que son para don José Toribio Medina, algo así como las sombras familiares que guiaron su vocación hasta convertirlo en un maestro de la comunidad hispanoamericana.



# EL HEGELISMO EN MARX

POR B. VENTURA PESSOLANO

---

Esta jugosa exposición ha sido objeto de una conferencia leída por su autor en la Facultad de Derecho de La Plata, en la cual es profesor, y forma parte de un ciclo organizado por esa casa de estudios. El autor la ha cedido gentilmente a VERBUM, que la inserta en sus páginas, con la certidumbre de que será sumamente útil a los estudiantes de filosofía.

## I

La necesidad de ser claro me obligará a dedicar a Hegel alguna extensión de mi conferencia, dirigida a un público de estudiantes más familiarizado con el pensamiento político de Carlos Marx, que con la obra del gran filósofo del romanticismo alemán.

Indicar la influencia de Jorge Guillermo Federico Hegel en la obra de Carlos Marx no es tarea sencilla, cuando se quiere precisar concretamente la extensión, la forma y la importancia de esa influencia, así como los elementos puros o deformados que de ella se conserva.

El magisterio de un pensador sobre otro puede efectuarse de dos maneras: en la formación de su cultura general, esa « precultura psicológica » que dice Croce <sup>1)</sup>, y en la transmisión de temas y soluciones fundamentales o de criterios rectores de pensamiento. Al tratar del hegelismo en Marx, sólo me propongo considerar este segundo tipo de influencia, ya que el otro pertenece al conocimiento general que suele tenerse de

1) BENEDETTO CROCE, *Materialismo storico ed economia marxista*, 4ª ed. Laterza, pág. 5.

la filosofía marxista, merced a la obra de discípulos y críticos del grande hombre, así como al expreso reconocimiento que él ha hecho en distintos pasajes de su obra. Esto no impide que aquí recordemos que no podía haberse sustraído a la influencia de Hegel, nadie que naciera y viviese en una época en que la filosofía alemana, después del gran impulso que le dió Kant, asume la dirección espiritual de Europa y trueca el árido estilo criticista por el encanto literario de Jena, al presentarse arropada bajo las galas de una cultura científica e histórica asombrosa, como la que le dió el más audaz talento metafísico del siglo XIX, en opinión de Menéndez y Pelayo <sup>2)</sup>.

La filosofía germánica hacia 1830, cuando Hegel profesaba su último curso en la Universidad de Berlín, dándole la forma definitiva que ahora tiene <sup>3)</sup>, puede decirse que era casi totalmente hegeliana; y hacia esa misma época ya se hallaba dividida, por razones religiosas, entre otras razones porque en Alemania la política jamás fué independiente de la religión, en lo que después se llamarían el centro, la derecha y la izquierda hegelianas.

Formaban la derecha, en el aspecto político de la doctrina, los que contra la personalidad individual exaltaban el poder omnímmodo del Estado prusiano, presentándolo como momento insuperable del Espíritu objetivo, que halla en él su forma ética perfecta; y los que, por el contrario, desde entonces hacen notar que toda construcción social es mera categoría histórica, condenada a desaparecer o ser sustituida, representaban a la izquierda hegeliana, heterodoxos de la doctrina del maestro y que son, en mi concepto, sus verdaderos intérpretes, aun en sus contradicciones con la sistemática de Hegel, pero en profunda armonía con su dialéctica que es el gran hallazgo de la

<sup>2)</sup> *Historia de las ideas estéticas en España*. Tomo VII, pág. 273 y siguientes.

<sup>3)</sup> La Enciclopedia sólo quedó integrada con el curso que Hegel dictó en Berlín durante veintisiete semestres sobre Filosofía del derecho, de la historia, del arte, de la religión e historia de la filosofía, desde 1817, casi todas las cuales son obras póstumas o apuntes de sus discípulos. Sus líneas generales están, sin embargo, esbozadas en la Enciclopedia. V. P. P. ROQUES, *Hegel, sa vie et ses œuvres*, Cap. IX, pág. 269. Ed. Alcan. *La filosofía del derecho* fué escrita por el autor en 1817 y editada en 1821.

escuela para los filósofos hoy reconciliados de las dos tendencias.

En la primera corriente, dirigida por la burocracia prusiana, al decir de Mehring <sup>4)</sup>, estaban el consejero Johanes Schulze, un antiguo oyente de la cátedra de Filosofía del derecho, que Hegel dictó en Berlín en 1817; Altenstein, el más comprensivo de la derecha, y el ministro de Guillermo Federico IV, Eichorn, a quienes secundaban, por razones estrictamente filosóficas, un hijo del glorioso Fichte, el metafísico Weisse, el lógico Thrandorf y algunos adeptos menores. En la corriente izquierdista, de la que quince años más tarde saldrían los pensadores del llamado socialismo científico, en contraposición al socialismo utópico o romántico de filiación francesa, estaban Ruge, Köpen, Bruno Bauer, el difundido Strauss, el joven Federico Engels y Carlos Marx, un adolescente que había llegado a Berlín, con el corazón anostalgado por el recuerdo de la bellísima Geny de Wesfalia y con la grandeza de un destino histórico que se aclararía tres lustros más tarde <sup>5)</sup>. Esta izquierda hegeliana tuvo por centro a Ludwig Feuerbarch, pensador original, que con método hegeliano, ensayaría sin éxito invertir el Devenir de Hegel en una novedosa filosofía materialista.

En este ambiente preparó su tesis Carlos Marx, que conoció a Hegel primeramente al través de la Filosofía del derecho, publicada en 1821 y que era el Evangelio del partido conservador prusiano, en virtud de un derecho natural en pugna con la escuela histórica de Hugo y de los jurisconsultos del siglo XVIII, y del cual sólo se tomaba aquello que servía al absolutismo real de Prusia y a la intemperancia religiosa del protestantismo oficial, y del cual también Federico de Savigny obtendría nuevas aplicaciones para el historicismo jurídico.

No sé si Marx asistió a alguna de las clases que dictaba en Berlín sobre la Enciclopedia filosófica el cansado pensador del idealismo absoluto <sup>6)</sup>; pero sintió ese idealismo en todos

<sup>4)</sup> FRANZ MEHRING, *Carlos Marx (Historia de su vida)*, V. *El discípulo de Hegel*. Trad. esp. dirigida por W. Rocés. Cap. II.

<sup>5)</sup> MEHRING, *op. cit.*, cap. I, párr. II.

<sup>6)</sup> Su radicación definitiva en Berlín fué en 1836, cuatro años después de la muerte de Hegel, pero antes había efectuado viajes a esa ciudad.

los temas tratados en su extensa obra, tanto en libros orgánicos que son el decálogo de las izquierdas políticas, como en sus millares de páginas desperdigadas en Archivos, Revistas y periódicos de la época. Lo menos que se le pegó fué el estro poético —porque sabréis que Marx hizo versos—; la concepción grandiosa, el tono elocuente y la pujanza verbal de Hegel, de quien pudo decir Eduardo Caird <sup>7)</sup>, un helegiano inglés, que escribió «La epopeya del espíritu humano»; o de quien dijo Bradley <sup>8)</sup>, con mejor acierto, que buscaba «la solución del Universo en una danza létea de categorías sin sangre», dentro de una armonía que deslumbra por la magnitud de sus contornos y el brillo metálico de sus realizaciones.

La formación filosófica de Marx es hegeliana. Su sistema de referencia es Hegel. No me atrevo a demostrar que su obra juvenil sobre el materialismo griego, en la cual el ilustre teorizador del economismo histórico se adhiere a la filosofía de los estoicos y no a la escuela jónica, lo hace precisamente porque los primeros dejan una pequeña rendija a la contingencia, en virtud de aquella doctrina del *clinamen* expuesta por Carneades, y sobre cuya curva al infinito parecen viajar, en la misma ruta, la necesidad para la naturaleza y la libertad para el mundo moral.

Hegel ha dejado huellas imborrables en Marx y ojalá alcance a hacer visible a mis oyentes ese magisterio, cuya extensión y profundidad se ha exagerado, con este resumen que presento de algunas ideas expuestas por pensadores de las más encontradas tendencias.

Carlos Marx acaso no es un filósofo original. La originalidad filosófica es siempre dudosa; la misma autenticidad de Hegel ha sido discutida, ya que detrás de su filosofía están Schelling, Spinoza, algunos pensadores enigmáticos en el ocaso de la Edad Media, como Nicolás Cusano y Giordano Bruno y, por último, Heráclito el Oscuro, al través de cuyos misterios llegaron a Grecia las pálidas luces de Oriente <sup>9)</sup>.

7) Ed. Caird. HEGEL, pág. XVI. Introd. Trad. ital. de V. Vitali.

8) *Principles of Logic*, pág. 553.

9) G. DEL VECCHIO, *Filosofía del Derecho*, trad. esp. de Recasens Siches, II, pág. 177.

El formidable alegato de Nitti en su recientísimo libro sobre la Formación de las democracias modernas <sup>10)</sup>, en el cual denuncia, puntualizando y documentando, lo que Marx y el socialismo científico deben a ese socialismo utópico que alguna vez desprecian; y lo que el ilustre jefe extrajo de libros viejos y modernos que no cita y de escritores de quienes maldice, no tiene importancia sino para la erudición <sup>11)</sup>. La originalidad de un filósofo puede no hallarse sino en la fuerza con que sintetiza sus lecturas y en el nuevo sentido con que aplica las viejas ideas a la interpretación de hechos nuevos o conocidos. Desde este punto de vista Marx es pensador original, al menos como filósofo de la historia; y cualquiera que sea nuestra posición doctrinaria frente al socialismo, no podría cometerse la irreverencia de negar la trascendencia histórica del más conspicuo de sus pensadores, ni la influencia moral perdurable de sus ideas en la cultura humana.

Algunos creerán que al llamarlo filósofo de la historia he disminuido a Marx; no es mi propósito. Croce <sup>12)</sup> y Labriola <sup>13)</sup> niegan que sea un filósofo de la historia y lo hacen, precisamente, para no empequeñecerlo. Aquiles Loria <sup>14)</sup>, por el contrario, le llama así para exaltarlo. Yo lo hago con el único objeto de calificar un aspecto de su obra <sup>15)</sup>.

Reconozco que no es artificiosa la afirmación de Víctor

<sup>10)</sup> Trad. esp. de Almela y Vives. Ed. Aguilar. tomo I. pág. 402.

<sup>11)</sup> Los socialistas han rastreado el origen del marxismo. El cargo de Nitti es, pues, injusto. Aun entre nosotros lo ha hecho el doctor Alfredo L. Palacios, en la *Interpretación económica de la historia*, «Revista de la Universidad de Buenos Aires», 2ª serie, VIII, I, pág. 61 y sig. y en varios pasajes de *El nuevo Derecho*. Recuérdese que lo ha hecho el propio Marx y en un librito sobre el socialismo, Federico Engels.

<sup>12)</sup> B. CROCE, *op. cit.*, pág. 13 y 79.

<sup>13)</sup> LABRIOLA, ANTONIO. *Del materialismo storico, dilucidazioni preliminari*. Ed. Loescher, pág. 26.

<sup>14)</sup> ACH. LORIA. *Les bases économiques de la constitution sociale*. Trad. francesa. Alcan. pág. 62.

<sup>15)</sup> Se ha dicho por algunos que Marx es nada más que el último de los filósofos de la historia. El juicio es insostenible y es artificioso desconocer su obra de economista, de filósofo del derecho, de político y aún de crítico, como lo prueban sus estudios sobre Comte y algunos socialistas franceses.

Adler, lanzada en los funerales de Engels, sobre el socialismo científico y la posibilidad de enraigar su filosofía en una doctrina universal de base kantiana; pero debe reconocerse que nadie lo ha hecho, no obstante el propósito de Bogdanoff que descubre el parentesco espiritual del marxismo y el empiriocriticismo de Mach y Avenarius en lo que éste tiene de kantiano <sup>16)</sup>). Ni el propio Jorge Plejanov, uno de los más elocuentes filósofos y expositores rusos del marxismo, para quien éste es « toda una concepción del mundo », una verdadera *welstanschauung*, Marx no tiene teoría propia del conocimiento: y si alguna tuvo, como espero demostrarlo, no es original, ni siquiera era novedosa para su tiempo, que por entonces ya había ahondado ese aspecto de la filosofía <sup>17)</sup>).

No sé que Marx, ni Engels, que es el verdadero filósofo del marxismo, expusiera un sistema, salvo que les adscribiéramos el de Feuerbach. No lo ha hecho el mismo Engels en su notable y negativo *Anti-Dühring*, no obstante el subtítulo que lleva el libro de Filosofía, economía, política, y socialismo; y no creo que se subsane la falta de un sistema propio demostrando que de entre tales o cuales tesis y desarrollos se infieren una gnoseología, una teoría de la naturaleza y una doctrina moral.

Sistema filosófico significa, estrictamente, relación de conceptos con los cuales construimos el mundo e introducimos orden en la experiencia. Esta noción es rigurosamente marxista y la desenvuelve Engels en su pequeño ensayo sobre *Socialismo utópico y socialismo científico* <sup>18)</sup>). Lo repetía Marx en algunas de sus polémicas con Bakunine, que demostró que el autor de *El Capital* no tenía escuela filosófica propia. Con distintas palabras de las que aquí uso, la expone en sus *Observaciones sobre la metafísica de la economía política*, que es uno de los más profundos capítulos escritos por su genio dia-

<sup>16)</sup> V. NEVSKY, Apéndice a la obra de W. J. Lenin. *Materialismo y Empiriocriticismo*. Trad. esp. de Asís de Rodas. Ed. Jasón, pág. 447 y sig.

<sup>17)</sup> JORGE PLEJANOV, *Las cuestiones fundamentales del marxismo*, con prefacio de D. Riazanov. Ed. Ciencias Económicas y Políticas. Madrid. pág. 13. La tradición kantiana en Alemania estaba en todo su esplendor.

<sup>18)</sup> Trad. esp. de Atienza. Ed. Beltrán, pág. 30.

léctico, revelado para siempre en la Réplica a la filosofía de la miseria de Proudhon<sup>19</sup>). La existencia de un sistema marxista de filosofía queda, sin embargo, como una bella tentativa de Plejanov, no obstante que de este autor ha dicho Lenin, en las «Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria» que «los que quieran conocer el pensamiento de Marx no deberán, desde luego, recurrir a la libre transposición de Plejanov: pero, en cambio, deben profundizar allí a Marx<sup>20</sup>».

Marx, es, pues, en mi concepto, un agudo y admirable filósofo de la historia y además un profundo sociólogo, a quien debemos la interpretación materialista mejor elaborada y uno de las más fecundas concepciones de la realidad social.

Don Adolfo Posada<sup>21</sup>) ha sugerido la posibilidad de que discernamos dentro de la gigantesca obra de Marx, tres temas centrales, íntimamente vinculados, no por nexos lógicos sino por andamiada de arquitecto. En torno a esos tres núcleos se polarizan los temas y cuestiones de la vasta filosofía social de Marx y sus adeptos, que no siempre coinciden con el fundador en las consecuencias y desarrollos de las premisas. Esos temas pueden resumirse así: 1) La noción de *plusvalía*, cuyo desenvolvimiento explica la formación acumulativa del capitalismo industrial y en cuya injusticia intrínseca, consistente en tratar el trabajo humano como mercancía, se hace girar el anhelo y el derecho a toda transformación económica. Este problema, además de económico, es tecnológico, ya que se refiere directamente a las formas mismas de la producción, distribución y consumo de la riqueza, según se demuestra en «El Capital». 2) La lucha de clases, concepto mal definido o al menos mal determinado en la sociología marxista, que al decir de algunos, jamás explicó en qué consiste esa noción de clase, ni cómo es posible el advenimiento de su célebre grito de guerra «Proletarios de todos los países, uníos». En el análisis de este concepto y en la forma de realizar esa unión, como asimismo en la oportunidad de conmover la sociedad de «abajo

<sup>19</sup>) MARX, *Miseria de la filosofía*. Trad. esp. de J. Mesa, ed. Lotito y Barberis, pág. 59 y sig.

<sup>20</sup>) LENIN, *op. cit.*, pág. 113.

<sup>21</sup>) Prólogo de su traducción esp. de *La interpretación económica de la historia* de E. A. SELIGMAN. Ed. Beltrán (cap. III a V).

para arriba », comienzan algunas graves disidencias socialistas, que en el fondo son disidencias jurídicas. Algunas tesis fueron examinadas en el Manifiesto comunista de 1848 y creo que pueden verse resumidas en la polémica de Bernstein con Kautsky <sup>22)</sup> y en las propias discusiones de Marx con Proudhon. Esta cuestión y su problemática encierran la política de las escuelas socialistas y la filosofía del derecho del marxismo, cuyo otro fundamento, el más firme y profundo, está en la economía. 3) El materialismo histórico, denominación técnica mal establecida y criticada por Labriola, Croce, Seligmann, Simmel, etc. <sup>23)</sup>, que no tiene nada que hacer según Lange y otros historiadores de la filosofía, con el materialismo metafísico antiguo y el del siglo XVIII y que acaso usaron Marx y Engels con intención de pergeñar, mediante esa fórmula, la concepción del mundo de que habla Plejanov <sup>24)</sup>. En su nombre el pensamiento filosófico contemporáneo ha revolucionado las interpretaciones de la realidad. Desde su altura se atisban el humanismo de Feuerbach, la antropología de Hegel, el realismo mecanicista de Spinoza y se abre un extenso campo de batalla entre espiritualistas y realistas ante la noción de ser; entre metafísicos y dialécticos en la metodología; entre mecanicismo y finalismo en la explicación del mundo físico; entre deterministas y libre arbitristas en las doctrinas psicológicas y morales; entre el *ser* de Parménides, estático y realizado y el *nous* de Anaxágoras, fluente y dinámico, que informan todas las metafísicas históricas de lo Absoluto y del Devenir.

Casi unánimemente los socialistas han reclamado como propia la filosofía implícita en el materialismo histórico, abjurando expresamente del materialismo francés del siglo XVIII del que Marx hace reiteradas críticas. Siguiendo a Seligmann <sup>25)</sup>, el ilustre profesor de Columbia, niego que haya ne-

<sup>22)</sup> KAUTSKY, *La doctrina socialista*. Trad. esp. Iglesias y Meliá, ed. Beltrán, pág. 24 y sig.

<sup>23)</sup> V. Resumen de estas críticas en POSADA, *op. cit.*, cap. I.

<sup>24)</sup> LANGE, *Historia del materialismo*. Trad. esp. V. Colorado, tomo II, cap. II. Tampoco lo ha expuesto sistemáticamente, V. STAMMLER, *Economía y Derecho*. Trad. Rocés, pág. 34.

<sup>25)</sup> SELIGMAN, *op. cit.*, pág. 174 y sig.

xos necesarios entre la interpretación materialista de la historia y las filosofías del socialismo. Es también la opinión de Mac Donald <sup>26)</sup> y era la de Augusto Comte. El hermoso libro de Fernando de los Ríos <sup>27)</sup> sobre el *El sentido humanista del socialismo*, creo que demuestra que esa interpretación económica y mecánica de la vida humana, es uno de los más pesados lastres que embaraza la marcha del socialismo, lo que equivale a reconocer que se puede estar en él como el ilustre político español, sin aceptarlo, lo que frecuentemente no creen los adeptos <sup>28)</sup>.

El economismo histórico es una concepción tan vasta de la realidad social, que dentro de sus premisas también se puede situar al más absoluto individualismo, como entre otros lo han demostrado Bogdanoff, uno de los agudos expositores del materialismo histórico desde el punto de vista socialista, y Ortega y Gasset, un auténtico pensador de la democracia nacional <sup>29)</sup>.

Estos tres núcleos del pensamiento marxista no tienen en realidad exposición separada en la bibliografía de Marx. Se acostumbra a decir con razón, sin embargo, que los distintos problemas del primero han sido elaborados, especialmente, en la *Crítica de economía política* y *El Capital*; en las *Miserias de la filosofía* (réplica a Proudhon) y el *Manifiesto del partido comunista* el segundo; en las *Observaciones a Feuerbach* y en la *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel* el tercero. Pero todos están en toda la obra de Marx, con distintos valor y pulcritud tratados, sin perjuicio de que se haya reconocido, por algunos, que el materialismo histórico es muy superior, desde el punto de vista científico, a la parte económica y política de las doctrinas de Marx, como lo asevera Vilfredo Pareto en su libro sobre los Sistemas socialistas <sup>30)</sup>.

<sup>26)</sup> MAC DONALD, *El socialismo*, pág. 110 y sig. Ed. Labor. Para el autor la concepción materialista es unilateral e inadecuada.

<sup>27)</sup> *El sentido humanista del socialismo*, pág. 208 y sig.

<sup>28)</sup> Es también entre nosotros la posición socialista de don Alejandro Korn (V. *Jean Jaurés en Buenos Aires*, «Revista Socialista», año III, n.º 30, pág. 325 y sig.

<sup>29)</sup> *El Espectador*, IV, pág. 121 y sig. Mac Donald examina esta posición al través de Buckle en el citado libro sobre Socialismo.

<sup>30)</sup> *Les systemes socialistes*. Ed. Giard y Brière, tomo II, pág. 386.

La influencia de Hegel se hace sentir de una manera directa en el planteamiento y solución de este tercer núcleo de problemas. En los otros estaría sólo de reflejo. Acerca de la sugestión que haya podido ejercer la dialéctica hegeliana en la política revolucionaria del socialismo, es un tema más histórico o político que filosófico, que trasciende de esta exposición. Mis oyentes podrán, sin embargo, inferir algo a su respecto cuando trate dentro de un momento de esa mal llamada « álgebra de la revolución » que es la dialéctica hegeliana, en las paradojas de un filósofo socialista alemán; o de la teoría hegeliana de las catástrofes como dicen los filósofos de la Cultura.

## II

Ruego a mi público, que acaso no está familiarizado con la filosofía de Hegel, que me permita sintetizarla, tal cual ella surge de su forma definitiva; será necesario para referirnos a Marx.

Giovanni Gentile ha escrito estas profundas palabras que transcribo para desarrollarlas en seguida: « Hegel puso las bases de un idealismo absoluto, haciendo de la Naturaleza, no el otro aspecto sino un grado del proceso del Espíritu, que como cumplida realización de la Idea no puede dejar de pasar a través de su eterna mediación, sino poniéndose fuera de sí para verse en la actualidad de la conciencia »<sup>31)</sup>. Veamos la razón de este aserto.

Toda la filosofía post-kantiana de Alemania responde al propósito de superar el dualismo metafísico y lógico, que salieron airosos de las Críticas de la razón, en cuya dialéctica trascendental el hombre se aproxima por el espectáculo de lo sublime, al mundo opaco de las Ideas, que la Inteligencia apenas si vislumbra como necesidad lógica y la Voluntad se propone por exigencia práctica y como fin de la conducta moral<sup>32)</sup>.

<sup>31)</sup> G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*. Ed. Principato, pág. 293.

<sup>32)</sup> Tomo la interpretación general de Kant, que puede verse en García Morente, v. gr., o Külpe, prescindiendo de si las Ideas en Platón, como en Kant, son simples nexos lógicos conectivos (Natorp) o sistemas de referencia (Stewart) o supuestos ontológicos (Gentile).

Doy por sabidas las teorías sobre si las ideas kantianas están en nosotros como simples principios inmanentes, totalizadores de la experiencia, según la interpretación general de neocriticismo de Marburgo; o si son las viejas esencias metafísicas que se escurren por inconcebibles o salen airoosas en su trascendencia, de las redes en que quiso encerrarlas el genio de Koenisberg. Hegel así lo interpreta, al entender que el nónimo, como lo puro pensado, es un absurdo porque queda fuera del pensamiento y el Bien fuera de la razón práctica, como lo Bello fuera del sentimiento, a manera de punto de nuestra perspectiva, pero independiente de ella<sup>33</sup>). Para Hegel la filosofía kantiana tiene, entre otras deficiencias, la de haber elaborado un método instrumento. Reconoce que « antes de conocer la esencia de las cosas es necesario indagar si nuestra facultad de conocer es capaz de semejante tarea », como dice textualmente en la *Lógica*; pero agrega que una propedéutica filosófica que haga este análisis anteriormente, con prescindencia de lo pensado o conocido, realiza aquella paradoja del escolástico que enseñaba a nadar desde la orilla, sin arriesgarse al agua<sup>34</sup>). Toda filosofía tiene su punto de partida en el método; pero el método debe ser inmanente y no externo al pensar. Por eso Hegel reforma la dialéctica platónica y la lógica aristotélica, que separaban el pensar de lo pensado, rehuendo a un conocimiento hipotético y problemático para llegar a la verdad primera, pero « cayendo pronto en la insuficiencia de toda base empírica o de toda simple definición », como dice Reihnold, citado por el propio Hegel.

Para salvar el escollo de la cosa en sí (*ding aus sich*) que no es una consecuencia de la Crítica de la razón pura sino el supuesto metafísico de la misma<sup>35</sup>), ya que la materia que unificarán las intuiciones puras se supone dada —lo que significa afirmar que la naturaleza está antes que el pensamiento— debe reformarse la lógica clásica y sustituirse sus métodos instrumentales por la dialéctica que es el pensamiento que se hace su propio objeto y se piensa a sí mismo. Cuando emplea-

<sup>33</sup>) *Lógica*. Trad. esp. Ovejero Maury, II, *Filosofía crítica*; párrafos 40 y sig. y especialmente 60.

<sup>34</sup>) *Lógica*, I, párrafo 10.

<sup>35</sup>) GENTILE, *op. cit.*, pág. 290.

mos el intelecto, éste llega necesariamente a la negación del pensamiento y cae en aquella mitología, al decir de Hegel, cuya experiencia ya Platón tuvo ante sí. La consecuencia de este saber inmediato como forma exclusiva del conocimiento de la verdad, es un volverse del pensamiento polémicamente contra sí mismo, sin acertar a resolver sus propias contradicciones <sup>36</sup>).

El principal mérito de Hegel, observa Engels en el Capítulo preliminar del *Anti-Dürhing*, fué la restauración de la dialéctica como forma suprema del pensamiento, frente a la especulación metafísica antigua acostumbrada a ver y considerar las cosas estáticamente, como objetos fijos, inmóviles, aislados, enfocados unos detrás de otros. Llega la dialéctica, dice Engels, y nos enseña que las cosas no son o pueden ser iguales y distintas a sí mismas, afirmarse como identidades o negarse como contradicciones, descubrirse en sus conexiones, entroncamientos y génesis, ejerciéndose recíprocas influencias, integrándose unas en otras o afluyendo a la formación de un todo <sup>37</sup>).

Una primera aplicación de este razonamiento a los hechos concretos lo hace Marx en las *Miserias de la Filosofía*: los economistas, dice Marx, explican la producción burguesa, la división del trabajo, la moneda y otros hechos económicos, como categorías fijas, inmóviles, eternas y prescinden en su consideración de cómo se generan, se forman y se conectan esas categorías <sup>38</sup>). Citando la lógica de Hegel objeta Marx a Proudhon, en la primera de las Observaciones de su Réplica: «el método es la fuerza única, suprema, infinita, a la que ningún objeto puede resistir; toda producción es el producto del movimiento, de la formación, una simple categoría lógica sometida al movimiento». En la tercera Observación Marx censura a Proudhon que pretenda dislocar la economía política del resto de las relaciones humanas, recordándole con sus palabras, que esas relaciones humanas como otras tantas fases sociales se engendran mutuamente, resultando una de otra como la antítesis de la tesis y realizando en la sucesión lógica

<sup>36</sup>) *Lógica*, I, parágr. 11.

<sup>37</sup>) ENGELS F., *Anti-Dürhing*. Trad. esp. de la Biblioteca Carlos Marx dirigida por W. Roces, *Generalidades*, pág. 6.

<sup>38</sup>) *Miseria de la Filosofía*, op. cit. Primera observación, pág. 59.

la Razón impersonal de la humanidad »<sup>39</sup>). No pueden ser más hegelianos el pensamiento y el lenguaje de los dos eminentes contrincantes socialistas. Para mayor abundamiento, recuerdo que en el Prólogo a la segunda edición alemana de *El Capital*, Marx afirma con verdadera satisfacción que se declaró abiertamente discípulo de Hegel, cuando algunos presuntuosos epígonos lo negaban; y agrega que Hegel es el primero que ha expuesto los movimientos de la dialéctica de un modo comprensivo y consciente, añadiendo que él llegó a hacer gala de su lenguaje en el capítulo sobre la Teoría del Valor<sup>40</sup>).

Cierto que en seguida Marx aclara, lo que después Engels se complacerá en recordar frecuentemente, que Hegel ha puesto la dialéctica al revés y que no hay sino que darla vuelta para descubrir el núcleo racional bajo la envoltura mística hegeliana. Este dar vuelta de Marx y de Engels implica un gravísimo error, tanto como el que va en decir que la naturaleza y no el pensamiento puro es la piedra de toque de la dialéctica. En esto ya están en disidencia la dialéctica marxista y la hegeliana, y explica la admiración de Marx por Bacon y Locke, no obstante que los dos pensadores ingleses no llegaron sino hasta las puertas de la inmanencia, como lo ha demostrado en una bellísima monografía Giovanni Gentile<sup>41</sup>).

Volvamos por un momento a Hegel. La filosofía constará, según el pensador de Jena, de tres partes, cada una de las cuales podrá ser aclarada en sus temas particulares por otras tantas filosofías monográficas: Lógica, Filosofía de la naturaleza y Filosofía del espíritu<sup>42</sup>). Hablo naturalmente del pensamiento definitivo de Hegel, cuya primera obra sobre la Fenomenología del espíritu fué un franco tributo a la escuela de la *Aufklärung*.

Cada una de estas tres partes se considera como un todo cerrado que encierra a la Idea en sus tres determinaciones: pura, en su exterioridad y en su interioridad. Investigar qué es

<sup>39</sup>) *Ibid.*, pág. 63.

<sup>40</sup>) Trad. esp. de Juan B. Justo. Ed. de «El ideal socialista», tomo I, pág. 14.

<sup>41</sup>) *Il metodo dell'immanenza*, en op. cit., parágrafo VI.

<sup>42</sup>) *Lógica*, I, parágr. 18.

la Idea, no como unidad indiferenciada de nuestras percepciones, a la manera psicológica, ni como representación intelectual de las cosas a la manera de la Lógica clásica, sino como expresión de lo absoluto, como pensamiento, como espíritu que llegará a ser Razón cuando se conozca a sí misma, o para decirlo ya con técnica hegeliana, la realidad tomada «en su totalidad autoconsciente», implica partir del elemento abstracto del pensamiento que es el objeto de la lógica y elevarse gradual y discursivamente entre los interminables principios que va engendrando, a la visión del Cosmos; seguirla como Idea que se exterioriza (in iherem Andersein) que es el objeto de la Filosofía de la naturaleza y como Idea que se vuelve sobre sí, se repliega y se encuentra en su intimidad, que es el objeto de la Filosofía del espíritu, dentro de la cual recorrerá nuevamente tres momentos: subjetivo, objetivo y absoluto. cada uno de ellos con tres determinaciones que a su vez constan de otras tantas, en la última de las cuales el Espíritu Absoluto se hace conciencia y desde ella, en mirada retrospectiva, se abarca al través de sus infinitas jornadas, como plena realidad que ha engendrado el mundo, dentro de un paradigma donde todas las cosas, los hechos y los fenómenos, considerados en sus formas esenciales, son tesis, antítesis y síntesis de las que le siguen o les preceden. Un silogismo universal y mágico donde todo está estrictamente relacionado con todo, de opuesto a opuesto y de medio a fin y todo se halla iluminado por la inextinguible llama de la Idea propulsión<sup>43)</sup>.

La tríada hegeliana está dada; el pensamiento se va desenvolviendo dentro de sí mismo, por necesidad interna, en momentos dialécticos cada vez más ricos de significado lógico y más hondos de comprensión empírica. El espíritu avanza entre afirmaciones y negaciones que se concilian en síntesis cada vez más comprensivas y pletóricas de espiritualidad. La Idea se da y se niega; vuelve a encontrarse, y en la limitación del nuevo momento surge la necesidad de una nueva negación, que lleva implícita la urgencia de otras síntesis. El Universo como Cosmos, el mundo como parte de ese Cosmos, la natu-

<sup>43)</sup> HEGEL, *Filosofía del Espíritu*. Trad. esp. de Barriobero y Herrán, tomo I, *Introd.*, parágrafos I a X.

raleza inorgánica y orgánica; la vida psíquica y sus variedades de conciencia general primero (en las razas y los pueblos) e individual después; las más altas creaciones del espíritu objetivo, en las que el Estado en abstracto es cumbre y el Derecho registrado su reflejo y creación; las más profundas realizaciones espirituales; el arte, con sus sortilegios, la religión con sus misterios y la filosofía con sus enigmas, se suceden, se engranan, se engendran y se superan en una red sin término, y de todo ello la autoconciencia que es el Espíritu alumbrado por su propia claridad tiene perfecto conocimiento; ha develado el arcano delfico y ha disuelto aquel opaco nómeno kantiano, dejando ver en toda su claridad y esplendor que el espíritu es la razón única, primera y última de todo lo creado y de todo lo pensado. Fuera del pensamiento ya no queda nada que no sea su propia y real historia en el pasado y su proyección infinita sobre las líneas del tiempo.

Cada uno juzgará como quiera esta filosofía magnífica y prolífica de la espiritualidad humana; pero cualquiera que sea nuestra posición frente a ella, debe reconocerse que nos ha enseñado con argumentos deslumbradores que el Universo es un *fieri*, un *hacerse* progresivo en cantidad e intensidad, engendrado por el Devenir y no un *factum*, totalmente realizado, como lo entendió el idealismo histórico.

El mundo de la naturaleza como el mundo moral, no se extienden frente a nosotros, poblados de enigmas que abrumaran a la razón y apenas entrevistos por la luz celeste de los místicos o desoladoramente abandonados a una austera ignorancia por los agnósticos. La razón humana todo lo encuentra en sí misma aunque no de un modo inmediato y con sus propias leyes explica el movimiento eterno de las cosas. El universo es un escenario en el cual el espíritu universal, al decir de Caird<sup>44)</sup> contempla por instantes su viernes santo y su sábado de gloria, ya que la única ley de todo lo existente es el *morir para vivir* del elocuente filósofo inglés de los Lay Sermons. Ha exaltado el valor de la personalidad humana al hacerla medida de todo lo creado y término de todo lo existente y esta conquista es deuda que tiene la cultura humana con el romanticismo alemán.

<sup>44)</sup> *Op. cit.*

Pero morir no quiere decir desaparecer, sino sentirse superado por una nueva forma más rica de espiritualidad. El espíritu es la medida de la vida y su ley es superarse a cada instante. Sólo muere aquello que niega las formas esenciales del Espíritu.

Los neohegelianos de Italia, con Croce a la cabeza, se equivocan, en mi concepto, al presentar el hegelismo como una gran necrópolis de formas históricas <sup>45)</sup>. El morir hegeliano no es destruirse, pues nada fundamental desaparece sin desintegrar lo absoluto, que lo es sólo a condición de encerrar en cada uno de sus momentos dialécticos todos los momentos que le siguen y le preceden <sup>46)</sup>.

Para Marx y para Engels las fórmulas superadas se aniquilan <sup>47)</sup>. Por eso ellos han presentado la visión de una historia en la que cada ciclo sale de entre las ruinas del anterior, sin llevar otro arrastre que aquello que les sirve a su fin último, que Marx y Engels pretendían intuirlo con el criterio que

<sup>45)</sup> Esta es la doctrina explicada en *Saggio sull'Hegel*, y debo reconocer que es la interpretación frecuente que se hace del filósofo alemán. Yo creo que esta interpretación es equivocada. Para Hegel la anulación de una forma o momento *dialéctico por otro*, no expresa sino la incapacidad actual para seguir encerrando lo absoluto esa forma superada; pero no pierde valor, como hecho histórico, que en su hora fué perfecto, como tentativa que se frustró y como forma de la realidad que continúa participando, en cierta medida, de racionalidad. En cuanto al Estado, simbolizado por el de Prusia como fórmula política absoluta, Hegel lo consideró así en «su hora» pero no lo dió como imagen imperecedera e inmóvil de toda organización política posible, según lo entendieron de consuno la derecha y la izquierda hegelianas. El no tiene la culpa de que los partidos políticos de la época pretendieran legitimar con sus ideas una de las más abyectas dictaduras del siglo XIX, como era la de Guillermo Federico de Prusia. Es la doctrina de Caird que ha calificado de superficial la interpretación que identifica la tesis de Hegel con la Teoría política y religiosa de Prusia. CAIRD, *op. cit.*, pág. 90.

<sup>46)</sup> El procedimiento que usa Hegel de resumir, a manera de Introducción, todo su sistema en cada una de sus monografías filosóficas, permite tomar en cualquiera de ellas visión de conjunto del mismo (véase v. gr. *Filosofía del Derecho*, *Filosofía de la Historia*, *Filosofía del Arte o Estética*, etc.). El desarrollo completo véase en la Filosofía del Espíritu y en la misma Fenomenología que, histórica y filosóficamente, es un precedente.

<sup>47)</sup> *El Capital*, cap. XXIV, pág. 560 y sig. y *passim*.

dan los *intereses actuales* y esperaban encontrarlo con la teoría y la práctica tendenciosa de esa historia, lo cual puede ser correcto como concepción, pero no es hegeliano como doctrina. El espíritu no se mueve por nada que no le sea foráneo, aunque caiga en la jurisdicción de la sensibilidad. Lo contrario nos pondría en el engranaje del fatalismo mecanicista, y Hegel es un filósofo de la Libertad, que en su concepto no implica la arbitrariedad sino la coincidencia del querer con las leyes de la Razón impersonal y metafísica. Si hay un determinismo en Hegel es el del Espíritu; para Marx en cambio el determinismo es de la materia, que no se comprende cómo podría llevar un día a nuestra sociedad, al través de la lucha, a la paz perpetua que nos pone al término del trágico camino.

La derecha y la izquierda de la escuela se equivocaron en 1840, la una con Eichorn y Altstein a la cabeza; la otra con el grupo que dirigió Bauer, al cual pertenecía Marx, al declarar, la primera, que Hegel había construido una teoría política para justificar el Estado Prusiano y una teoría de la religión al servicio del protestantismo de Lutero. Se equivocaron Köppen y Strauss al entender el cristianismo de los Evangelios como una construcción mitológica postiza, sin verdad y sin objeto y no como la historia externa del Logos encarnado, en real proceso de autoconciencia. Se equivocan los comunistas al aspirar a una sociedad sin nacionalidades, olvidando que la nacionalidad es un hecho empírico reiterado en la historia y una forma dialéctica del pensamiento.

Todos estos yerros suelen justificarse sin embargo con las doctrinas hegelianas, que no tienen la culpa de los excesos de sus comentaristas ni de las extravagancias de sus intérpretes. Las formas de esa dialéctica son absolutas, pero los contenidos materiales y concretos de sus categorías son históricos, lo que quiere decir variables y accidentales, además de estar constantemente transformados. La síntesis lo es siempre de opuestos y como ésta surge limitada, necesita negarse a sí misma en forma que a su vez se conciliará con otra oposición en una síntesis siguiente. Ningún estadio dialéctico es necesario en sí: su carácter necesario lo da la tríada. El Estado prusiano de Guillerimos y Federicos debía desaparecer y ya han desaparecido tres de sus formas desde Marx a nuestros días; pero el

Estado mismo, como concreción y conciencia colectiva de la eticidad, es inmovible y dentro de sus líneas absolutas tenderán que acomodarse las múltiples variedades del Estado socialista o comunista, si aspira a salir de las viejas utopías que no son hoy —en nombre del materialismo histórico— menos endebles que las que fueron las concepciones premarxistas intuitivas con fundamentos metafísicos o sentimentales, como lo van corroborando las experiencias de los gobiernos de vanguardia que nos brinda la política contemporánea. Esta afirmación no implica un conocimiento del futuro, que está prohibido a hegelianos y no hegelianos que conozcan la naturaleza de la historia. Es una simple consecuencia dialéctica que justifica la previsión de la estructura sin abrir juicio sobre la naturaleza de sus contenidos, aunque todos aspiremos a esa paz inmovible que anuncia el marxismo con el acento de su épica y la llama de sus incendios.

La forma política presagiada y propugnada por Marx, en cuanto se levanta como término de nuestra vida transitoria, es tan arbitraria, dialécticamente, como lo fué en su hora el Estado de Federico Guillermo que desterró de Prusia al ilustre socialista y lo persiguió en la Francia vencida y humillada de la Restauración, porque se creía, fundándose en una presunta o real defección de Hegel a sus propias teorías, como momento definitivo de un mundo que marcha sobre el dolor de los pobres pero que también camina sobre la soberbia de los poderosos. Marx cae en el Manifiesto Comunista en los propios excesos que censuró ocho años antes, traicionando su propia dialéctica y con la misma infidencia que reprochaba a Hegel al fundamentar el absolutismo prusiano<sup>48</sup>). Ese es el exceso en que incurre Burajín, ortodoxo del marxismo, al sostener como absolutamente indispensable, por fundamentos lógicos y metafísicos, la destrucción revolucionaria de todo el régimen ju-

<sup>48</sup>) La primera obra de aliento de Marx es la crítica a la Filosofía del derecho de Hegel de 1836; doce años más tarde en el *Manifiesto del Partido Comunista* con tono profético anunció una nueva sociedad, aquella fórmula ideal «en la que el libre desenvolvimiento de cada uno, será el desenvolvimiento de todos» a lo que se llegaría con las diez medidas prescriptas en el Manifiesto, sin contar la desaparición de clases (capítulo II, *in fine*).

rídico existente y la organización del sistema económico sobre la base de la propiedad colectiva; olvidando que Hegel, lo único que autoriza es a anunciar el cambio pero no el alcance del mismo; y si en todo caso puede pasarse a esta negación categórica, no debieran olvidar los pensadores como Bujarín, que la negación que implica toda violencia es en la historia siempre pasajera y que su propia negatividad implica una próxima armonía, precisamente con lo que niega la fuerza. Ir más allá en nombre de la dialéctica hegeliana es cometer un sofisma de falsa generalización, que no se oculta ni se disimula con la visión poética de una Arcadia definitiva <sup>49</sup>).

### III

He esbozado el esquema hegeliano. Veamos cómo se ha urdido su trama.

La filosofía es la ciencia de la Idea; los griegos llamaron a ésta *Ousia* y la pusieron casi unánimemente fuera del Sujeto; allí la dejó la filosofía clásica y medioeval. Hegel la pone dentro de la conciencia y de ella saca la realidad omnicomprendiva por acción del Devenir. Su punto de partida es la fórmula *ser, nada, llegar a ser*, una absoluta contradicción que se resuelve en el tiempo sin término <sup>50</sup>). La realidad está llena de contradicciones sólo para el conocimiento empírico, oficio del intelecto (*Verstand*).

Pero lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, lo físico y lo psíquico, lo inconsciente y lo consciente, todos los contrarios imaginables, en fin, se implican y se concilian en el pensamiento, que es la verdadera realidad. El órgano de esta conciliación es la Razón (*Vernunft*) que unifica lo que la naturaleza o el simple entendimiento y el lenguaje separan. El intelecto no sensible nos da la Unidad en la dialéctica de los opuestos. Ella acuerda y concuerda lo que el otro

<sup>49</sup>) BUJARÍN. Trad. esp. de E. UGARTE BLASCO, *El A. B. C. del comunismo*, pág. 142. Por otra parte es absolutamente exacto que la burguesía suele practicar, respaldada por la fuerza de sus generales bárbaros, las mismas violencias que reprochan a los detractores de la revolución rusa.

<sup>50</sup>) *Lógica*, I, parág. 20, *in medio*.

diversifica, separa y opone<sup>51)</sup>. Su ley no es, como dice Croce, *mors tua, vita mea*, sino *concordia nostra*, al través de los distintos, según los neohegelianos y directamente, según Hegel, en un desenvolvimiento ininterrumpido en que la tríada engendra, niega y resume, en formas cada vez más intensas y plenas de espiritualidad. Todo lo real es racional<sup>52)</sup>, todo tiene vida y todo es producto de aquel Logos espermático que fecunda el Universo. Pampsiquismo y pamlogismo son consecuencias necesarias de esta filosofía. La Naturaleza no es el espíritu apagado de Schelling, ni el *no yo* fichteano intrascendible, ni el *nóumeno* kantiano enigmático. Es un vaso áureo poliforme que guarda escondida la espiritualidad superada, como la huella de ázoe la fosforescencia que en la oscuridad revela el pasaje de la luz ausente. Cuando la Idea sale de su abstracción es Espíritu. En la Historia este espíritu se hace Razón. Esa Idea prolífica es Dios teológicamente considerada, que no queda encerrado en su obra —por eso Hegel no es panteísta— sino que se realiza indefinidamente y que a cierta altura de la historia se hizo Hombre con el Cristo.

La razón todo lo conoce, porque conocer para la razón no es sino autoprocesarse o reconocerse en sus determinaciones.

La filosofía de Hegel es un espiritualismo absoluto. Metafísicamente es monista, gnoseológicamente es racionalista, metodológicamente es dialéctica, teológicamente es teísta y éticamente es la filosofía de la Libertad.

El punto sobre el cual más se ha insistido al atacarla en este último aspecto, es por su doctrina del Estado: por allí empezó Marx, con una intemperancia que gastan de consumo los comunistas y algunos filósofos idealistas, como acaba de hacerlo el ilustre don José Vasconcelos en su sistema de Ética<sup>53)</sup>, todo ello sin perjuicio de que también el marxismo,

<sup>51)</sup> Prescindo de las críticas formuladas a este aforismo, especialmente por CROCE en *Saggio sull' Hegel*.

<sup>52)</sup> *Lógica*, I. En nota al párrafo 6, Croce nos recuerda que esta fórmula famosa y su complemento, « Todo lo real es racional », aparecieron y fueron desenvueltas en el Prefacio, pág. XIX, en la primera edición (1821) de *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

<sup>53)</sup> VASCONCELOS, JOSÉ. *Ética*. Ed. Aguilar, pág. 291. El ilustre pensador mejicano no trepida en decir que « el marxismo no pasa. filosófica-

en definitiva, mueva su acción política en nombre de un derecho natural del proletariado que justificaría hasta la socialización inmediata y forzosa de ese Estado que apuntala el derecho natural hegeliano <sup>54</sup>).

Veamos cómo se traducen algunos temas hegelianos en la filosofía de Carlos Marx.

Es frecuente señalarlos desde las mismas bases metafísicas y gnoseológicas del materialismo histórico, lo cual me parece exagerado. En todo caso el hegelismo le llega a Marx al través de Feuerbach, sobre cuya filosofía escribió unas Tesis inferiores a su fama.

Hegel tiene una gnoseología minuciosamente elaborada en la Lógica. Marx no tiene teoría propia del conocimiento. El monismo hegeliano está dentro del más acendrado espiritualismo, en cuya base pone la Idea omnicomprendiva, que para Marx es la materia en la naturaleza y son relaciones económicas independientes, en sus orígenes, de la voluntad humana en la historia.

La afirmación metafísica de Hegel no se resiente jamás en su lógica, salvo los casos de deficiencia técnica. En Marx el monismo se hace dualista por vicio de su pensamiento originario empírico.

Marx, siguiendo a Feuerbach, sustituye el sujeto formal por el Yo empírico, en lo cual se parece mejor al Hegel de la primera época que al del sistema definitivo, expresamente rectificado en la Enciclopedia.

Para Hegel el sujeto tiene por atributo el ser material; para Marx el ser material tiene por atributo el sujeto, en cuya mente se refleja como idea, con lo cual se cae en el dualismo también lógico, puesto que hay algo anterior al pensar, y es lo pensado. La modalidad es previa a la categoría: el contenido anterior a la forma. Ciertamente que Marx aclara su

---

mente, de ser un disparate» (sic). Un escritor tan grave como Nitti, ha escrito casi un centenar de páginas de diatribas (*op. cit.*, tomo I, pág. 402), donde además de originalidad se niega a Marx *energía mental* para elaborar y sistematizar conceptos ajenos.

<sup>54</sup>) ALOIS DEMPFF, *Filosofía de la cultura*. Ed. «Revista de Occidente». Trad. J. Pérez Bances, pág. 136.

pensamiento con la advertencia de que el Yo actúa a su turno sobre el ser que conoce, pero esto a lo sumo lo aleja del empirismo de Locke y lo acerca a la posición kantiana, para quien, aun trascendentalmente, la intuición es anterior al concepto. El Yo marxista, además, es el Yo empírico o psicológico y no el órgano de la idea, como en Hegel <sup>55</sup>).

Marx creía que en la fórmula de Hegel ser = pensar, se destruye el dualismo a costa de la naturaleza: pero entenderlo así, y no como simple necesidad de mediarse el sujeto en la materia para conocerse desde que no hay conocimiento inmediato, es no entender la dialéctica y abandonar todo método de la inmanencia. Es volver a la lógica clásica de Aristóteles, a la dialéctica de Platón y a la metodología instrumental del Renacimiento o al intuicionismo que Hegel combatía.

Al iniciar todo conocimiento en la sensibilidad, como dice Feuerbach <sup>56</sup>), o en la contemplación, como dice Marx, se hace puente de Hegel y se vuelve a Kant. En esto tiene razón Bogdanoff al hablar del criticismo marxista: pero debe reconocerse que conceder la premisa valdría tanto como convertir en idealista absoluto al jefe del materialismo histórico <sup>57</sup>).

El punto de partida de Marx no es, pues, hegeliano, ni por el supuesto metafísico, ni por la lógica que implica, ni por el método que adopta. Es filosofía antropológica y también humanista por sus proyecciones, pero más del tipo del humanismo iluminista inglés, que al no tener sistema de la naturaleza mejoró, sin duda, su sentido estricto, pero que se separa, por igual, de la filosofía de Hegel y del materialismo francés del siglo XVIII.

Marx no tiene la cerrazón materialista de Feuerbach, para quien el *hombre es lo que come*, según diría la brutal expresión de Moleschhoff; reconoce al hombre un papel preponderante en la historia y hasta le asigna inspiración dionisiaca al aceptar que a cierta altura de su evolución histórica transforma la naturaleza y se transforma a sí mismo; pero el hom-

<sup>55</sup>) ENGELS, *Anti-Dühring*, cap. III y IV. PLEJANOV. *op. cit.*, página 23 y sig.

<sup>56</sup>) FEUERBACH, *op. cit.*, pág. 164.

<sup>57</sup>) *Op. et loc. cit.*

bre de Marx es el hombre económico de la teoría de Rodbertus; y anterior al espíritu coloca la materia a la cual pretende —cometiendo un error— aplicar el ritmo dialéctico.

Esta es, para mí, la peor de las incomprensiones hegelianas de Marx. La naturaleza no tiene dialéctica sino cuando es pensada; no tiene sino encarnaciones de las líneas ideales de su proceso mental. La dialéctica está en el entendimiento. La Naturaleza teóricamente no tiene sino causas y efectos, que son fenómenos antecedentes y consecuentes en su traducción objetiva, según enseñaba por entonces Comte —siguiendo el mecanicismo de Spinoza—, filósofo también de la devoción de Marx y que se asegura que no entendía el materialismo histórico <sup>58)</sup>; la Naturaleza a lo sumo tiene fines de mero valor eurístico, como lo entiende Kant en la Crítica del Juicio, salvo que se trate de la materia orgánica, en cuyo caso sus fines son inmanentes <sup>59)</sup>.

No sé si no habría un poco del típico humorismo inglés en la *comte-rendue* de El Capital escrita por Mr. Block en «Le Journal de Economistes» de 1872, a quien cita complacido Marx en la segunda edición de su obra <sup>60)</sup>. El economista inglés juzga «El Capital» con toda la técnica de la lógica positiva; critica a los antiguos economistas que asimilaron las leyes de esta ciencia a las de la física y la química y opta por la analogía de esas leyes con las de los organismos biológicos. Marx califica de verdadera esa descripción de Block, inducido por la sugestión de finalidad y organicidad, y se pregunta con gran incomprensión o devolviendo el humorismo de su crítico, ¿qué ha descripto el autor sino el método dialéctico? <sup>61)</sup>. No, señores; el autor ha descripto el método positivo de las ciencias sociales a la manera como la entiende y la expone John Stuart Mill, el más reñido lógico con la dialéctica he-

<sup>58)</sup> Para las diferencias y semejanzas de ambos pensadores lo mismo que sus recíprocas críticas, véase *El socialismo expuesto por Carlos Marx*, recopilación e introducción de Edmundo González Blanco. Ed. Mundial, página 60 y sig.

<sup>59)</sup> G. DEL VECCHIO, *El concepto de la naturaleza y el principio del derecho*. Trad. esp. de Castaño. Ed. Reus, pág. 30.

<sup>60)</sup> *El Capital*. Trad. J. B. Justo, pág. 12.

<sup>61)</sup> MARX, *ibidem*, pág. 14.

geliana y con toda dialéctica, en el libro V de su Sistema de lógica <sup>62</sup>).

Lo único que hay de hegeliano en ello es aquel juicio de Hegel sobre la Economía política, que se lee en su Filosofía del Derecho: « Ciencia que enaltece el pensamiento al investigar las leyes de una masa de hechos accidentales » <sup>63</sup>), palabras que traduce casi textualmente Carlos Marx en el referido Prólogo. El método marxista no es dialéctico sino en apariencia; en sustancia es inductivo. Aquél se funda, según se sabe, en la coincidencia de los opuestos para Hegel. Esto no se alcanza jamás en el conocimiento intelectual empírico que piensa los contrarios como irreductibles y cataloga los distintos por generalización y abstracción, detrás de los cuales quedan los casos rebasando al concepto con sus infinitas variedades. La naturaleza no puede ser objeto sino de consideración científica, salvo que se la piense a la manera hegeliana, esto es, posponiéndola al sujeto pensante y haciéndola su reflejo. Marx decía que él había puesto sobre los pies la dialéctica que andaba en Hegel sobre la cabeza <sup>64</sup>) y en colaboración con sus discípulos la deshizo al creer enderezarla.

Yo no niego la grandeza científica de la economía política de Marx, de la que voy a ocuparme después. Sostengo, sencillamente, que el producto está en desacuerdo con la fórmula de fabricación y que ello es una consecuencia de haber dispuesto Marx de una teoría del conocimiento deficiente para su dialéctica, lo que a su vez era efecto irremediable de su propio materialismo metafísico, que suele ser, por otra parte, la filosofía más eficaz para fundar la ciencia positiva.

#### IV

Se ha sostenido que Marx debe a Hegel la sistemática de su interpretación social. Merced al método hegeliano « y a un pequeño número de pensamientos capitales » <sup>65</sup>) le ha sido po-

<sup>62</sup>) LANGE, *Die Arbeiterfrage*, pág. 248-9 (citado por CROCE en *op. cit.*, pág. 85), y por el mismo filósofo italiano que hace de un modo general la observación).

<sup>63</sup>) MARX, *ibidem*.

<sup>64</sup>) MARX, *El Capital*, pág. 14.

sible organizar la fenomenología económica dentro de una estructura lógica firme, no obstante no haber definido Marx qué se entiende por fenómeno económico, lo que tampoco ha conseguido ningún marxista, ni el propio Lafargue que es el que más empeño puso en la tarea <sup>65)</sup>. Stammler, como los que aseveran esta filiación, no ha hecho sino repetir lo que se viene diciendo desde 1848 y está reconocido por Marx y Engels, por Max Stirner en sus famosas polémicas con Marx; por Bakunine y por cuantos han escrito sobre esta materia. Esta afirmación no implica decir que la concepción de los historiadores del siglo XVIII y aun anteriores careciera de estructura lógica. Desde Bodin comienza la consideración causalista de la historia y precisamente la novedad historiográfica del siglo XIX es la teoría de Schopenhauer sobre la imposibilidad de una ciencia histórica fundada en la lógica tradicional <sup>67)</sup>. Toda la filosofía de los valores, casi contemporánea a Marx, insiste en lo mismo y, según se sabe, ahora se halla empeñada en construir una gnoseología histórica. Pero lo que se quiere hacer notar es que Hegel dió a Marx el otro punto de referencia en la historia que faltó a la historiografía postrenacentista: el concepto de télesis, de finalidad, de punto de referencia proyectado en el futuro hacia el cual se dirigen los actos colectivos, tanto como los individuales, y que serían como las motivaciones de toda acción humana <sup>68)</sup>. Hegel enseñó que la historia no es sino la realización de la Libertad segura y progresivamente <sup>69)</sup>. Sustituyamos el nombre de ese hito ideal por el de felicidad colectiva, « la acción recíproca » de Simmel,

<sup>65)</sup> STAMMLER, *Economía y Derecho*. Trad. esp de Rocés, pág. 36 y *Filosofía del Derecho*, trad. esp. Rocés, pág. 52.

<sup>66)</sup> NITTI, *op. cit.*, pág. 402.

<sup>67)</sup> SCHOPENHAUER, *Il mondo como volontà e rappresentazione*. Traducción ital. de Lavj-López, I, 35, 80; II, 24, 99, etc.

<sup>68)</sup> STAMMLER, *Economía y Derecho*, libro IV. V. « Causalidad y telos » y toda la sociología alemana contemporánea. V. « Notas de Recaséns Siches a la Filosofía del Derecho de del Vecchio », II, 237, parágrafo 16.

<sup>69)</sup> HEGEL, *Filosofía de la historia universal*. Trad. de la « Rev. de Occidente », tomo I, pág. 38. « La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad — un progreso que debemos conocer en su necesidad »; y agrega en la página siguiente: « La libertad es el fin que ella misma realiza, y el único fin del espíritu ».

o cualquier otro concepto eudemonista, y no variarán en nada las líneas ideales del proceso, a condición de no adentrarse en el porvenir sino de referir lo ya *acaecido* al momento en que se coloca el investigador, con el criterio seleccionado.

Neguemos o afirmemos la función de los héroes, teoría oriundamente hegeliana; sustituyamos los factores que mueven la historia, naturales, económicos, psíquicos, religiosos y aun providenciales, y su estructura será formalmente la misma.

Desde este punto de vista la historia es siempre una construcción arquitectónica. Depende de la disposición de los materiales para que la laja se haga punta en la eminencia del minarete árabe o grave el rosetón crucial en las iglesias góticas. El material histórico es indiferente fuera de la consideración meramente causalista; pero ese material es lo ya dado en el tiempo y no lo previsto o ansiado para el porvenir. Construir en la historia, no es otra cosa que adoptar *a priori* una ordenación determinada. Sólo a este precio puede hacerse una filosofía de la historia, cuya validez, en ningún caso, debe exceder los límites de nuestra experiencia actual.

Cierto que para Hegel la historia es fundamentalmente la realización de la libertad; pero la libertad hegeliana no significa sino ese estado del espíritu en que su autodeterminación temporal coincide con su necesidad interna. Necesidad y libertad son los términos de una coincidencia cuya síntesis es el Espíritu mismo, visto por dentro y por fuera, desde la filosofía en el primer caso y desde la historia en la segunda forma.

La visión de la historia dirigida por fines es concepto que prestó el idealismo a todas las filosofías; pero no debe olvidarse que lo único verdadero de la doctrina es el principio de que no es vano el curso de los hechos humanos, como dice Henri Berr. Fuera del terreno hipotético no significa afirmar *que tales o cuáles y no otros sean los fines de la historia*; y menos elevar al carácter de fines absolutos de ella, los móviles de cada una de nuestras generaciones, momentos transitorios de la humanidad, también para Marx.

Hegel creyó que bajo la categoría histórica de la variación y bajo el mito del fénix que parece simbolizar el eterno aparecer y desaparecer de « lo histórico » puede contemplarse esa

fluencia como una aspiración hacia un fin último, Dios en la teología, la Idea en filosofía, la Libertad humana en la historia, el contenido supremo, que, en definitiva, no es sino la conciencia de «*cómo el espíritu elabora por llegar a saber lo que es en sí mismo*».

Marx tomó de Hegel el concepto de que cada generación, cada ciclo social y cada orden de fenómenos humanos tiene una estructura propia que se configura con su contenido empírico. Esta concepción realista de la historia es hegeliana y correcta; es la inferencia lógica de las categorías de la variación y de la transformación. Pero la tercera categoría histórica de Hegel —la racionalidad— que en sus últimos términos no es otra cosa que la promoción a tétesis de una ley del Espíritu absoluto que es su esencia, (la libertad), se convierte en Marx en fin último de la historia, alcanzado con un anhelo actual, experimentado frente a miserias también actuales por contenido. La necesidad del espíritu de Hegel, se traduce en la ley de nuestra contingente economía y de nuestro contingente deseo de mejoración social — en el cual no sabemos si ese fin último es una nueva utopía para consolar nuestras penurias del presente o es un estado de cosas que aún empíricamente puede no resultar necesario o apropiado para la sociedad de mañana.

Desconcierta comprobar cómo Marx reitera en un exceso que él mismo criticó a la Filosofía del derecho de Hegel, entendiendo equivocadamente, en mi concepto, que el filósofo de la Enciclopedia aspiró a presentar el Estado Prusiano, según he dicho, como la forma definitiva de todo Estado; Marx criticó esa interpretación del partido conservador, lo que no le impidió a su turno decirnos que el Estado colectivista, concebido dialécticamente pero con comprensión empírica, será la forma definitiva de todo Estado y el único capaz de realizar nuestra felicidad social<sup>70)</sup>. Marx tenía razón al criticar a los derechistas la presentación de un régimen jurídico que ahogaba la personalidad humana en Prusia con sus caracteres incommovibles y absolutos, pero cayó en la misma inconsecuencia algunos años más tarde, al ahogar esa personalidad en el

<sup>70)</sup> Tal es la doctrina del *Manifiesto comunista*.

Estado colectivista, desde que la felicidad futura se hará a trueque de nuestra heterogeneidad humana. Por eso son más lógicos con las ideas auténticas de Hegel y Marx, los socialistas que en mi concepto representa Jaurés, al sostener, sencillamente, que la forma colectivista del Estado *puede ser una consecuencia inmediata fatal para todo el régimen jurídico existente*, pero no una consecuencia necesaria para todo tiempo y lugar. Esta observación no es mía; pertenece a Edmundo González Blanco que anota el hecho como conclusión inevitable de haberse puesto por Marx *sobre sus pies* la dialéctica de Hegel <sup>71)</sup>. Y agrego otra conclusión: El derecho y la moral que para Hegel eran consecuencias del desenvolvimiento ideal de la Razón, aunque pudieran tener sus negaciones, que son las aberraciones de la historia, resultan para Marx consecuencias ineludibles de factores económicos y por tanto sin argumentos filosóficos para destruir esas aberraciones de hecho. Esta premisa es lo que puede llamarse el fatalismo pesimista de la historia, que si es justa, no tiene derecho de promover una política que apareja la lucha contra lo irremediable y si es apta para remover con esa lucha las aberraciones, será porque el sentido de los hechos no está en ellos sino en el pensamiento que los dirige. Y entonces ya salimos del materialismo marxista para alojarnos en el idealismo de la libertad <sup>72)</sup>.

La teleología debe ser neutral si quiere ser dialéctica; cuando el fin queda previsto en virtud de un estado de cosas existentes y no del pensamiento puro, y la interpretación optativa o metodológica se eleva a contenido absoluto atemporal, se cometen los errores históricos garrafales de Hegel o las previsiones inmediatas desoladoras de Marx, en nombre de un dolor presente, que puede no ser el dolor futuro, olvidando que hay siempre algo de belleza en el dolor, como decía desde su prisión Rosa Luxemburgo a Sonia de Liebnicht, y que esa belleza no es sino la gracia alada de la esperanza, libertad del

<sup>71)</sup> *Op. cit.*, pág. 50.

<sup>72)</sup> Una moral independiente de las fuerzas económicas y superior a ellas, no tiene cabida en el materialismo histórico. Es la opinión de Kautsky, ortodoxo del marxismo, que en ésta como en tantas otras ideas, disienta con Bernstein-Kautsky. *La doctrina socialista*. Tra. esp. de Iglesias y Meliá, ed. Beltrán, pág. 47.

corazón <sup>73)</sup>). También el marxismo es filosofía de la esperanza, pero no es filosofía de la libertad.

Las infidencias de Hegel a su propio sistema, si existieran, serían errores de hecho. La historia, sin embargo, fué siempre para el filósofo de Jena « la exposición del proceso divino y absoluto del espíritu » <sup>74)</sup>, y su Filosofía del derecho el desarrollo externo de ese proceso desde el punto de vista ético. Hay pues, en Hegel una especie de derecho natural formal, que Marx niega pero que lo supone en beneficio del proletariado. El materialismo histórico, con Marx a la cabeza, convirtió en interpretación de derecho, con la misma deficiente técnica, el exceso hegeliano fundado en la historia filológica, al tomar por base de sus presagios los inestables intereses económicos sobre los cuales se puede construir una sociología hipotética, pero no una filosofía de la historia universal.

Marx debió rectificarse más tarde, lo mismo que Engels, y conformarse con asignar papel preponderante a un factor que primitivamente fué exclusivo. Pero seguirá diferenciándose de Hegel en que éste jamás adivinó la historia de ningún pueblo, ni previó el destino de ninguna sociedad, ni cerró la curva del tiempo con la visión de un presente desolador; para Marx caben las previsiones, anuncia los próximos advenimientos sociales y nos provee de advertencias sobre la política que deberá precipitarlas, olvidando que, ni dialéctica ni metodológicamente, el tiempo se acelera o se detiene en su carrera y que la paz definitiva que es necesaria como anhelo, acaso no sea sino contingente como posibilidad.

Todas las interpretaciones de la realidad que la empobrecen, por otra parte, son insuficientes; junto a los factores económicos actúan los factores psíquicos; junto a los intereses materiales están los valores éticos; junto al hombre creador, la Naturaleza como límite; y si alguien prevalece en este haz de hechos no es el *homo oeconomicus*, sino el hombre integral, también capaz de los mayores sacrificios y de los más puros ideales <sup>75)</sup>. Los santos aparecen precisamente entre los humil-

<sup>73)</sup> *Cartas de la prisión a Sonia Liebnicht.*

<sup>74)</sup> *Filosofía de la Historia*, I, 49.

<sup>75)</sup> ORTEGA Y GASSET, *opus et loc. cit.*

des y en épocas de miseria; y la santidad no significa sino la aptitud para llegar hasta el martirio por móviles espirituales. El pioner no es nunca un santo aunque pueda ser un héroe. La misma nobleza con que los comunistas y anarquistas se inmolan por sus principios, que en todo caso pertenece a un mundo que no verán, demuestra esta capacidad humana para el heroísmo y estos desprendimientos del corazón, sin posterioridad que los recoja.

Nitti ha dicho que Marx es un hegeliano y no un hombre de ciencia. Yo creo, por el contrario, que Marx es un hombre de ciencia y no un hegeliano: pero con la información histórica insuficiente de su época y con la sociología en pañales de su tiempo. Basta recordar que Marx no conoció la extensa obra de Morgan, que obligó a Engels a hacer rectificaciones: ni leyó a Summer Maine, Austin, Post, Semper, etc., que han esclarecido puntos referentes a las sociedades primitivas sobre sus regímenes jurídicos, formas de producción, cultura y tecnología, demostrando que no hay pueblo, por rudimentario que sea, que viva fuera de un orden legal, sin un arte y sin una religión, que en la historia empírica se dan siempre simultáneamente y en un sistema de interferencias. Una historia científica no autoriza, pues, a hacer prevalecer un factor sobre otro, si quiere atenerse a los hechos, ni aun desde el punto de vista del materialismo estricto.

Hacer predominar un elemento sobre los demás es legítimo desde el punto de vista político, metodológico y aun sociológico, si se quiere; pero no es dialéctico y menos hegeliano.

No niego el valor pragmático de la doctrina, ni vengo juzgando su valor filosófico intrínseco; niego sencillamente que haya hegelismo estricto al concebirse la historia a la manera de Marx.

Pero la concepción marxista tampoco es rigurosamente científica. Hegel hizo de la historia el escenario de la humanidad y en su centro puso al hombre, que es su dios, su demiurgo y su propia obra. Marx pone al hombre, no considerado en su integridad biológica, sino en su carácter económico; lo hace protagonista de un drama en el que la fatalidad de la materia se cierne sobre su destino histórico, y luego le obliga a luchar en ese escenario bajo la coerción de las leyes económicas, aje-

nas primitivamente a su voluntad y que ésta apenas puede modificar más tarde, en medio de una masa de elementos consolidados que la constriñen y necesariamente deben anularla.

## V

El hegelismo también aparece en Marx, al menos como propósito teórico, en la concepción de la economía política que la escuela liberal clásica procuró explicar con el mismo material que utiliza Marx, pero con insuficiencia que Marx ha suplido, al añadir a la simple causalidad física la noción de fin último, que es indispensable si se quiere sacar a la economía de una mera práctica para elevarla a la dignidad de ciencia.

Labriola ha demostrado cuánto deben Marx y sus secuaces al economismo liberal. Es innegable que el principio de causalidad fué aplicado por Saint-Simon, Ricardo, Rodbertus, etc.: pero éstos prescindían sistemáticamente del concepto de télesis, que fué físico en Aristóteles, teológico en Espinosa, eurístico en Kant, histórico en Hegel y que Marx lo traslada a la fenomenología económica con gran originalidad y merced al cual organiza los hechos en un sistema de referencias con trabazón lógica. Hasta aquí su mérito es indiscutible.

La simple causalidad explica las condiciones necesarias de los fenómenos, pero no explica por qué sólo de ese modo pudieron producirse; este hecho observado por Hegel en la filosofía de la historia lo traslada Marx a la economía política, aunque la dialéctica hegeliana, que es autogénesis de la Razón, en la economía de Marx se convierte en método genético-histórico, asimilando con valor real los ciclos económicos a los momentos de la actividad pensante y fraguando contradicciones que, de existir, empíricamente son indemostrables o al menos aparecen indemostradas con rigor. Como si esta postura ya no fuera exceder las mismas premisas, de suyo arbitrarias, Marx se adentra en el futuro y alumbrando su secerto con las leyes del pasado, anuncia aquella economía utópica del comunismo en la que cada individuo se bastará a sí propio<sup>76</sup>). Si esta previsión fuera legítima, si las inferencias del pasado pu-

<sup>76</sup>) *Manifiesto comunista*, III, in fine

dieran extenderse al porvenir, volveríamos a la concepción física del liberalismo, y el fundamento metafísico de este método sería la uniformidad de la naturaleza y no su dialéctica, aceptando que la Naturaleza la tenga.

Marx alcanzó a ver, con claridad, que el postulado de la uniformidad nos deja en el curso de un mundo que se repite, en tanto que la dialéctica nos sitúa en el pulso de un mundo que se renueva; pero Marx no podía fundamentar sus ciclos económicos dialécticamente, porque arrancó de una sociedad en la que el hombre sólo dirige a medias el ritmo de los hechos, como que primero está la Naturaleza y luego el pensamiento. La ley del espíritu no es capaz, por tanto, de dar su ritmo a la economía, porque está limitado por las fuerzas materiales originariamente anteriores; y la Naturaleza no habrá de detener su rueda por que el espíritu tenga sus necesidades éticas. Esta posición en que Naturaleza y Espíritu están disociados, no conduce sino a una filosofía con anhelos de Tántalo, debatiéndose estéril o inocua frente a una Naturaleza sin más necesidad que la de sus leyes. Si la economía política es una filosofía, sus leyes estarán fuera de los hechos; y si es una ciencia positiva no necesita de fines, salvo que se los acepte con mero valor eurístico, en cuyo caso sólo servirán para conceptualizar los fenómenos —pero que no se complican con los hechos—, en la medida en que el andamio no sea extraño a la construcción.

Pero el fin no es sólo consideración eurística en Marx: también es un fin objetivo, ontológico, con un término indicado en el calendario político, hacia el cual parecerían tender los fenómenos económicos del pasado y del presente; y a esta conclusión debe objetarse, que el razonamiento causal —mal elaborado en el pensamiento marxista— no autoriza a hacer estas inferencias. En segundo término la naturaleza no tiene fines cuando se la considera fuera del pensamiento y, por último, aún dentro del idealismo absoluto hegeliano —que es el reverso de la filosofía de Marx— todo lo que existe tiende a una forma, pero la forma en sí no es previsible, ni puede detenerse ni puede precipitarse. La teleología no da más de sí. Marx, como economista es superior a todos sus predecesores por la idea de télesis, pero en economía como en historia, lo

desorientó la trascendencia, acaso porque su pensamiento de filósofo jamás fué independiente de sus apremios de luchador.

Se ha insistido en observar que la más notable influencia de Hegel sobre Marx se ejerció por medio del método: la afirmación es exacta, pero con tantas salvedades a mi modo de ver, que las excepciones excusan la norma.

En primer término, la dialéctica de Hegel es racionalización de toda la realidad; la dialéctica de Marx lo es sólo de una parte de la realidad social. Por eso el punto de partida de la primera es metafísico y puede proponérselo sin pruebas: el punto de partida de Marx es empírico y no puede dársele sin ellas, sino a lo sumo con valor hipotético, lo que no es aceptable para el materialismo histórico. En segundo término, difieren maestro y discípulo en la comprensión y extensión de sus fórmulas dialécticas; el formulismo de Hegel es absoluto y vale para todo tiempo, puesto, que el cuadro del devenir es ideal o estructural; pero Hegel no llena las categorías dialécticas de los opuestos y su coincidencia sino con lo ya acaecido. Sus errores son juicios de valor y no juicios de existencia. En este sentido sus propias contradicciones fueron efecto de no adivinar la historia, y por no interpretarlo así los neohegelianos, con Croce a la cabeza, creyeron sorprenderlo en una simple infidencia a su sistemática, y los filósofos reaccionarios han encontrado cómodo interpretarlo al pie de la letra. Hegel es un taumaturgo; Marx, por el contrario, es un augur que emprende la temeraria misión de anunciar el porvenir y precipitar la historia con voz estridente y agorera: sobre las líneas de su dialéctica Kautsky expone la doctrina socialista en su respuesta a Bernstein que siente orearse su pensamiento y Julio Guesde expone la ley de los salarios con exactitud de matemático. Kautsky es un marxista ortodoxo y Bernstein es un hegeliano casi perfecto <sup>77)</sup>.

Marx cree que de la forma de la dialéctica puede inferirse su contenido; eso es hegelismo correcto, pero a condición de que sólo se refiera a lo pensado, que en historia significa lo

<sup>77)</sup> KAUTSKY, *La doctrina socialista*. Trad. esp. y nota preliminar de Pablo Iglesias y Juan A. Meliá. Ed. Beltrán y Julio Guesde. *La ley de los salarios y sus consecuencias*. Trad. esp. de Atienza, ed. Beltrán.

*acacido*. Su Estado comunista no es, pues, una inferencia dialéctica, pues según la aguda crítica de Labriola puede detenerse con hechos contingentes, desde que el advenimiento mismo es una pura contingencia. En todo caso la previsión sólo se funda en la causalidad externa y no en la necesidad inmanente y formal del pensamiento, por donde resulta que toda revolución es *a priori* antinatural al eliminar el fatalismo de las leyes naturales y hacer puente de los fenómenos. La conclusión parecerá extravagante; sin embargo, es de lógica marxista.

Siempre he creído que las filosofías materialistas y especialmente la filosofía social del colectivismo <sup>78)</sup> son las más inep-tas para la revolución, desde que niegan el espíritu libre y creador del hombre, frente a la sociedad y a la naturaleza.

Hegel sólo advierte que toda realidad se pone, se niega y se afirma, sin decirnos que contendrán la próxima tesis, la próxima antítesis y la síntesis que las resuma. Marx no se conforma con ello; nos dice cual será el contenido: a la producción capitalista seguirá la colectivista y por fin la comunista dentro de la cual reinará el pacifismo universal. La economía se convierte así en una filosofía de la historia según aquel decir de Aquiles Loria, que se permite anunciar la vecina supremacía del proletariado, la desaparición del antagonismo de las clases y naciones, la destrucción del Estado burgués que no sabemos, en definitiva, si no quedarán postergadas o frustradas por uno o varios descubrimientos técnicos, según observa Croce en su *Economía marxista* <sup>79)</sup>, todo ello en el supuesto de que la armonía definitiva sea posible para los hombres y no resulte ser la lucha la única ley que gobierna el mundo.

La dialéctica de Marx sólo se ocupa sistemáticamente de una parte de la realidad social: la realidad económica; y tampoco de toda ella

Surgido el marxismo, como se ha observado, de aquella « gran escuela de sociología » que fué la Revolución Francesa, elaboró su teoría en la cabeza de políticos, al decir del gran

<sup>78)</sup> R. STEINER, *La filosofía della libertà*. Trad. it. de U. Tomassini-Laterza, pág. 114 y sig.

<sup>79)</sup> CROCE, *op. cit.*, pág. 9.

filósofo de Italia <sup>80)</sup>, debió sacrificar por razones prácticas la rigidez del filósofo a las exigencias de la lucha. Por eso se ha juzgado también que *El Capital*, el mayor libro de Marx, que denotativamente se presentó como una investigación abstracta de la economía, por su comprensión, es «una colosal monografía», que investiga la forma económica correspondiente a las sociedades en las cuales el capital reside en la propiedad privada.

La dialéctica marxista acaso podía, legítimamente, llevar a su glorioso jefe a una economía pura que fuera al propio tiempo una ciencia histórica, como sostiene Engels en el *Anti-Dühring* <sup>81)</sup>. Cuando además pretende ser una filosofía de la historia esto es una prospectiva, se convierte en mi concepto en una pseudo ciencia positiva que pretende anunciar lo venidero, no ya como los viejos metafísicos, sino como los matemáticos que pueden determinar las líneas de fuerza al través de sus factores. Y esta filosofía de los augures está definitivamente procesada aunque ella siga escribiendo el poema de las aspiraciones humanas.

Sabemos, además, que el propio valor de las adivinaciones científicas se mide por la eficacia de las observaciones en que se fundan, y que la contingencia está en la naturaleza, como dimensión de nuestra ignorancia, al decir de Poincaré, o por acomodación de nuestra mente, y, por último, como perturbación de nuestros cálculos en los hechos en que interviene la voluntad individual o colectiva de los hombres, al decir de Suart Mill, dos filósofos que no son idealistas, según es notorio.

## VI

Voy a ejemplificar la dialéctica marxista dentro de la economía política, en su forma pura y en su forma concreta, para que se vea lo que hay en ella de legítimo y de incorrecto, respectivamente:

La forma pura, que es la correcta se diría así:

<sup>80)</sup> CROCE, *op. cit.*, pág. 13.

<sup>81)</sup> *Anti-Dühring*, pág. 14.

*Tesis:* Existe en la sociedad una estructura económica determinada que corresponde a cada época histórica.

*Antítesis:* Sobrevienen fuerzas productoras naturales y humanas que rebasan esta estructura y la niegan.

*Síntesis:* Una nueva estructura debe sustituir a la anterior conciliando las oposiciones.

Recuérdese que para Marx la estructura económica es el producto básico de todas las relaciones sociales, oriundamente independientes de la voluntad individual o colectiva; sobre ese estrato inmovible se organizan la producción económicas y todas las demás superestructuras, preformadas y destinadas a la protección o seguridad de su base material. Recuérdase también que las citas de Waitx, Eyre, Buckle, etc., sin contar griegos y latinos que Marx moviliza en favor de su doctrina, están rectificadas por una extensa bibliografía posterior que controvierte el tema; y en lo único que coincide con la historia marxista, a lo sumo, es en colocar en su base a la Naturaleza, como complejo de hechos dados <sup>82</sup>).

Marx toma la forma pura, lógicamente inobjetable, que se ha concretado al aparecer el capital industrial resultante de la plusvalía acumulada en perjuicio del trabajo humano. Concedamos que el capital se haya formado en esa forma.

El silogismo dialéctico se concreta en la siguiente forma:

*Tesis:* La tierra y los elementos de trabajo están en poder de la burguesía capitalista.

*Antítesis:* La fuerza productora, que es el obrero, debe someterse bajo duras condiciones a los capitalistas que son unos pocos, mientras los obreros son muchos.

*Síntesis:* La sociedad organizará la economía en tal forma que el elemento de producción y sus fuerzas, hoy disociadas, al amparo del régimen jurídico vigente, —especialmente el régimen de la propiedad privada— reduzca la magnitud del pro-

<sup>82</sup>) PLEJANOV, *Notas a la obra citada*; POST, *Etnología jurídica*. Tra. ita. de Longhi. (Véase Introducción de Filomusi-Güelfi), y todo el movimiento de la sociología jurídica y la Escuela analítica que en Italia comienza con Ardigó y en Inglaterra con Austin y Holland, respectivamente.

letariado «a cuya expensa hace su clientela el capitalista», dicho con palabras de Marx.

De esta síntesis Marx y su escuela infieren el derecho a la revolución que transformará la sociedad, en el terreno económico social y jurídico que actualmente es el régimen de la burguesía y de la injusticia social, como ya observaba Marx criticando la filosofía del derecho de Hegel.

He aquí la dialéctica concreta que he entresacado de Kutsky y de Stammler, un creyente y un crítico de Marx.

Las premisas del silogismo económico eran aproximadamente exactas en 1848; pero la contradicción ya no es tan categórica, precisamente por obra de la democracia representativa y liberal a la que Marx, como los políticos de la reacción antidemocrática, no hacen debida justicia. La síntesis actualmente ya es excesiva. El estrépito prescripto en 1848 puede no ser ahora indispensable, desde que el contenido empírico del tercer término, que pudo ser un remedio heroico en la hora de su prescripción, hoy excedería los opuestos que sintetiza, constantemente modificados en favor de la justicia social por la formidable legislación obrera y civilista del siglo XIX y, sobre todo, de los últimos treinta años, que de vivir en la actualidad Marx obligaría a su austera inteligencia a reconocer que ya no es cierto que el obrero industrial tiene una situación más mísera que el esclavo de la Antigüedad, como afirmaba el pensador, conmovido por la brutalidad zarista que padecían los mujiks y por la miseria obrera en que vivía el barrio de Saint-Antoine o los trabajadores ingleses del hierro y del carbón<sup>83</sup>).

<sup>83</sup>) PAUL PIC, *Legislation industrielle. Les lois ouvrières*, 5ª ed. A. Rousseau, pág. 91 y sig. y F. COSENTINI, *La reforma de la legislación civil y el proletariado*. Trad. esp. de Aguilera y Arjona, ed. Beltrán, página 303 y sig. La vieja teoría romanista de la propiedad privada está hoy socavada en sus fundamentos jurídicos y filosóficos en la legislación contemporánea de V. DUGUIT, *Las transformaciones del derecho privado*, pág. 141, trad. Beltrán; BRUGI BIAGIO, *Della proprietà*, pág. 165. Nápoli-Torino; LANZA, *Enciclopedia giuridica italiana*, XIII, *Proprietà*; DEMONGUE, *Traité des obligations*, IV, 397 y las obras de Piola, Planiol, Brunelli, etc. En todas ellas se demuestra que hay una cierta «comunidad en la propiedad de los inmuebles por la naturaleza de las cosas»: la

Kautsky recuerda que el *Manifiesto comunista* se reformó en la edición 1872, « porque ciertos pasajes estaban anticuados »; y se reimprimió en 1885, en su forma primitiva « porque varias cosas convenían a esa época ». Fué un tributo honrado a la ciencia del comunismo y a la realidad social de aquellas horas <sup>84</sup>).

Las líneas puras de la dialéctica marxista son indiscutibles porque son hegelianas. Su silogismo concreto sólo tiene valor histórico y ya llenó en parte su función política en la prédica, en la cátedra y en la legislación. Vivificarlo ahora en todos sus términos, es carecer de sentido histórico; y cuando se aspira a aplicarlos con igual crudeza en todo sitio, es llegar hasta la infidencia a Marx.

Supongo por un momento, sin embargo, que la antinomia concreta está bien formulada. Niego que la síntesis que le sigue sea la única necesaria; con la misma lógica caben otras soluciones justas y prácticas, y me sirven de ejemplo las múltiples escuelas socialistas, todas las formas de la democracia, especialmente la Social-democracia alemana, que reconocen la verdad de esa antinomia, pero arbitran otras síntesis a los contrarios, sin el estrépito de la infraestructura « de abajo para arriba » y a veces exactamente por el camino opuesto al indicado por Marx.

---

noción de « función social », fórmula de Duguit, « modifica los caracteres de absoluto, exclusivo y perpetuo » que tuvo el dominio en el derecho romano y el derecho napoleónico. La misma legislación política ha introducido estas ideas, como puede verse no sólo en la Constitución rusa, sino en la Weimar, la nueva organización política de España, etc. y los Códigos civiles del Brasil, alemán, suizo, etc. El Código civil argentino, que es de estructura individualista, con la doctrina de las restricciones al dominio ha atenuado notablemente el romanismo en la propiedad y la jurisprudencia de nuestros tribunales se orienta en un sentido notablemente social cada vez más pronunciado. En esta corriente se inspira el Anteproyecto de reforma al Código del doctor Bibiloni. El P. Víctor Cathein en su reciente libro sobre *Socialismo y catolicismo* enseña el inmenso aporte que la filosofía toniosta ha hecho a este orden de ideas, especialmente después de las encíclicas de *Rerum novarum* y *Graves de communi* de León XIII y las *Actas de la Santa Sede* de Pío X. (V. « La Iglesia y la lucha de clases », pág. 87 y sig.) sobre la cuestión social.

<sup>84</sup>) *Op. cit.*, pág. 50.

La dialéctica, que es inatacable en la forma pura, se hace por lo menos discutible en la forma concreta. En un determinado momento histórico puede ser hasta absurda.

¿Es acaso el fracaso de Hegel? ¿Todo lo real no es acaso racional?

Es el fracaso de la dialéctica marxista, que olvida que los contrarios no se dan en el conocimiento empírico de los hechos; se da en la razón cuando despeja a la realidad de sus aparentes variedades, al través de las cuales el intelecto crea los conceptos, pero no unifica los contrarios que es función del pensamiento puro.

Esta noción no se alcanza con aquella lógica de Marx, que nunca salió de su carácter empírico y ya sabemos que su dialéctica es producto de su lógica. Su política, su economía, la lucha de clases y la técnica de la revolución, acaso pueda un día llevarlo al triunfo; por esa vía no llegará jamás el hombre a la justicia social que es el eterno afán de su paso por el mundo y que está hecha de armonía y conciliaciones y no de negaciones radicales, aun para el marxismo que cree y espera que la dictadura del proletariado pueda ofrecernos un día el olivo de la paz perptua.

## VII

Hay todavía una diferencia más profunda entre la dialéctica hegeliana y la marxista; la que se refiere a su íntima estructura y a su intrínseca naturaleza. En Hegel es la ley absoluta de la Idea o Realidad, ley que no le es externa sino que sale de sí mismo como autodeterminación, como Devenir, proceso por fluencia, eterna corriente, cada vez más honda y más amplia que abarca la eternidad y el infinito en tríadas gigantesca hasta encerrar toda la espiritualidad humana. Su movimiento paulatino se mueve desde la pura abstracción del ser, la Idea en el elemento abstracto del pensamiento <sup>85)</sup>, hasta las realizaciones más complejas del espíritu absoluto (arte, religión y filosofía) pasando por entre las formas naturales, como

<sup>85)</sup> HEGEL, *Filosofía de la Naturaleza*. Trad. esp. de Ovejero y Maury, párrafo 247.

una araña entre la malla que teje la sutilísima trama de su tela, poco a poco, sin prisa y sin desfallecimiento. El sujeto va creando el mundo como una maravillosa obra de orfebrería, en la que los hilos se anudan cada vez más estrechamente, extendiéndose o alejándose los unos de los otros. Y el espíritu es la fuente inagotable de donde emanan las formas coloreadas del magnífico tejido. La realización misma no acepta síntesis. Bastaría que un tramo se anulara para que en la ascensión peligrase todo el edificio. La lógica elabora la idea en sí: la Filosofía de la Naturaleza exterioriza minuciosamente los momentos en las cosas<sup>86)</sup> y la Filosofía del Espíritu recoge como en un vaso de oro a la Idea que se repliega a su santuario, para oír en el misterio de su propio seno la crónica del fantástico viaje al través de los mundos infinitos.

El Devenir realiza su portento silenciosamente, sin cataclismo, sin lapsos, ni solución de continuidad, por medio de formas sutiles y complejas, que se elevan desde la más absoluta simplicidad. Nada real muere, pero todo se supera: todo deviene y todo lo real es necesario hasta cuando es el dolor o es el mal para nuestro punto de vista pragmático: todo lo necesario es todo lo incoercible en un momento dado.

En aquel mar tempestoso que es el Mundo, de olas que aparecen y desaparecen, el único sistema de referencia es el Espíritu absoluto y no la ansiedad del marino o la angustia del naufrago sobre las aguas encrespadas. En su magnífico desenvolvimiento sólo muere lo irracional; pero lo racional no siempre es lo que a nuestros sentidos agrada o lo que beneficia a nuestros intereses; es, a veces, precisamente, aquello que nos entristece y nos perturba, en un determinado tiempo del infinito proceso. Yo sé que esta filosofía no aplaca nuestra ansiedad presente; pero la humanidad es algo más que nuestra generación que pasa con su cruz a cuestas y su ilusión lejana, cuando contemplamos la realidad *sub-specie oeternitatis*.

La dialéctica de Marx, por el contrario, es la de la urgencia; procede por saltos; llena los hiatos entre contrarios, haciendo puente de los distintos que no ausculta o disimula; lo que rigurosamente considerado la saca del monismo aún materia-

<sup>86)</sup> HEGEL, *Lógica*, parágrafo 19.

lista, por lo menos en su presentación lógica. A Marx y los marxistas se les llama, no obstante, hegelianos; y Herzen, marxista alemán, llega a afirmar que la dialéctica de Hegel es «el álgebra de la revolución». Nada más inexacto, sin embargo; la Historia, según Hegel, tiene a veces sus aberraciones, retrocesos y precipitaciones; pero la Idea nunca, y la Lógica es la ciencia de la Idea pura.

El marxismo juzga inexacto que la Naturaleza no haga saltos y busca ejemplos convincentes en las ciencias naturales. El viejo proverbio tendría también sus excepciones en el mundo moral. Para el hegelismo esto no es cierto en ningún orden de la realidad, aunque reconoce que al conocimiento empírico la naturaleza le ostenta un gran número de hiatos y el mundo de la historia se le exhibe como una serie deshilvanada de catástrofes. Pero estas peripecias se aparecen al investigador que indaga la dialéctica en los hechos naturales o sociales con intelecto empírico y no al pensador que discrimina en ellos su racionalidad con la Razón. Para el pensamiento puro la mejor imagen de la historia es el viejo símil de la línea recta.

Si el salto fuera la ley de la realidad en el mundo social, todas las revoluciones quedarían justificadas: las reaccionarias y las que anuncia el comunismo, ya que nada autoriza a prever el salto adelante, cuando la realidad social no se explica con las filosofías del idealismo, las únicas que pueden cimentar una idea de progreso, que además del cambio implique la idea de la paz y de la justicia. El materialismo no tiene medios para demostrar sino que en la historia imperan la variación y el esfuerzo del hombre en favor de sus ideales, que pueden quedar arruinados o postergados indefinidamente. Insisto en afirmar que la más inepta de las filosofías para la lucha es la materialista, por su pesimismo implícito y el ancho cauce naturalista en que vacía las acciones humanas. No niego la legitimidad filosófica del materialismo. Es una forma de entender el Universo; pero no acepto que la concepción marxista sea hegeliana y dudo que se avenga con la arquitectura del sistema esta dialéctica del salto. Reconozco que es la dialéctica que Marx necesitaba para conciliar la evolución gradual implícita en su metafísica con los períodos sísmicos examinados en su política; reconozco que en la ciencia natural la visión gra-

dual de una línea ininterrumpida, tal como ha presentado el darwinismo en la naturaleza orgánica y Spencer en lo inorgánico, tiende a ser sustituida por las doctrinas que presentan a la naturaleza en el proceso de una línea punteada. El Jordaniismo en ciencias biológicas que recuerda Plejanov, las teorías de De Vries y Berg, y las mismas doctrinas sociales de Marx y Engels, ofrecen abundantes pruebas históricas de este ensayo; pero no hay derecho de dar a esta dialéctica, si es dialéctica, abolengo hegeliano para legitimarla o presentarla como verdadera.

La dialéctica de Hegel no usa trampolines. El ejemplo de Plejanov que cree ver un hiato en el pasaje de la cantidad a la calidad, traído de la Lógica no es exacto, si no he entendido mal la Lógica; el pasaje se hace por medio de *la medida*, que es la cantidad calificada<sup>87)</sup>. Si la solución está o no está bien establecida, es una cuestión de hecho; pero el esfuerzo queda documentado en la teorética hegeliana.

Las revoluciones están previstas por Hegel en la Filosofía de la historia y en la Filosofía del derecho. Desde ellas, criticando a los historicistas de la escuela de Hugo y a los jusnaturalistas de las escuelas de los siglos XVII y XVIII, Hegel reconoce que la historia y el derecho tienen sus abstrusidades y la sociedad sus vivencias económicas inicuas que no es justo conservar por simples razones históricas; pero éstas están contra la Idea y son su negación. Su destino es desaparecer en ulteriores determinaciones del espíritu. Las revoluciones no son, pues, ni de la esencia ni del ritmo de la historia; no son sino accidentes de la fenomenología. La dialéctica enseña la evolución comprensiva y no evasiva de las formas que se niegan. En esta interpretación se ha fundado el conservadurismo de la política hegeliana. Sostener lo contrario sería convertir a Hegel en un filósofo de vanguardia.

Herzen llama bien a la dialéctica un álgebra, si ésta es la ciencia de las relaciones ideales de la cantidad; pero un « álgebra de la revolución » es tan poco hegeliana, como sería poco matemática un álgebra de cantidades determinadas y no de todas las cantidades pensables.

<sup>87)</sup> HEGEL, *Lógica*, párrafos 107 a 111.

Para Marx mismo esta dialéctica no le permitiría concebir el desenvolvimiento económico en otra forma que la que se expone en *El Capital* al explicar los ciclos económicos. No se comprende por qué el pasaje de la propiedad privada será al colectivismo y de éste al comunismo, revolucionaria y no pacíficamente, como si la felicidad humana estuviera supeditada a ciertos métodos y no a otros. ¿Se le ha proclamado por su eficacia? Enhorabuena, pero eso ya no es dialéctica sino política, razonamiento práctico, previsiones jurídicas en vista de fines inmediatos, que rebasan la exigencia interna y exceden la necesidad lógica de la auto-determinación ideal.

Marx ha debido adaptar su método al tono de su acción política. La visión por trazos de una sociedad que pasa de la economía antigua a la feudal y por intermedio de la economía burguesa llega al capitalismo, anunciándonos la economía colectivista y la comunista, acaso esté en lo referente al pasado de acuerdo con la crónica; pero al destruirse una detrás de otras sin arrastres y sin supervivencias, esos ciclos rompen la límpida trayectoria y violan el principio dialéctico vivificante del sistema, que exige la conciliación y la armonía. A pesar de todo, su obra de pensador es inmensa y, con Hegel o contra Hegel, a Marx debemos una de las teorías y de las prácticas más eficaces para la lucha por el derecho y para la conquista de la igualdad sobre la tierra. Esa gloria le es indiscutible pero la filiación hegeliana le es ajena.

## VIII

En la medida en que haya conseguido precisar su alejamiento de Hegel, habré conseguido certificar la vigorosa y original personalidad de constructor, de quien fué, además, un ilustre conductor de pueblos. Este juicio es el menor homenaje que debemos a su memoria y que yo le rindo sin reticencias.

He procurado determinar, objetivamente, los elementos puros o deformados que, en mi concepto, el hegelismo transmitió a la filosofía de Carlos Marx; me he limitado a evaluar lo menos posible esas dos corrientes, cuyo río de oro de la primera se ilumina de trágicos resplandores en la mente del preclaro pensador que evocamos; y lo he hecho, sin abrir sino

los juicios indispensables sobre sus respectivos contenidos, porque no era el tema de mi exposición.

No soy en filosofía hegeliano, ni soy en política marxista; pero creo que ningún hombre de corazón honrado y de pensamiento sereno, podría desconocer lo que debe la cultura humana al espiritualismo absoluto de Hegel y al materialismo histórico de Carlos Marx.

La filosofía del primero ha perdido ya el brillo metálico de sus construcciones y las resonancias épicas de sus férreos silogismos; su misma opulencia literaria ha declinado para la sensibilidad de nuestros tiempos. Pero la luz casi apagada bajo los pliegues gigantescos de su fecundo Devenir, alumbró y descubrió en sus rutas la insaciable libertad del hombre. Cien años han pasado sobre la tumba del varón elocuente que animó el fecundo romanticismo de Alemania, y la Gloria señala esa tumba a la meditación de los hombres.

Cincuenta años van corriendo sobre la memoria prometeana de Carlos Marx. En la ciencia y en la vida encendió la antorcha de sus nobles rebeliones, y su llama agitada a todos los vientos y bajo todos los cielos por manos de obreros doloridos y rebeldes, anuncian la aurora de un nuevo mundo y el advenimiento revolucionario del estado final pacífico. El entregó a los hombres su pensamiento exaltado, como instrumento para remover la miseria y conducir la acción por los caminos de la justicia, que debe darse en la próxima sociedad de su visión y en la cual el derecho asegurará la cultura y la cultura será un peldaño para la ética.

Como en su vida de predicador perseguido, sus ideas siguen siendo el blanco de la incompresión de los unos y de los otros, cuando no también de la calumnia.

Pero los hombres tienen la vida de su pensamiento y el valor de las cosas que aspiraron a realizar. Estos aseguran a Carlos Marx una eterna mocedad de espíritu, mientras haya en la tierra una injusticia que reparar o una miseria que redimir.

B. VENTURA PESSOLANO.

## LA IRONÍA Y EL ENSUEÑO EN ANATOLE FRANCE

POR LUIS REISSIG

---

A la obra de France se la distingue por sus aspectos, no por su estructura. Por eso se habla de su ironía o de su escepticismo como diluidos en el total. Y es exacto. France no ha escrito sus libros por los libros mismos, como si buscara en ellos la unidad de conjunto que destacara la unidad de pensamiento. Sus libros son simples pretextos de divagación, de digresiones, puesto que su obra es un soliloquio. El habla largamente a través de Luciano Bergeret, de Gerónimo Coignard, por no citar sino a los dos más populares.

Cuando France se presenta, en carne y hueso, ante sus contemporáneos, también su conversación es en el fondo un soliloquio: y cuando el término medio de mediocridad en los espectadores no permite otra cosa, usa la anécdota, como en el Salón de Mme. Arnau de Caillavet de la Avenida Hoche.

El soliloquio es la vía natural de expresión de las inteligencias ricas que conviven con una acentuada timidez de carácter. Y France es un caso señalado de timidez de carácter, como lo es de apasionamiento vivo.

Parecerá, quizás, extraño: el escéptico, el ironista es un apasionado. Y lo es. En su *Diario del Colegio*, a los 17 años, escribe: « Amo. Tengo necesidad de amar ». Y otro día: « Mi alma tiene necesidad de poesía y de poesía viviente ». Y a los 69 años reafirma: « el deseo ha conducido mi vida entera. Mi existencia no ha sido sino un largo deseo! »

Ironía. Pasión. He aquí dos notas fuertes, penetrantes, que resuenan en France. ¿Debe una excluir a la otra? En France, no; él no es un atormentado, es un sensual; sus pasiones

fluyen sin brusquedad alguna. Intimamente, ama a la mujer, pero su voluptuosidad lo lleva igualmente a gozar de aquel connubio entre la inteligencia y la gracia que fué Grecia.

Por no haberse detenido a considerar este aspecto esencial de la pasión en France es por lo que muchos le han puesto la etiqueta de ironista despiadado sin preocuparse si hay o no ternuras bajo sus sonrisas.

Vamos a hacer una cosa muy sencilla: levantemos la máscara con la que muchos críticos han cubierto el rostro humano de Anatole France.

\* \* \*

Anatole France, como él mismo lo ha declarado, descendía de una « muy vieja familia de viñadores angevinos ». La amenidad un poco irónica y la ponderación de juicio constituyen el fondo del espíritu angevino, acusado de desidia y de ligereza.

Podemos, pues, admitir sin esforzarnos por incluir esta característica en el esqueleto de una teoría sobre la influencia de la raza o del medio, que France trabajó, en sus largas y profundas miradas al mundo, y en sus lecturas, ese fondo natural de « ponderación de juicio » que es uno de los puntos de partida de su escepticismo y ese otro fondo natural de « amenidad un poco irónica » que es la feroz ironía que nos pintan los moralistas.

France ha sonreído con frecuencia ante el espectáculo que le ha ofrecido el mundo. El mundo de los hombres es, en gran parte, mezquino y ridiculizable. La primer reacción del espíritu reflexivo contiene desprecio; la calma subsiguiente se satura de indiferencia. Pero ese mundo mezquino y ridiculizable de pronto se agita movido por una injusticia, por un ideal, por un descubrimiento. Entonces, se eleva. ¿Es un momento? ¿Es una ilusión? Difícil saberlo. Pero ya no es posible dejarlo a un lado, ni despreciarlo. Quizás, el odio; quizás, el amor.

Admiración para sus generosos sobresaltos; ironía para sus mezquindades; piedad para sus errores.

Ironía y piedad. Comprensión, tolerancia, ternura indulgente. Ya estamos en el camino que nos lleva, sin esfuerzos,

al florido jardín de la ironía de France. Oigásmosle: « Más pienso en la vida humana, más creo que es necesario darle por testigos y por jueces la Ironía y la Piedad, como los egipcios invocaban sobre sus muertos a la diosa Isis y a la diosa Nephthys. La ironía y la piedad son dos buenas consejeras. Una, sonriendo, nos hace la vida amable; la otra, que llora, nos la hace sagrada. *La ironía que invoco no es de ninguna manera cruel. Ella no se burla ni del amor, ni de la belleza. Es dulce y benevolente.* Su risa calma la cólera, y es ella quien nos enseña a burlarnos de los malos y los tontos, que podríamos, sin ella, tener la debilidad de odiar ».

Son éstas sus palabras, terminantes y claras, tomadas de *El Jardín de Epicuro*, donde ha de decir, poco después, que « es por la piedad que uno queda verdaderamente hombre ».

Siempre el sentido de lo humano estuvo presente en toda la vida y en toda la obra de France: el de la gran solidaridad en las esperanzas nobles, en los pensamientos bellos y generosos. Solidario, sin exaltar, sin glorificar al hombre; conociendo su miseria y su belleza; su fuerza y su astucia.

Pero el mundo era mundo y el espectáculo bajo y ridículo iba y venía ante sus ojos.

Un espíritu distinto del suyo; un espíritu batallador, dogmático, hubiera optado por condenar, con rudeza, el espectáculo. Pero él no tenía pasta de apóstol, él tenía el espíritu riente y sonreía. ¿Para qué condenar? ¿Acaso los moralistas o los apóstoles han modificado el mundo? . . . ¡No! Cuando los moralistas expusieron sus conclusiones, el mundo se había alimentado y envejecido con ellas. Cuando los apóstoles se echaron a predicar, el espíritu de su credo ya estaba derramado por el mundo y corría delante de ellos.

« Los mártires —dice France— carecen de ironía, lo cual es un defecto imperdonable ».

Librada a su naturaleza, la ironía de France es indulgente. Sonríe, sin crueldad. Llegará el día en que esa ironía ha de tornarse aguda, cuando escriba *La Isla de los Pingüinos* o algunas páginas de su *Historia Contemporánea*. Es la consecuencia natural de su encuentro con el mundo.

Vuelta la calma, su ironía indulgente reaparece: es la ironía fresca y ligera del siglo XVIII, impregnada de tolerancia y

de benevolencia. Traduce con fidelidad el temperamento de France, en el que hay, fundamentalmente, una gran ternura. « Los hombres más tiernos —dijo— no son los menos burlescos. La misma sensibilidad nerviosa que los mueve a llorar de muchas cosas, los hace reír de muchas otras ».

Su ternura es la savia de su ironía. El no es un burlador estéril. De paso que sonrío, alegra, alentando a realizar alguna forma de belleza.

No en balde él mismo ha confesado que « *sin la ironía el mundo sería como una foresta sin pájaros* ».

Por cierto: no hay nada de sombrío en la obra de France. Excluyamos *Historia de Cómicos*, que deriva en una situación dramática que saboreó France; y en cuanto al hermoso prólogo de *El libro de mi amigo*, lo más finamente tierno que escribió France, no señala una acongojada situación de espíritu llegado a la mitad del camino de la vida, sino una contemplación serena, un frente a frente por vez primera con el eterno fluir, un adiós sin amarguras a un mañana que ya no sonrío.

Basta, por otra parte, leer algunos de los relatos de *El pozo de Santa Clara*, para darse cuenta de que el France que se complacía en mostrarnos vidas tan simples como la del alegre Fuffalmaco y la de Fray Giovanni, no podía arrojar fuera de sí su fina ternura para convertirse en el espinoso ironista de la leyenda.

Porque si bien muchos admiten que su ironía es fina, persuasiva, sutil, no ocultan que piensan que es demoledora. Tan demoledora como su escepticismo. Y de ahí parte uno de los cabos que sirve para afirmarse en la creencia de que France es un revolucionario.

No. La ironía de France no es demoledora: es clara, riente. Alcanza a todos por igual. No está al servicio de ningún dogma.

No ocultemos que tiene ella el sabor de ser la de un hombre que ha utilizado con placer sin igual, y que al final de la jornada, después de sumirse en las silenciosas orgías de la meditación, parece preguntarse: ¿para qué más? ¿qué son los seres y las cosas más que « imágenes cambiantes de la universal ilusión »?

¿Qué puede temerse, pues, de la ironía de France? ¿De qué es culpable?

Su ironía no tiene nada de implacable, nada de rudo, nada de agrio. No es la ironía de un moralista. Es la ironía de un hombre. Un hombre cuyo espíritu permanece siempre abierto sobre el mundo y sobre las ideas. Es tolerante, comprensiva, es un juego de la reflexión, sin propósitos trascendentales.

France piensa que todo fluye y nace, sin cesar. Recordemos al abate Coignard contemplando las aguas del río, como si fuera éste la imagen del mundo donde todo pasa y nada cambia.

Es fundamentalmente demoledora la ironía del que lleva un proyecto a realizar, del que va a disponer un orden distinto. No es éste el caso de France. Su ironía está llena de indulgencia. Lo contrario implicaría un estado firme de intolerancia: más aún: una continuidad inflexible entre el pensamiento y la acción. Y no es éste, tampoco, el caso de France. Ya lo dijo él en una de las páginas de *La Vida literaria*, su obra más rica y más densa: « Cualesquiera que sean nuestras dudas filosóficas estamos obligados a obrar en la vida como si no dudáramos ».

Y por aquí apunta el camino por el que se puede penetrar, con cautela, hasta el sentir íntimo de France. Por aquí podríamos entrar a resolver algunas de las vivas contradicciones que él nos presenta. Por aquí es posible compaginar al France socialista con el France en sus horas de escepticismo. ¡Libro múltiple y contradictorio, en verdad, el que se formaría con la vida de Anatole France!

Cuenta Paul Gsell en su libro *Conversaciones de Anatole France*, que Gabriel D'Annunzio remitió a France un ejemplar de su libro *Pisanelle* con esta dedicatoria: « A Anatole France, a quien todos los rostros de la Verdad y el Error sonríen igualmente ».

Quiso D'Annunzio señalar con eso el mar de contradicciones y de dudas por donde navegaba con toda calma France. Yo creo que la dedicatoria podría ser empleada, con igual acierto, a todos los espíritus reflexivos y libres; o por lo menos, a todos aquellos tan largamente abiertos como para captar las sonrisas de la Verdad y del Error.

France no fué uno de esos espíritus aparentemente inmutables que se acorazan con lo adquirido en un período determinado de la vida; él tuvo un largo comercio con sus musas: la belleza, la armonía, la voluptuosidad, el ensueño. Afirmó, dudó, perseveró, se contradijo. El mundo de sus contemporáneos obró en forma viva sobre aquel espíritu que muchos consideraron escéptico e indiferente. Y ¡con cuánta razón habría de decir France que «nuestras contradicciones no son lo que hay de menos verdadero en nosotros» y que «el alma humana es un abismo de contradicciones»!

En la nota que France escribió sobre *Hamlet* representado en la Comedia Francesa, que figura después del prefacio del primer tomo de *La Vida literaria*, dice: «Bien se ve que es irresoluto, y no obstante ciertos críticos lo han juzgado lleno de decisión, sin que se pueda quitárseles del todo razón. En fin, se ha pretendido, mi príncipe, que érais un almacén de pensamientos, un montón de contradicciones y no un ser humano. Pero éste es, al contrario, el signo de vuestra profunda humanidad. Sois presto y lento, audaz y tímido, benevolente y cruel, dudáis y creéis, sois juicioso y sobre todo loco. En una palabra: vivís. ¿Quién de nosotros no se os asemeja en algo? ¿Quién de nosotros piensa sin contradicciones y obra sin incoherencia? ¿Quién de nosotros no es loco?»

Las contradicciones fueron en France fruto natural de su pensamiento. El no pertenecía a ninguna escuela: ni filosófica, ni literaria, ni social. No tenía que cubrir el decoro del grupo, ni aparentar unidad de conducta mental. Las contradicciones odiosas son las que siguen paralelamente el curso de nuestros intereses. Y eso no fué el caso de Anatole France. De un examen sincero surgieron sus dudas y sus contradicciones. Más sus dudas que sus contradicciones.

No obstante, era el suyo un corazón tan generoso, era tan soñador su espíritu dubitativo, tan benevolente su escepticismo, tan hermosas algunas de sus creencias, que su humanidad no fué la «absurda mascarada» a que se refiere Henri Massis, uno de sus críticos, sino la expresión viva del hombre que sabe que ningún premio ha de hallar al final de su camino y que, no obstante, marcha; no obstante, confía; no obstante, sueña.

Sí, sueña. Anatole France, el gran escéptico, el gran irónico de la leyenda era, en verdad, un gran soñador. «Yo no soy, sino, un soñador» —dijo con profunda razón, un día. ¿Quiénes fueron sus más fieles amigos de la infancia sino imágenes rientes y encantadoras: Esther, Athalie, Cleopatra, Helena? ¡Cara voluptuosidad la del ensueño en él!

Recordemos a France en la última década del siglo XIX y principios del XX, en esos años de intensa agitación política y social cuando se ventilaba en Francia, entonces corazón del mundo, el proceso Dreyfus. La injusticia cometida con el capitán Dreyfus coaligó a los espíritus bondadosos y justicieros con los que veían ante sí al gran enemigo de la Francia libre: la iglesia católica. La iglesia aspiraba a una hegemonía, utilizando al ejército y a los grupos monárquicos. Mantener la injusticia o dar con ella por tierra fué para Francia un problema social, religioso, político. Fuera de Francia, la gran masa de apasionados seguía el proceso con el único interés de que se hiciera justicia, nada más que justicia. Pero la justicia no podía hacerse como un hecho ajeno a la realidad social del momento, como un simple acto legal, escrupulosa y honestamente llevado a cabo. Era preciso que triunfara antes la libertad de pensamiento, que triunfara la república, que el laicismo ganara el espíritu de la política francesa. «Había que derogar la ley que, desde hacía 50 años, abandonaba la enseñanza de gran parte de la juventud a las congregaciones religiosas».

Este es, a grandes rasgos, el proceso que se desenvuelve ante Anatole France y que acaba por llevarlo al lado de Zola, de Jaurés, de los hermanos Reinach, de Pressensé, del Coronel Picquart.

¡Arriesgado tránsito para France el de la meditación pura a la acción! La sociedad ha ganado un combatiente más. Jaurés lo convierte más tarde al socialismo, a aquel socialismo fervoroso y romántico que mataron en la última guerra.

«Todo progreso —ha de decir France— el mejor como el peor, es lento y regular. . . Tengamos el fervor de corazón y las ilusiones necesarias; trabajemos en lo que creamos útil y bueno, pero no con la esperanza de un suceso súbito y maravilloso».

Y más tarde, en 1903, al inaugurar la estatua de Renan, su profesión de fe ha de ser más explícita: Es entonces cuando pronuncia, al final de su bello discurso, estas palabras, llenas de ternura y de bondad: «Lentamente, pero siempre, la humanidad realiza el sueño de los sabios».

El espíritu soñador de France supera todos sus tanteos, sus incertidumbres, sus poco confesadas ilusiones. Es bien cierto que «el fondo humano no cambia», que este fondo «es áspero, egoísta, celoso, sensual, feroz»; que los hombres «no se gobiernan nunca por el razonamiento: que el instinto y el sentimiento los conducen; que obedecen a sus pasiones, al amor y al odio, y sobre todo al temor saludable; pero, no obstante, los seres humanos se hacen acreedores de admiración por lo que sufren: no obstante, las ilusiones son necesarias y «para servir a los hombres hay que arrojar toda razón como bagaje innecesario y elevarse sobre las alas del entusiasmo, pues el que razona no volará jamás».

En el socialismo de France había un gran aliento tomado de su espíritu soñador. Fué, también, un sueño más; pero un sueño flotando sobre la realidad. «No creo que los hombres sean buenos naturalmente —dice Luciano Bergeret—. . . Pero creo también que los hombres son menos feroces cuando son menos miserables». Y en otro lugar dice: «La humanidad cambia poco. Lo que será es lo que fué».

Pero escuchemos al hombre de acción nacido del soñador, en algo de lo que dice durante el proceso Dreyfus: «¡Nada de vanas palabras. Actos!» «Hay que suprimir los consejos de guerra, separar la Iglesia del Estado, someter el clero al poder civil dentro de la vida de la Nación».

Estas son cuestiones por las que aboga a través del «affaire». Son, en realidad, cuestiones por las que se debaten la mayoría de los franceses, mientras el mundo aparenta ver sólo una lucha de la justicia contra la iniquidad. Y ¿«qué fuerza tenemos para ésto»? —se pregunta France—: «La más dulce y la más invencible de las fuerzas: la razón»; porque «es el pensamiento quien conduce el mundo».

La necesidad de obrar en la vida con prescindencia de nuestras dudas filosóficas, proclamada por France, nos revela la base firme de su acción social: no son tales o cuales princi-

pios lo que lo atraen; no son los dogmas los que lo encandilan. Los principios, los dogmas se desvanecen, pero el afán de realización subsiste. Tomemos algunas de sus declaraciones contenidas en su emblemático libro *Hacia tiempos mejores*. Dice France: «Instituyamos sobre la tierra, después del reino animal, que es aquel de la guerra, el reino humano, el reino de la justicia y de la paz». «Encaminémonos hacia la ciudad futura». «La Victoria del proletariado es cierta».

France era un alma exenta de prejuicios, amante de la justicia, de la belleza, de la paz. Su duda filosófica le asaltaba, a menudo; su certidumbre de que el fondo humano es egoísta y malo y que no cambia, era firme. Pero en France había, por sobre todo esto, un soñador que no cejaba; un soñador que triunfó sobre todas sus crisis.

Este signo es lo que más ciertamente lo define como hombre. Como escritor podrá valorarse en más su estilo, su sintaxis; como pensador su finura de penetración. No podría decirse cuál de sus aspectos es el que más lo caracteriza. Creo, más bien, que Anatole France es más él cuando no se hacen en su obra y en su vida exclusiones o preferencias absolutas.

Si he querido destacar la calidad de su ironía y el valor de su ensueño es para contribuir a la saludable costumbre de no querer mirar todas las cosas desde un solo punto de vista.

Como final, no puedo abstraerme a la tentación de transcribir el discurso que France pronunció el 25 de junio de 1909, en el banquete que le ofreció aquí en Buenos Aires un grupo de jóvenes. Un discurso que debió sorprender a los francianos que se habían alimentado de las píldoras de la crítica, guardadas en esos frascos con etiquetas que dicen a los profanos: «¡Cuidado! Aquí está el veneno del escepticismo». O bien: «¡Prudencia! Aquí encerrado está el ácido sulfúrico de la ironía». ¡Etiquetas! ¡Nada más que etiquetas! Un espíritu, por simple que sea, supera en complejidad a todas las clasificaciones que traten de aprisionarlo en un esquema. ¡No confundamos a los espíritus con los esquemas!

Decía Anatole France:

«Señores y amigos: Porque desde el primer momento hemos sido amigos. Sí, habéis estado en lo cierto; sí, amo vues-

tra alegría; sí amo veros desbordantes de vida y radiantes de esperanza.

« Además, he conocido por el encantador discurso pronunciado en nombre de todos vosotros, que sois buenos rabelesianos y eso me ha llegado al corazón.

« Pienso, en efecto, que el pantagruelismo es la mejor de las filosofías porque está fundado en los dos polos del alma humana: la ciencia y el amor.

« ¡Oh! estudiad, poseed la ciencia, que cada uno de vosotros tome su justa parte en las vastas comarcas del conocimiento. La ciencia es buena porque nos enseña a distinguir por medio de la acción lo posible de lo imposible; porque nos instruye respecto de nuestros verdaderos deberes y nos liberta de las servidumbres, de la ignorancia y del error; porque, en fin, para hablar como el gran Lucrecio, ella nos enseña a pisotear los vanos errores y los clamores del avaro Aqueronte. Dedicáos a la ciencia pero conservad vuestros ensueños. ¡Oh! no perdáis al contacto de la árida realidad el don divino del ensueño.

« Acabáis de decirme hace un instante que yo he perdido todas mis ilusiones.

« ¿Lo habéis dicho en serio? ¿Estáis convencidos de ello? ¿No habéis dicho: ya no es joven, es necesario tratarle como a un hombre grave, digámosle que ya no tiene ilusiones y eso halagará su amor propio? Pues bien, ¡no!, amigos míos, os habéis equivocado. *Tengo ilusiones*. Quizás no son las de los años juveniles, pero tengo aun bellas ilusiones y su enjambre armonioso flota sin cesar a mi alrededor y me refresca la frente con el latido de sus alas. *Creo en el amor, creo en la belleza, creo en la justicia*, creo, a pesar de todo, que en esta tierra el bien triunfará del mal y que los hombres crearán a Dios. Haced como yo. *Guardad preciosamente vuestras ilusiones, queridos amigos*. ¿De qué os serviría vuestra ciencia si no tuvierais la ilusión fecunda de la verdad, de la belleza, del amor? ... ¡Soñad! Sin ensueño no hay ciencia, no hay sabiduría. ¡Soñad! Vuestros sueños no serán vanos. La humanidad, tarde o temprano, realiza los sueños de los sabios. ¡Soñad! No temáis la justicia, amad la verdad!

« ¡Oh! sobre todo no seais prudentes, no seais moderados. *Creed, osad*. No améis mis libros y acordáos de mí más tarde. Os diréis: era muy suave, muy sencillo y nos sonreía. Ese es el más bello elogio a que puedo aspirar ».

Así hablaba, también, el irónico, el « escéptico » Anatole France.

LUIS REISSIG.



## EL CONOCIMIENTO Y LA PERCEPCIÓN EN LA HISTORIA LITERARIA

POR BERNARDO FAYÏ

La marea de estudiantes que invade a las universidades del mundo entero revela en las masas humanas ambiciones, ideas, deseos y sufrimientos ante los cuales los maestros no pueden mostrarse insensibles. ¿Cuál es la fiebre que arrebató a los talleres, a las tiendas, a las granjas, a las oficinas de sus padres, todos esos jóvenes, en general, tan poco preparados para recibir la cultura superior? El prestigio de la instrucción no basta por sí solo para explicarlo todo, pues ese mismo prestigio tiene orígenes misteriosos. Cuanto más es él mismo inculto, tanto más reverencia el estudiante a la « fuerza » que adivina en la instrucción, tanto más estima a los valores desconocidos de que ella dispone y que puede conferir a quienes los merecen. En ninguna época de la historia del mundo se ha esperado más de los maestros. En ninguna, les ha sido tan fácil y tan peligroso decepcionar a quienes se dirigían a ellos. De equivocarse, de no dar a esos espíritus ávidos, pero inhábiles, un alimento vivificante, condenan a la bancarrota a un gran número de individuos y quizás a la sociedad toda ella.

Diríase que la instrucción, las ciencias y las letras hubiesen tomado en muchos espíritus el lugar antes reservado a la religión. Les piden la formación de la personalidad, la procuración de disciplinas, el trazado de directivas, la impresión de orientaciones, en una palabra el enriquecimiento y la nutrición del espíritu. Podrá pensarse lo que se quiera de esta actitud, pero es un hecho social lo bastante generalizado como para que sea forzoso el contar con él. El hombre, cada vez más apegado a sus conocimientos, depende cada vez más de

ellos; un instinto poderoso le impulsa a respaldarse en lo que sabe para alcanzar lo que ignora. La «ciencia» ha adquirido una importancia y contraído responsabilidades de que antes carecía. Su dominio material se ha extendido y su papel ha aumentado en la psicología del hombre. Para satisfacer a todas las ambiciones del hombre, se ha visto obligada a especializar sus actividades. A cada dominio aplica un método apropiado de investigación, de exploración y de demostración. Y cada uno de esos métodos explota en el hombre facultades particulares a las que ejerce y magnifica; cada una de ellas parece tener, por lo tanto, un papel exterior y una función interna.

La historia tiene su cometido, al cual debe permanecer fiel: y a la historia literaria, disciplina aun más compleja, actitud todavía más ambigua, le corresponde el encarar cuidadosamente sus legítimos objetivos. Está en el deber de prestar al hombre el doble favor que de ella espera: explorar los acontecimientos literarios y disciplinar al espíritu.

Otras ciencias dan al hombre medios de actuar sobre la materia y desarrollan en él el poder de mensurar, de definir, de transformar a las cosas. Resultan estimulantes admirables para el espíritu de análisis y para el instinto lógico. Lo adiestran en el razonamiento, en el cálculo, en el arte de las cifras y de las figuras. La historia no puede aspirar a papel semejante. Y la historia literaria, menos aún. Los fenómenos por ella considerados pertenecen a un orden esencialmente móvil, sobre los cuales la experiencia es imposible, la observación difícil y la mensuración resulta quimérica. No es posible fijarlos, apenas si se los puede captar. Por la acción del tiempo, una obra de arte, cuadro, trozo de música o libro, no cesa de transformarse. El tiempo cambia la relación entre los tonos, como cambia la relación entre las palabras y lo mismo que suprime a los instrumentos para los cuales se escribieron antaño sonatas y farandolas. El tiempo, que apenas si parece alterar en el hombre la facultad lógica, transforma rápidamente la sensibilidad artística. De ahí que el objeto estudiado y el estudiante sean dos términos movedizos entre los cuales, apresuradamente, la historia literaria debe establecer una relación, antes de que se separen para siempre. Tal es la condición primera y esencial de la tarea.

Los acontecimientos a que ella se refiere, sobrepasan a la lógica formal y matemática, desbordan el alcance de la observación científica. Por la medida en que tienen una existencia real y autónoma, son fenómenos de conciencia; por la materia de que están compuestos, cobran un significado simbólico, más bien que absoluto. Desprendida del hombre, la literatura es cosa muerta; separada de él por completo, queda aniquilada. No es, pues, inútil pretender que la labor de la historia literaria consiste en reponer los fenómenos literarios presentes y futuros en la conciencia humana. Debe conducir, y por lo tanto propender a crear percepciones. Su dominio es el hombre, el que ha creado, aquél al cual, por percibirlo, creará de nuevo.

Lo que piden y desean los estudiantes, aquello de que sienten la necesidad al venir hacia nosotros para estudiar literatura e historia literaria, es el enriquecimiento interior: que prodigan las letras. En tanto que las ciencias les transmiten el dominio del mundo exterior y el contacto con las leyes inmutables del mundo material, las letras les procuran la autonomía, la libre expansión de las facultades internas. Las obras de arte, al sugerirles un nuevo mundo de ideas, de sentimientos, de sensaciones, desarrollan la personalidad humana.

Algunos podrán espantarse de que se asigne tarea semejante a las letras y a la historia literaria. «La belleza, han de argüir, no se enseña. Además, la noción misma de la belleza está sujeta a controversias; pedir a la historia literaria que se incorpore a tal dominio es consagrarla a la anarquía y condenarla a veleidades irrefrenables. Equivale a desarraigarla de los ámbitos científicos para incorporarla al reino de los caprichos individuales». Sería poco discreto, en efecto, imponer a los estudiantes una estética formal y obligarles a tributar a la belleza un culto que pronto degeneraría en fárrago sin substancia. El peligro es real y se caería indefectiblemente en él de no plantearse la cuestión en la debida forma.

Enseñar un canon artístico, reducir la historia literaria a la demostración o a la legitimación de un canon artístico, sería algo hoy inasequible; diferimos demasiado en ideas y sentimientos, las obras literarias son demasiado múltiples para consentir tal disciplina. La experiencia ha sido concluyente, todos los esfuerzos intentados en ese sentido, en las demás artes, han

dado resultados tan deplorables que no sería posible reanudarlos. Pero sin enseñar una estética, sin reducir la historia literaria a un dogmatismo, es posible orientarlo hacia el mundo interno de la percepción. No es posible enseñar a todos la belleza, pero sí lo es el cultivar el sentido literario, como se cultivan el sentido pictórico o el musical. Novicios escasos de « oído » consiguen adquirirlo; aprendices en quienes el sentido del color estaba aletargado o era rudimentario, pueden desarrollarlo. Las letras no difieren de las más artes.

Un profesor puede enriquecer, flexibilizar, profundizar el sentido literario de sus discípulos, o puede, por el contrario, embotarlo. Allí donde falta terreno propicio, será ciertamente imposible lograr resultados favorables, pero, ¿tiene, acaso, un estudiante totalmente desprovisto de sentido literario, razón en estudiar literatura? En cualquier otro caso, sólo es posible tener éxito en la obra de desarrollar y ampliar ese instinto, si se toma la precaución de tratarlo como algo viviente y no como a un mecanismo; si se evita atraer la atención sobre fórmulas y el aspecto material de los libros para dirigirla, por el contrario, hacia la sonoridad interna de las obras de arte.

Esa educación es compleja, sin duda, requiere ingenio, delicadeza y recogimiento. Lo fácil es hacer estadísticas, alinear cifras y manejar hechos sin preocuparse de estimarlos previamente. Lo delicado, por el contrario, consiste en aprender a callarse para escuchar las voces interiores, para discriminar en sí mismo reacciones, sentimientos e imágenes. Tal tarea exige sentido de los matices, infinidad de tanteos, tesoros de paciencia, y una sinceridad en actitud constante de fiscalización.

No se carece, sin embargo, de recursos positivos para lograr que los estudiantes gusten de las grandes obras literarias. Para ello es menester no descuidar ni los externos ni los internos, con tal de que se recurra a todos con mesura y que no se exceda jamás del rango al que tienen derecho. Es menester, en primer término, establecer el contacto físico entre el estudiante y el texto, precaución harto a menudo descuidada y que no es fácil de cumplir. Los sonidos, elemento esencial del que están formados los poemas y buen número de textos en prosa, constituyen lo principal para conmover directamente al estudiante. La historia, al decir cómo se pronunciaban las palabras, de qué

modo se acentuaban, cuáles eran el ritmo y la melodía del verso, de la prosa, es el auxiliar indispensable de la percepción. Sorprende que todavía no se lo haya logrado. Nuestras ediciones clásicas, en las que se amontonan detalles sobre el nacimiento, los estudios, la carrera de Ronsard, de Corneille o de Racine, descuidan el decirnos cómo sonaban sus versos y cómo deberían resonar en nuestros oídos. ¡Luego habrá quien lamentemente la incapacidad de nuestros alumnos para gustar « la música del verso de Racine »!

La sonoridad de las palabras es base indispensable para la percepción adecuada de los textos poéticos y oratorios, su repercusión íntima no es menos importante para todos los textos. Verdadera historia literaria sería aquella que fijase el sentido y las relaciones de las palabras de cada época respecto de las grandes obras de arte y de los grandes artistas. Tal tarea no es simplemente material, supone también estudio de asociaciones de ideas y asociaciones de sentimientos. Cada autor agrupa sus palabras según un determinado instinto, el estudiante debe obedecerle, y no mediante el empleo de fórmulas abstractas, de gráficos, ni de reglas generales. Si alguna vez se quiere propulsar los estudios de historia literaria referentes a los clásicos franceses y a la escuela simbolista, será menester sumirse deliberadamente en investigaciones de este género.

El peligro de tales investigaciones estaría en el pedantismo de que son susceptibles. La salvaguardia contra ese peligro reside en recordar que son momentos de vida los que se observan y de tratarlos en consecuencia. Si se incita al estudiante a buscar procedimientos, con la ingeniosidad pueril propia de los niños, llegará pronto a componer una gramática de recetas tan inútil como la enseñanza oratoria de antaño, tan superficial como me lo parecen hoy la erudición bibliográfica y sociológica. Para realizar verdaderos progresos necesita elevarse por encima de esos detalles para interesarse por el « tono » de la obra del autor. En esto intervienen ideas y sentimientos generales, sin los cuales viven aislados los hombres, y sin los cuales los estudiantes de 1931 no comprenderán jamás el valor real de Homero, de Virgilio, de Shakespeare o de Racine. Si el profesor no es capaz de recurrir a la simpatía y a las hipótesis, si el historiador no utiliza esos recursos indispensables,

toda su erudición corre el riesgo de sumir a los alumnos en una ignorancia aparatosa y sistemática, en la que algunas nociones arbitrarias, sin relación con la personalidad humana, reemplazarán a convicciones basadas en la percepción, y únicas valederas en literatura, por consecuencia, por ser las únicas sinceras y capaces de enriquecer en forma durable al ser humano.

Para semejante tarea se requieren tenacidad y entusiasmo. La posición objetiva y crítica la torna imposible. Nadie se asimila con ella el ser íntimo de un autor ni puede transmitir el secreto sin haberse entregado de lleno a su tareas. Es posible que de este modo el campo de trabajo de maestros y alumnos quede limitado, pero no habrá que lamentarlo. Extendemos nuestra curiosidad a demasiados objetos, de los cuales sólo adquirimos un conocimiento formal, y damos a los jóvenes el hábito hipócrita de suplir con harta facilidad a las verdaderas percepciones mediante nociones. Ese es el modo de disecar en la literatura el contenido que le corresponde. Ha llegado el momento, de ser ello posible, de limitar cada uno a lo que es capaz lealmente de abarcar, sin por ello querer abrazar el universo. La percepción sincera de algunas obras maestras tiene para el estudiante mayor valor que una documentación anónima y estéril sobre treinta siglos de literatura.

Todo aquel que ha tenido la tarea de enseñar en países diversos y a un gran número de estudiantes queda inevitablemente impresionado por la deprimente docilidad intelectual de esos auditores y por su carencia de reacción artística. El verdadero problema consistiría, por lo tanto, en encontrar el punto de partida, en saber en qué basarse para desarrollar un instinto literario activo. Algunos se entregan al estudio de las letras con pasión, también con ambición, pero su aporte, sus únicos recursos, son los métodos ingenuos que les sirvieron para aprender de memoria la tabla de multiplicar o para comprender los primeros teoremas de la geometría. Luego se extrañan de no extraer nada de los autores, de los cuales, los mismos profesores terminan por alejarlos mediante una presentación monótona y teórica.

El mundo moderno que ha puesto tanto realismo en las actividades prácticas, no ha guardado ninguna dosis de realidad para la vida literaria. Todavía vivimos de convenciones

y admitimos sin examen que cualquier obra de arte es perceptible y asimilable por cualquier espíritu normal. Habría mayor lógica en la afirmación contraria. Las obras de arte más vigorosas y ricas son, por el contrario, las que, a primera vista, impresionan menos a un espíritu ordinario. Las acepta como a instituciones y las abandona para emocionarse con un folletín. Entre él y ellas, los críticos, los manuales, las frases acumuladas han interpuesto una cortina. Si se quiere despertar en un espíritu el gusto literario sincero habrá que suprimir esa barrera.

Los nuevos programas, al permitir a los profesores el estudio de la literatura contemporánea, han facilitado la tarea que preconizamos. Procuran en efecto el recurso gracias al cual podrá el maestro pulsar el sentido literario de sus alumnos. Frente de esa literatura no existen respeto afectado ni respeto humano; las reacciones juveniles son entonces directas, violentas y espontáneas. Se mueven en una zona viviente. Considerada en el presente, la literatura cesa así de ser para ellos una especie de culto universitario, en la que tienen el deber de cumplir, con gestos hieráticos, ante ídolos mudos, para convertirse en una interrogación inmediata planteada a quema ropa por la realidad misma a sus sentidos y a su juicio.

Allí reside el mayor mérito de la literatura contemporánea. Permite reconocer los verdaderos recursos de los estudiantes, permite hallar el punto de partida que, de etapa en etapa, conducirá el estudiante a irradiar, a ampliar su curiosidad, a apreciar lo que primero pudo parecerle una efigie sin vida. ¡Cuántas veces en Inglaterra y en América tuve que pasar por Proust y Gide para hacer escuchar, primero, y luego gustar plenamente a Racine! ¡Cuántas, aun en Francia misma, Barrès y Anatole France han servido para enfrentar estudiantes capaces, pero negligentes, con Chateaubriand y Voltaire! En el orden literario, donde el « progreso », en el sentido científico de la palabra, es, sin duda alguna, algo ausente, los contemporáneos resultan para el gusto sincero, mucho menos una conclusión que un punto de partida.

Países que, como Francia, Inglaterra, Alemania, Italia, España y las demás grandes civilizaciones de Europa, tienen la felicidad de poseer una literatura distinguida y floreciente a

cada generación, pueden dar, por lo tanto, a su juventud una enseñanza literaria fecunda. En esos países el gusto literario se rejuvenece, reaviva y refresca cada treinta o cada cuarenta años. Cada treinta o cada cuarenta años se crean lazos nuevos, intelectuales, artísticos y sensitivos, entre el pasado y el presente. Puede un profesor, por lo tanto, si ha conservado contacto con su época y si conoce a los estudiantes, ofrecerles una enseñanza concreta y directa, no de proscenio a platea, sino a un grupo de seres humanos individualmente conocidos.

Si tiene el sentido de las ideas, hallará hipótesis que darán forma más estable y una orientación más clara a sus clases. Ese es el gran valor humano de las hipótesis: echar un puente entre la inteligencia y la sensibilidad de dos períodos. Al permitir a la sensibilidad concordar con la inteligencia, las clarifican, a la vez que confieren a la inteligencia una realidad sensible. Pueden servir en mayor o menor grado, durar más o menos tiempo, según dure la concordancia íntima entre ellas y los fenómenos que tienden a explicar. ¡Qué luz brillante y vivificadora no han proyectado, por ejemplo, las teorías de Rostovtzeff y de Strygowski sobre la evolución del arte en la Edad Media y cuánto ayudaron para hacernos comprender, percibir, amar y criticar toda una serie de obras de arte que antes solo aparecían ante nosotros como una masa informe! Aun cuando con el transcurso de los años y la acumulación de los documentos nos viésemos obligados a cambiar o modificar nuestra actitud respecto del papel de los nómades y de sus creaciones artísticas, estas hipótesis son instrumentos preciosos y deben guardar carácter de tales; no bien usurpan situación de mayor importancia, deforman a la historia literaria y perjudican al estudiante aun más de lo que le sirven.

He aquí los inconvenientes de una investigación orientada hacia la certidumbre. Convertido en gran sacerdote de la verdad, el estudiante, preocupado sobre todo por el número de ediciones de Pascal o del Discurso sobre el Método, deja de inquietarse por saber si « Los Pensamientos » de Pascal o « El discurso sobre el Método » cobran algún significado para él. Hasta llega a afectar algún desprecio por esas cuestiones « subjetivas », y se encastilla en su método, que le procura la alegría de exigir, con un minimum de esfuerzo físico, el minimum

de esfuerzo mental. La calidad de cualquier método de historia literaria debe medirse, pues, a mi parecer, no por la importancia que revestirá a los ojos de los estudiantes, sino, y muy por el contrario, por la discreción y humildad que sabrá profesar.

En ese dominio, la finura y la flexibilidad serán los mejores atributos de la inteligencia; las grandes y pomposas doctrinas, sus peores parásitos. Toda ciencia tiende a crear una uniformidad y a reducir los problemas a elementos simples y universales. La literatura y la historia literaria, servidora de la primera, deben proceder en sentido opuesto. La misión de la literatura consiste en renovar para el hombre, la vida y las posibilidades que ésta le brinda, en proporción indefinida. La historia literaria debe proporcionar a los estudiantes el acceso a ese maravilloso espejismo. Lo consigue plenamente si torna sensibles a los jóvenes a las gracias del estilo. Proust, en uno de esos relámpagos de lucidez que surcan su obra y que aparecen tan fulgurantes en su último volumen, ha dicho muy bien: « Para el escritor, como para el pintor, el estilo no es una cuestión de técnica sino de visión. Es la revelación que sería imposible por medios directos y conscientes de la diferencia cualitativa que hay en la forma con que se nos presenta el mundo, diferencia que, de no haber el arte, constituiría el eterno secreto de cada uno de nosotros. Solo mediante el arte podemos salir de nosotros, saber lo que otros ven de este universo que no es el mismo que el nuestro y cuyos paisajes habrían permanecido tan ignorados como los que pueda haber en la luna. Gracias al arte, en vez de conocer un solo mundo, el nuestro, lo vemos multiplicarse en la medida en que existen artistas originales, y tenemos tantos mundos a nuestra disposición, mucho más diversos que los que ruedan en el infinito, y que, muchos siglos después de haberse extinguido el hogar del cual emanaban, llámense Rembrandt o Van Meer, nos envían la luz que les es propia ».

No lo dudemos, ese es el atractivo que impulsa hacia nuestras universidades a tantos jóvenes de corazón ávido y espíritu inquieto; y nada, ningún subterfugio de la inteligencia podrá saciarlos como no sea el enriquecimiento moral que necesitan y del cual están sedientos. Constituyen parte preciosa y esen-

cial de las generaciones ascendentes, no descuidemos el darles lo que requieren y que la literatura es la única capaz de ofrecer: una rica vida interior, orientada hacia la belleza.

Los deberes de la historia literaria frente de los estudiantes no circunscriben la integridad de su tarea. Debe perseguir asimismo investigaciones desinteresadas, explorar sin descanso el campo incesantemente ampliado de las literaturas particulares.

Su primer obligación consiste seguramente en mantener en vida a las grandes obras a medida que el tiempo trabaja por matarlas y disimularlas, trabajo siempre renovado, tarea que cada generación debe recomenzar, esfuerzo fecundo, si bien nunca puede llegar a resultados definitivos. El historiador de las letras puede, por lo demás, consolarse diciéndose que el más grande de los sabios trabaja también él para ser sobrepasado y que sus más triunfales descubrimientos corren el riesgo de aparecer más tarde, en el mejor de los casos, como errores útiles.

En ciertas épocas preocupadas por la sociología y la filosofía científica, la historia literaria se siente atraída por las cuestiones y los métodos de las ciencias. No puede substraerse del todo a su atracción; tampoco sería deseable que lo hiciera. Pero debe conservar su carácter distintivo.

\* \* \*

Bernard Fay, autor de la ponencia que antecede, es uno de los universitarios franceses de mayor valía. A menos de diez años de aprobada su tesis por la Sorbona, el profesor Fay ha logrado la situación académica más alta a que puede aspirarse en su patria: una cátedra en el Colegio de Francia<sup>1</sup>).

Antes de lograr esa cátedra, Bernard Fay ha prodigado las audacias de pensamiento y de expresión que para otros fueron fatales.

Debutó en las letras en 1926 con un *Panorama de la literatura francesa contemporánea*, francamente de vanguardia.

Artículos publicados por él, como el titulado *Doutes et réflexions sur l'étude de la littérature* (« The Romanic Review »,

<sup>1</sup>) ANDRÉ THÉRIVE, *Chantiers d'Europe*, p. 203.

1928), anticipaban, de años atrás, la ponencia antes traducida, y presentada por su autor al Congreso Internacional de Historia literaria celebrado en Budapest en 1931. La vivacidad con que fueron allí discutidas las ideas del profesor Fay muestra lo que contienen de nuevo y de valiente.

Ello no obstante, conviene advertir que lo que hay de legítimo en la reacción de Fay contra procedimientos meticulosos de investigación transformados en rutina, carecería de sentido en países que aún no han llegado a incorporar suficientemente a su cultura la técnica erudita.

Por lo que se refiere a la preconización del estudio de la literatura contemporánea, puede explicarse superficialmente tal preferencia en quien, como Fay, si bien autor de notables estudios de historia de la civilización norteamericana, sólo ha publicado sobre la literatura francesa el *Panorama* antes mencionado. Explicación aventurada que entrañaría, quizás, una injusticia.

De cualquier modo nada más grato al traductor de esta exposición, el cual en folleto sobre *La literatura contemporánea*, publicado en 1924, ha manifestado ideas coincidentes con las aquí desarrolladas por Fay con tanto talento.



## DEFENSA DEL ARTE

POR HECTOR RAURICH

I. ESTÉTICA Y MARXISMO. Sólo muy condicionalmente es posible aludir a una concepción marxista del arte. En realidad el marxismo carece aún de una estética vertebrada al conjunto de su filosofía. En éste como en muchos otros dominios de su pensamiento, lo más importante está todavía por hacerse. El problema ha sido accidental y fragmentariamente abordado por algunos de sus pensadores. Pero ni todas las vistas son armónicas, ni los principales problemas han sido enfocados, ni, en fin, existe una estructuración orgánica de las ideas fundamentales. Las cuestiones más delicadas y complejas, se hallan en pleno proceso de elaboración. El materialismo histórico, es la base obligada de toda especulación que pretenda ser consecuente en el interior del marxismo. Y en tal carácter suministra un criterium para el estudio de los problemas estéticos. Pero es preciso subrayar acentuadamente que en este aspecto nos encontramos aún muy distantes de haber logrado la precisión y el rigor en las conclusiones alcanzadas en materia económica y política. Naturalmente esta aseveración no significa que en tales materias la investigación y las discusiones hayan terminado. Por el contrario el marxismo se singulariza por una crítica permanente de sus ideas, en función de las nuevas experiencias. Es lo que económica y políticamente le ha permitido enriquecerse de modo incalculable, en el transcurso de los últimos seis lustros. Pero en lo que hace a los principios cardinales, la diferencia entre una y otra esfera de la especulación es evidente y enorme. El ritmo con que se desarrolla la filosofía propia del marxismo retarda considerablemente respecto del desenvolvimiento de su teoría y de su práctica políticas, lo que es explicable por otras

razones que no vienen ahora a cuento. Sin embargo no podría inferirse de este desequilibrio que el progreso teórico del marxismo no sea un hecho o lo que aún es más falso que no sea posible. La revolución rusa, y la presente crisis del capitalismo han actuado y continúan operando como un poderoso factor de su progreso ideológico.

Las faenas a realizar en lo que atañe a la ciencia del arte, por quienes deseen laborar en el espíritu del marxismo, consiste, en una revisión crítica de las tesis sostenidas por el materialismo tradicional en estética, a la luz de la dialéctica, como método y concepción filosófica, y del materialismo histórico en particular. Una profunda y original renovación de la estética es esperanza realista en tanto se la conciba bajo aquella perspectiva y se trabaje con aquel método. Tarea que alguna vez habrá que emprender y que como puede advertirse es muy diversa al inocente juego de aplicar fórmulas políticas de agitación a cuestiones disímiles.

II. TÉRMINOS POLÍTICOS Y TÉRMINOS FILOSÓFICOS DEL PROBLEMA. Por lo general el problema es resuelto en forma y con procedimientos políticos, soslayando su verdadera naturaleza que no es política sino filosófica.

No es con un criterio estricta y abstractamente político con el que puede apreciarse la función revolucionaria de una determinada concepción del arte. Por sí mismo el concepto de clase es inadecuado para permitirnos una visión exacta del problema. «—Hay un arte burgués, luego debe existir un arte proletario o revolucionario que le mueva guerra—» se dice. Este razonamiento simplista desorbita el problema, lo saca de su quicio natural y concreto, tergiversando sus términos. Semejante transposición de la lucha de clase al plano del arte es arbitraria. No porque afirme una cierta relación entre arte y política, relación innegable sino porque extralimita y falsifica el modo en que esta relación se produce.

No se trata de investigar cuál sea la concepción revolucionaria del arte. Y esto por un motivo elemental. No hay, no puede haber, una concepción revolucionaria del arte. El asunto es diverso y estriba en determinar o crear su concepción verda-

dera. Existen concepciones más o menos verdaderas o falsas. He ahí todo. Lo que puede ser revolucionario o reaccionario son las consecuencias. La concepción busca la verdad de las cosas que luego se procura utilizar. En última instancia la concepción verdadera del arte jugará una función revolucionaria, pero esto porque es verdadera, y no a la inversa, que sea verdadera porque es revolucionaria. De lo contrario correríamos el albur de transformar a Marx en un menguado discípulo de James. Lo que se puede y se debe exigir de una concepción estética determinada, es pues, que sea verdadera. Lo demás será dado por añadidura.

Como teoría, el marxismo es revolucionario porque dimana de una concepción, y de un método, que trasuntan verazmente la realidad histórica y en especial la sociedad capitalista. No otra cosa quiere significar el aforismo ya clásico, según el cual, el socialismo es una doctrina científica. El fascismo es en cambio reaccionario y utópico porque es una ideología inapta para captar la verdad objetiva de la historia contemporánea.

Nuestra actitud *política* en la esfera de la cultura, y particularmente en el dominio del arte, consiste en reivindicar su socialización y hacerla efectiva cuando llegue el momento. Esta actitud es además *revolucionaria* porque subordinamos su logro al triunfo de la revolución socialista. Porque consideramos que el ascenso del proletariado al poder, representado por el partido que es su vanguardia e instaura la dictadura transitoria de su clase, constituye la única garantía, para elevar las masas oprimidas y excluidas hasta ahora de la vida espiritual, al nivel de la cultura y del arte.

Tales son los términos políticos y revolucionarios del problema; discútanlos quienes los consideren erróneos y en especial aquellos que siendo políticamente socialdemócratas se reclaman a grandes voces adeptos del llamado arte revolucionario, a tiempo que sindicán como reaccionaria nuestra opinión.

Los términos filosóficos y estéticos son otros y expresándonos figuradamente diremos, que la mejor política es no confundirlos.

### III. LA REALIDAD SOCIAL Y EL ARTE.

Desde luego, todo arte es necesariamente social dado que la naturaleza del hombre y su vida son también sociales. Nada de lo que produzca la humanidad puede carecer de tal carácter que es por definición el suyo. Es tan inverosímil un arte a-social como la formación de un lenguaje fuera de toda comunidad. Lo mismo que las otras creaciones humanas el arte presupone imprescindiblemente la sociedad, y es fuera de toda duda una resultante histórica.

El error de las teorías que hacen del arte la exclusiva expresión de un instinto biológico y psicológico, como las que indagaran su origen y su razón de ser en una presunta naturaleza humana invariante y absoluta, finca en la ignorancia de su carácter esencialmente social; se fundan en una falseada imagen del hombre. Como éste, que lo crea, el arte no es una mera actividad biológica ni la realización contingente de una idea intemporal. El marxismo se opone por igual al materialismo mecanicista e ingenuo de las primeras, como al idealismo, en definitiva, siempre teológico, de las últimas. Tan irreal es ver en el hombre nada más que el ser biológico, como destacar para tipificarlo el pensamiento, que sólo es una de sus facultades, es decir, en ver en él solamente el ser racional.

Con el hombre la vida se eleva a su forma más alta, alcanza su estado más complejo de organización: la convivencia social.

De simple organismo biológico, el hombre se transforma en un ser social, se hace hombre en la acepción verdadera del vocablo, como lo insinúa el concepto aristotélico, según el cual, es un *zoon politikon* o, el más explícito y profundo de Marx para quien «El hombre es no sólo el hombre sino el mundo del hombre, la sociedad».)

En la realidad social, complejo de relaciones con el medio natural y de los individuos entre sí, el ser humano se conforma ya según un determinismo y un proceso sui géneris e infinitamente más complicado del que rige la evolución de los seres inferiores. La acción directa de la naturaleza sobre el individuo biológico, se mediatiza a través de un utilaje y un proceso técnico de producción, con el cual la sociedad coloniza, domina, socializa, y recrea la naturaleza. La fuerza determinante y ciega del medio telúrico disminuye y correlativamente respecto de

ella acrece el hombre su potencia y su libertad creadoras <sup>1)</sup>. La psicología, y aún la biología, como todas las formas y funciones del ser humano, se regulan y matizan entonces según las leyes de aquel proceso. Lo natural, lo biológico, lo psicológico, es en el hombre condicionado, moldeado y transformado socialmente. Se relativa y se califica todo en función del medio social y de la vida histórica, que, lejos de anular las conquistas de la especie como la inteligencia y su capacidad para el conocimiento verdadero, y el dominio utilitario del cosmos las exalta progresivamente bajo nuevas y más sutiles variedades, a su grado paróximo.

Acaece lo propio con la necesidad y el sentimiento de la belleza que, común a ciertos organismos inferiores y al hombre, se metamorfosean radicalmente con la aparición de esta forma superior de la vida. Su esencia, no es ya meramente biopsíquica, sino social, y su módulo de mudanza, la ley y el módulo de la mudanza histórica. Sus contenidos y sus modalidades varían y se rehacen históricamente.

Con las primeras formaciones sociales aparece así el arte, que como la ciencia, no precede a éstas, puesto que el conocimiento y el instinto que los engendra, sólo en el hombre, revisten su más desenvuelto y cumplido carácter de funciones creadoras y plenamente conscientes. Germinan y sazonan siempre bajo un clima histórico concreto, determinados por un medio social, económico, político, ético y estético en el sentido de la tradición artística, medio que por rutas y maneras directas o reflejas, reverberan, registran, e interpretan, en la amplitud de su gama. Una y otro, son por lo tanto, necesidades, vocaciones, actividades, fines, valores y labores sociales o humanas. O diversamente expresado: la realidad artística es un modo de la realidad social; la actividad artística, una actividad creadora del hombre concebido como ser social. O todavía: el arte es un proceso social.

<sup>1)</sup> Aludimos aquí al concepto dialéctico de la libertad.

IV. NATURALEZA Y VALOR  
ESPECÍFICOS DEL ARTE.

Pero estas consideraciones, no hacen más que ubicar el arte como fenómeno social; revelan exclusivamente su carácter genérico y abstracto, lo que le asemeja a otras manifestaciones de la vida humana. Exactamente lo mismo podría decirse de la política, del derecho, etc. Ellas también son actividades sociales, centradas en el hombre y en la urdimbre de relaciones dinámicas que lo envuelven y determinan. (La caracterización del arte como fenómeno social, evidencia su naturaleza social abstracta, no su naturaleza social concreta. Esta dimana de su especificidad, papel y naturaleza propias, no de su semejanza con otros aspectos de la realidad social, o de la actividad humana. Lo social y lo humano, es en el arte, artístico. El arte es tanto más social cuanto más artístico. La realidad histórica y el ser humano en su integridad viven y trascienden sólo en la especificada actividad social o humana concreta: en la política, en la ciencia, o en el arte, etc.

Lo hemos dicho ya, el arte es un proceso social, pero un proceso social de índole peculiar, y es en esta peculiaridad en lo que consiste su esencia o sea lo más trascendental para el análisis estético.

El arte es ante todo ARTE, así pues, al igual que la Ciencia exige y merece la categoría de la mayúscula. Posee una especificidad que constituye su modo privativo de ser, su sustantividad. (Esto es lo que no sólo no puede negarse, pero tampoco, y es tan importante lo uno como lo otro, relegarse a un rango subalterno. Lo que hay de específico en el arte y lo que constituye su valor intrínseco e independiente, es aquello que la estética debe elevar a primer plano y destacar con preeminencia, eludiendo así el riesgo de condenarse como tal estética. No debe promiscuarse con ésta la cuestión de saber a quién sirve el arte y en qué medida puede ser desnaturalizado por el estrabismo de clase que alguna vez altera la visión del artista.

A toda esquemática sectaria, el marxismo debe contraponer una idea del arte y de la ciencia, en la que se estime su rol preciso y objetivo, su misión progresista, y el valor permanente de sus resultados. Porque, él mismo, es el colorario forzoso de su evolución y deriva directa y más próximamente de los descubrimientos y avances filosóficos y científicos de la época burguesa.

El escritor ruso Voronsky, uno de los más agudos críticos de arte con que haya contado el marxismo —y ha contado muchos y de eximias cualidades, de Franz Mehring a Guillermo Hausenstein— es quien, a nuestro parecer, ha visto con mayor lucidez y hondura en este problema. Escribe, analizando el concepto del arte y su cometido: «El arte es conocimiento de la vida en forma de intuición sensible, por medio de imágenes. Lo mismo que la ciencia *el arte nos da verdades objetivas*. . . . Los sentimientos del poeta tienen un interés humano o de clase. . . . — y más adelante: entre los fines que la clase confía al sabio y al artista, el más importante se reduce al conocimiento preciso y experimental de la vida por cuanto ello es necesario a la clase. A veces este fin se asigna consciente o inconscientemente en el sentido de que el artista o el sabio deformen la realidad: *entonces el resultado es la pseudo ciencia y el pseudo arte* »<sup>2)</sup>.

Puede discreparse con Voronsky en lo que se refiere a su noción del arte. Por nuestra parte no la suscribiríamos, sin previas restricciones, sobre las cuales no es ésta la oportunidad de explayarse. No se puede disentir sin embargo respecto de la especificidad del arte vigorosamente señalada en ella. El arte es intuición por antítesis con lo conceptual, e intuición de lo objetivo de la vida, de la realidad, naturaleza e historia.

¿Qué clase de intuición? Sensible, nos aclara Voronsky colocándose en una posición materialista opuesta a la de Croce y con cuya definición del arte como se habrá notado guarda una notoria similitud, aunque en antagonista postura filosófica. Cabría preguntar: ¿Pero es que toda intuición sensible es artística? Y además: ¿El arte es sólo conocimiento? Pero como decíamos, son esos reparos, que no es nuestro propósito debatir y dilucidar en estas notas. Lo que ahora nos importa, es cargar el acento sobre lo distintivo del arte, *su propiedad de aprehender lo objetivo mediante formas y métodos singulares y a pesar de cualesquiera influencias que puedan gravitar sobre él, conspirando contra sus fines*. Esa y ninguna otra es la función específica del arte, esos y privativamente esos, sus métodos y formas, su técnica única, su lenguaje insustituible e invertible

<sup>2)</sup> Citado por V. POLONSKI, *La literatura rusa de la época revolucionaria*, pág. 182-183.

a ningún otro, ese y nada más que ese, su valor intrínseco que rige su autonomía de cualquier otro valor.

Si se hiciera consistir la teoría del arte por el arte en esta especificidad y supremacía del valor artístico sobre todo otro valor, en la obra de arte, nada nos obstaría a compartirla absolutamente.

Innegablemente el arte se halla al servicio de una clase. Pero esto no se relaciona con su naturaleza, sino con su aprovechamiento y con la aptitud material y espiritual que para ello es menester.

La belleza, lo artístico, o como quiera denominársele, de acuerdo al concepto que del arte se profese, no se descubre o se crea independientemente del proceso histórico, del nivel de productividad de la economía, ni de los intereses de las clases. Tampoco se halla del todo depurado o exento de las limitaciones, rasgos psicológicos y prejuicios de las clases en lucha, sean burguesas o campesinas, medias o proletarias. Toda obra artística es signada por el tiempo histórico en que nace, pero lo bello, lo artístico, con prescindencia de todo eso es, y es algo distinto, que pervive y vale independientemente en cuanto provoca esa emoción y ese placer, también típicos, que son la emoción y el placer estéticos, y en cuanto como tales valores, se incorporan al acervo viviente de la cultura universal. También en esta significación el arte es humano.

Esta actitud positiva acerca de la objetividad de la obra de arte y de su valor permanente, sin dejar de admitir el hecho de la evolución artística, es el único criterio que puede justificar la continuidad histórica del sentimiento estético que aunque cada más afinado y perfecto continúa empero apreciando las del pasado, aprendiendo en ellas y gozando de su belleza.

Negar esta posibilidad de una visión científica y artística objetivas, equivale a enmurarse en una filosofía de credo solipscista o escéptico.

La evolución social no se opera negando, o destruyendo los valores creados a través de la historia, antes bien, se realiza conservándolos y asimilándolos a la vida ulterior. El materialismo histórico afirma la negación, pero no la negación absoluta, sino la relativa y crítica como pródromo de una síntesis superior. Toda nueva forma social incorpora a sí misma los

progresos conquistados por las anteriores, y es una síntesis superada de las formas que la precedieron. El socialismo económica y culturalmente requiere así como condición, *sine qua non*, para su desarrollo, las más avanzadas conquistas del capitalismo. Es desde este punto de mira que ha podido decirse: « Hay que tomar toda la cultura que el capitalismo nos ha dejado, y con ella organizar el socialismo. Hay que tomar toda la ciencia, la técnica, los conocimientos, el arte, sin lo cual no podremos organizar la vida de la sociedad comunista »<sup>3)</sup>.

V. ARTE Y PROPAGANDA Y  
ARTE DE LA REVOLUCIÓN.

Se tenga o no conciencia de ello, la corriente que propugna la fórmula del arte-propaganda presupone una tentativa de transformar el arte en ciencia. Significa en una u otra proporción el olvido de su carácter, valor y fin intrínseco, para substituirlos por otros valores y fines pedagógicos o políticos. Esta que es su definición y su propósito, es a un mismo tiempo su falla y la razón de su invalidez como norma estética.

Si existe un punto en que las más dispares estéticas se acuerdan es precisamente en este de oponer irreductiblemente la ciencia y el arte. « Aquélla analiza, éste sintetiza; la ciencia es abstracta, el arte es concreto, la ciencia se dirige a la inteligencia del hombre, el arte a su naturaleza sensible. La ciencia aprehende la vida con ayuda de ideas, el arte con ayuda de imágenes, en forma de intuición viva y sensible »<sup>4)</sup>.

El arte no puede ser doctrinario, invadir dominios que no son los suyos sin desnaturalizar su esencia y su cometido. El arte debe de ser artístico o de lo contrario no es arte. No es política, ni filosofía, ni ciencia, ni moral, ni teología. Es Arte y con esto basta. Es social pero no sociológico.

Proclamar como programa estético el primado de la política en el arte, es renegar del arte y del marxismo a la vez. La propaganda es cosa de la convicción y del concepto.

<sup>3)</sup> El lector comunista puede tranquilizarse, la frase transcrita pertenece a Lenin.

<sup>4)</sup> VORONSKY. Citado por V. Polonski en la obra ya mencionada, pág. 181. Compárese con la *Estética* de B. CROCE, cap. III. *Arte y Filosofía*, págs. 67 y sig. de la edición española.

Acertadamente escribió Plejanov: « Si el escritor en vez de operar con imágenes opera con deducciones lógicas, o bien si esas imágenes son inventadas por él con objeto de llegar a la demostración de determinada idea, en ese caso deja de ser artista para convertirse en publicista, aun cuando no escriba artículos ni tesis sino novelas y cuentos y obras teatrales »<sup>5)</sup>.

El arte no se propone demostrar nada, se propone únicamente mostrar, no intenta *defender* nada, sino exaltar a ritmos artísticos, diáfana y estilizadamente la vida múltanime: lógica e ilógica, sublime y menesterosa, trágica o ridícula.

( Por la visión objetiva, la ciencia, tiende a prever para actuar; por la intuición objetiva, el arte, a expresar para contemplar y revivir la vida, más acendrada, más plena, más luminosamente. Su fin es utilitario pero en orden a la emoción y al goce estéticos. Carece de tema preciso; nada es con preferencia objeto suyo porque todo puede llegar a serlo. Incluso la política. Si la belleza fuera una divinidad sería una divinidad panteísta. El arte no reconoce limitación de asunto, la más abstracta de las ideas filosóficas, y el más trivial de los motivos, puede ser su pretexto, pero a condición de que se los transubstancie artísticamente. En la obra artística se recogen los más variados elementos, pero son conjugados en ella artísticamente y en mira de valores emotivos.

¿Quiéreme decir que es imposible un arte revolucionario? Según . . . Si el arte revolucionario es entendido como arte doctrinario, como propaganda de un ideario político, destinado a despertar una conciencia revolucionaria, a convencernos de la verdad que encierra un conjunto de principios, negamos rotundamente la posibilidad de este arte. Negamos, no el hecho de que se creen obras de tal carácter sino su valor artístico. Se hará política so capa de hacer arte. Y es asimismo probable que con ellas no se haga ni una cosa ni la otra.

Pero si en vez, se habla de un arte de la revolución, deseando con esto referirse a que su temática será la revolución viva, operante, ora derrotada, ora triunfante, bajo sus múltiples manifestaciones, en sus ricos episodios, y antagonismos, la vida revolucionaria objetiva desde su más recóndita resonancia lírica

<sup>5)</sup> G. PLEJANOV, *El Arte y la Vida Social*, pág. 54.

hasta la épica de masas, entonces no sólo creemos que tal arte es posible. Creemos aún más, que será y que es, uno de los temas artísticos principales de nuestra época. Pues el devenir revolucionario comprendido como una vasta transmutación del régimen social presente, que se inició con las primeras luchas proletarias y sólo terminará con la creación de un tipo socialista de civilización, pone su ánimo y su impronta, su angustia y su alborozo, en todo, en la niebla y en el amor, en la luna y en la rosa. Y eso, sin tesis ni programas, plataformas ni siglogismos, es reflejado por el arte. La significación revolucionaria es inmanente a la vida misma, y desde que la revolución se hace alma, no quiere convencer por medio del arte —para ello conoce mejores caminos— le es suficiente con expresarse. Arte así, arte verdadero, han hecho con la revolución y en la novela por ejemplo: Dos Passos en *Manhattan Transfer* y Erenburg en *Rapaz*.

Pero de ninguna manera será éste, el pretendido arte proletario. No ha existido ni existirá jamás un arte de clase, la alusión a un arte burgués, feudal, etc., comprende la totalidad de una época y no la parcialidad de una clase. El arte burgués es el arte del tiempo y de la civilización capitalistas. La clase burguesa no es toda la civilización burguesa. Bien que la clase dominante imponga su cadencia y sus rasgos a las demás, no se trata de un hecho absoluto. La época no es esta clase, ni su fisionomía es la suya. Capitalismo y burguesía no son términos sinónimos. La época capitalista —y podría extenderse este concepto a la antigua y a la medieval— es la unidad histórica y dialéctica de sus clases fundamentales y demás capas sociales intermedias, basada en un orden económico determinado. Pero tampoco en este sentido habrá un arte proletario, porque no habrá una época y una civilización proletarias. Trotzky lo expresa con su precisión habitual: «La dictadura del proletariado no es la organización productiva cultural de una nueva sociedad, sino un régimen revolucionario de combate para la lucha por esta sociedad»<sup>6)</sup>. A diferencia de todas las clases que le antecedieron en la conquista del Estado la clase obrera tiende por virtud de la ley histórica que la rige a negarse a sí

<sup>6)</sup> *Literatura y Revolución*, pág. 172.

misma, creando las bases de una sociedad sin clases, de una sociedad socialista o socializada. O dicho con términos de Marx: « El proletariado no puede liberarse a sí mismo sin liberar a toda la humanidad ».

Habrà sí, un arte de la era comunista; pero éste no se configurará como piensan algunos en consonancia con las pautas del arte-purismo. No será un arte « de las formas y por las formas mismas, de las texturas y por las texturas mismas ».

El arte-purismo es una tendencia que exagera los valores formales en la interpretación artística de la realidad, hasta reducirla casi exclusivamente a ellos. Quizá en esta tendencia se espeja el alma desconsolada de una clase que tramonta inepta para pulsar el sentido nuevo de la vida, y cuya caricatura es aquel escultor de Cendrars en el « Plan de la Aguja » que se había vuelto loco y creía haber llegado al colmo de la perfección esculpiendo en los icebergs puras formas geométricas.

De ahí la delectación arte-purista en un vacío formalismo que —dicho sea de paso— y no obstante sus defectos, no carece de eminente valor artístico, pues las formas pueden valer independientemente de su contenido.

Y erran quienes creen que pueda ser éste el ideal del arte comunista. No. Como el de todas las épocas, el de ésta, tendrá también su contenido. Celebrará la divinización del hombre y su potencia creadora infinita, la liberación de Prometeo, el advenimiento del Superhombre, la reivindicación de Luzbel, el humano y caído ángel de la mitología cristiana, al fin, victorioso.

Y dirá también su tristeza y su tragedia.

HÉCTOR RÁURICH.

# NOTAS

## JUAN MANUEL DE ROSAS

POR CARLOS IBARGUREN

Si la opinión pública no estuviese ya suficientemente prevenida respecto de la ecuanimidad de nuestros concursos oficiales, el lauro discernido a don Carlos Ibarguren por su último libro *Juan Manuel de Rosas*, habría provocado general descontento.

La crítica sincera más benevolente no puede hallar el menor asidero que justifique tamaña distinción a una obra desprovista de originalidad y que ostenta, en cambio, errores inexcusables en un escritor de la talla mental de Ibarguren.

*Juan Manuel de Rosas* es una producción histórica, carácter que conviene establecer desde luego, para no incurrir en falsas apreciaciones.

La obra de imaginación y fantasía —la creación literaria propiamente dicha— es fundamentalmente un problema de estilo, mientras que el valor esencial de la creación histórica reside en la investigación y el hallazgo. Este juicio no implica sostener la inutilidad del arte en la historia ni mucho menos, sino repetir —porque esto es cosa vieja— que un libro de historia debe juzgarse según el aporte documental que el autor traiga y el uso razonable de las fuentes, los métodos de investigación que aplique y la luz que proyecte sobre el tema que desarrolla. Hasta puede tolerarse que el historiador carezca de talento literario, siempre que su trabajo revele originalidad, conciencia metodológica y contribución personal en la dilucidación de un acontecimiento pasado.

Estas no son ciertamente nociones de último momento, pero cabe refrescarlas, cuando hasta los mismos tribunales literarios las olvidan con tanta facilidad, y para anticipar, de paso, la norma que ha de regir este examen.

Sometido a la claridad de tales conceptos, *Juan Manuel de Rosas* aparece como un simple resumen —no siempre acertado— de la actuación pública y la vida privada del tirano, según hechos y noticias consignados en algunas de las obras que constituyen el vasto acervo bibliográfico de

la Tiranía de Rosas, y principalmente de la «*Historia de la Confederación Argentina*», de Saldías, de la cual saca Iburguren grandísimo provecho.

Después de filtrar las cuatrocientas y tantas páginas del libro por la zaranda de los hechos conocidos, sólo quedan en la superficie ciertas noticias sobre una rama genealógica del dictador, otras sobre la regencia de Doña Encarnación en las maquinaciones políticas de su consorte y una amplia referencia acerca de la intervención de Rosas en la fundación de las ciudades de Junín y Bahía Blanca.

Lo demás, lo que ha atravesado la malla del cedazo y que representa las tres cuartas partes de *Juan Manuel de Rosas*, no le pertenece a su autor: todo eso fué expuesto anteriormente por Sarmiento, Bilbao, Mansilla, Saldías, Vicente Fidel López, Zinny, Lamas y otros escritores, cuyos trabajos Iburguren ha debido necesariamente utilizar.

Nadie pretenderá por cierto discutir el hecho de que un historiador se valga de sus antecesores; al contrario, la falta está en ignorarlos. Mas, hay derecho a exigirle que los conozca no para repetirlos, sino para refutarlos con pruebas contrarias, o sostenerlos con nuevos asertos, y siempre con el fin de superarlos. La simple repetición es estatismo o, cuando mucho, movimiento circular que vuelve siempre al punto de partida.

Iburguren agrega muy poca cosa a lo que sus predecesores dijeron, y a veces reincide en errores que habían sido definitivamente aventados. Si es cierto que para muestra basta un botón, he aquí uno bastante grueso.

Sabido es que Saldías<sup>1)</sup>, engañado por una carta de Rosas datada en Southampton y dirigida a Josefa Gómez, y la relación no autenticada de cierto testigo ocular, creó la conseja de la espontánea llegada de Lavalle al campamento de Cañuelas. La escena que evoca Saldías es realmente impresionante, pero falsa según lo demostró en primer término Vicente Fidel López<sup>2)</sup> con testimonios irrefragables: las noticias periodísticas de aquellos momentos. La entrevista de Rosas y Lavalle se realizó en efecto, pero con preliminares, intermediarios y garantías recíprocas. Posteriormente Mariano de Vedia y Mitre<sup>3)</sup> remacha la opinión de López con nuevos alegatos. Y por si esto no convenciera, el mismo Iburguren inserta en la página 186 una carta de Rosas a Lavalle, extraída de la *Contribución Histórica y Documental*, por Gregorio F. Rodríguez, que reza así: «Creo que la conferencia de Vd. con Tagle no ha sido estéril, y desde que concebí que era fácil terminar amigablemente esta guerra desgraciada y funesta, me resolví a enviar a su campo a los señores Alzaga y Sarratea, cuyos conceptos tendrá Vd. la bondad de oír como si fueran emanados de mí». Al cabo de tanta polémica y cuando el caso parece suficientemente aclarado, el lector se queda estupefacto al leer en la página siguiente: «El general unitario, con la impaciencia fogosa que le caracterizaba, no esperó el resultado de las gestiones de sus delegados, y el 16 de junio salió a galope

(1) Saldías: *Historia de la Confederación Argentina*. T. II, pág. 9.

(2) V. P. LOPEZ: *Historia de la República Argentina*. T. X, Apéndice IV.

(3) MARIANO DE VEDIA Y MITRE: *De Rivadavia a Rosas*. Pág. 271 y sig.

largo de la ciudad, acompañado solamente de su ayudante el capitán Estrada y de dos soldados, en dirección al campamento enemigo de Cañuelas». Iburguren sigue relatando el suceso poco más o menos como Saldías, y copia sin reatos esta afirmación del panegirista de Rosas: «En la entrevista quedó convenido en principio el pacto que después de tramitaciones entre Lavalle y Gelly, Rosas, Tagle, Arana y otros, fué firmado el 24 de junio», la cual fué triturada por López con lógica irrefutable en el lugar citado.

¿Habrà leído Iburguren toda la Historia de López y el libro de Vedia y Mitre? Tal vez. La verdad es que desechó de plano los juicios exactos de estos señores, prefiriendo la fabulosa versión de Saldías, para cuyo engarce necesitó atribuirle a Lavalle una imprudencia pueril que compromete injustamente su buen sentido. Semejante desliz acusa evidente ligereza en el manejo de las fuentes.

No obstante la abundancia de páginas, falta en *Juan Manuel de Rosas* un capítulo muy importante: la Proscripción, que explica buena parte de nuestra literatura nacional. Léase lo que a este propósito escribe Ricardo Rojas: «En la bibliografía argentina él (Rosas) explica por qué se escribieron en tierra extranjera los libros de tantos argentinos ilustres: *El peregrino*, de Mármol; *El ángel caído*, de Echeverría; el *Facundo*, de Sarmiento; él explica porqué la intelectualidad argentina pereció en el territorio que él gobernaba, mientras los espíritus más esclarecidos de esa generación íbanse al destierro para combatirlo; él explica porqué de 1830 a 1860 la literatura adquiere ese carácter combativo en sus temas y sus sentimientos, hasta convertirse, él mismo, en protagonista de poemas y novelas; él explica, en fin, porqué la pléyade romántica hizo del odio una fuente de inspiración, alistando de una parte a los sicarios del despotismo y de la otra a los misioneros de la libertad, en un violento contraste de luces y de sombras»<sup>4</sup>). La acción incesante de los proscriptos ha sido además el nervio motor que tras cruentas luchas derribó el pedestal del déspota. De ningún modo debe pues omitírsela al abordar el estudio de Rosas y su tiempo.

En cuanto al plan y objeto del libro, es evidente que Iburguren se ha propuesto relatar los acontecimientos, eludiendo en lo posible su juicio personal, porque *Juan Manuel de Rosas* refleja escasez de análisis y pobreza de opinión. En general el autor adopta la posición más cómoda: referir sin juzgar. No sólo choca la ausencia de su opinión en cada una de las etapas que eslabonan el ciclo terrible y sangriento de la tiranía, sino también la síntesis que abarque el conjunto y defina a Rosas y su gobierno.

Hay en el capítulo XVII algunos conceptos generales, harto discutibles, que podrían titularse Exposición teórica de la tiranía, y conforme a los cuales quedan absueltos todos los dictadores habidos y por haber. Según

(4) RICARDO ROJAS: *Ea literatura Argentina*. T. V, pág. 457.

las reflexiones que hace el autor, el tirano es el producto de la descomposición social y política del pueblo que lo engendra. Este crudo fatalismo histórico exime al déspota de toda responsabilidad y radica la causa del despotismo en la degeneración del cuerpo social, como si aquél no fuera uno de los tantos factores que contribuyen a relajar la idea y el ejercicio de la libertad, antes de estrangularla en sus manos criminales.

Ibarguren perfila bien la actitud de Rosas frente a la Revolución de Mayo: reacción colonial y conservadora ante el avance del liberalismo revolucionario; y descubre con exactitud las razones que movían al tirano al negarse reiteradamente a reunir un Congreso Constituyente: el temor de que éste erigiera autoridades superiores a las de la Provincia de Buenos Aires.

Pero explica la Tiranía de Rosas con el envejecido criterio de *Civilización y Barbarie*: « Los campesinos alzados por sus caudillos y proclamando la defensa de la religión y de la república, de la federación y del americanismo, se rebelaron contra la ciudad donde se encerraba la minoría culta, el grupo universitario, centralista y liberal, el patriciado aristocrático, la influencia europea. Las campañas triunfaron sobre la ciudad, los caudillos federales, conductores de las masas autóctonas, bárbaras y militarizadas, desplazaron en el predominio político al selecto núcleo de los unitarios europeizados » (pág. 321). Y a continuación la caracteriza con dos rasgos: el endiosamiento del dictador y la uniformidad que éste impuso a su pueblo. Pues bien: el primero es genérico, propio en mayor o menor grado de todos los despotismos, cuyos soportes son el terror y la ostentación de poderío. También los déspotas medioevales subían al pináculo de la gloria en las odas encomiásticas y las alabanzas retóricas de sus cortesanos. El carácter de uniformidad, que efectivamente es peculiar de la tiranía rosista, fué apuntado por Mansilla, quien dice: « Rosas tiene la monomanía de la uniformidad; es, como Francia, el del Paraguay un nivelador fecundo en expedientes estrafalarios, antipáticos. Hasta el uso del bigote reglamenta, lo mismo que imparte instrucciones para que el margen del pliego de oficio tenga tantos o cuantos milímetros de ancho »<sup>5)</sup>.

Por lo que hace al estilo, la forma es correcta, salvo estas expresiones defectuosas que recomendamos al autor enmendar en la próxima edición de su libro: « Erige a la Comandancia de campaña, etc. » (pág. 147); « Rosas convirtió así a la Comandancia que desempeñaba, etc. » (pág. 148); « ...la que (la población) poco a poco se iría aumentando hasta convertir a esos fortines etc. » (pág. 150); « Así quería civilizar y transformar pacíficamente al desierto » (pág. 150); « Otras veces, hacía firmar con la niña cartas festivas o gauchescas, etc. » (pág. 344); « Rosas amaba a la poesía » (pág. 354); « chajas » (pág. 20); « ñanduces » (pág. 21); « prolífica maternidad » (pág. 22); « influenciado » (págs. 214 y 410).

La índole de esta nota no permite descender a comprobaciones minu-

(5) LUCIO V. MANSILLA: *Rosas*. Pág. 102, ed. La Cultura Popular.

ciosas. Basta lo expuesto para colegir el valor secundario de la obra que se comenta.

*Juan Manuel de Rosas* no es un libro maño que menoscabe la reputación literaria de don Carlos Ibarguren, ni afee el cuadro de la historiografía nacional, pero está muy por debajo de la eminencia a que lo elevó el veredicto de un jurado cuyo origen explica la razón de su sentencia. — *Romeo Pappolla*.



## « LOS ANIMALITOS DE DIOS »

POR CARLOS B. QUIROGA

*Araña*. — ¿Qué lee señora Vizcacha?

*Vizcacha*. — El último libro de Carlos Quiroga.

*A*. — ¡Qué tarde, señora! Yo lo leí antes que lo premiaran.

*V*. — ¡Qué temprano, señora Araña! Yo no leo sino los grandes libros, los libros premiados.

*A*. — Pues hace Vd. mal. Son los únicos libros que no se deben leer.

*V*. — Tal vez tenga Vd. razón señora Araña. ¿Le gustó el libro?

*A*. — A decir verdad, prefiero ir al cine a ver las figuras animadas de la selva. Eso sí que es bueno: son figuras y animadas. Los que imitan al cine sólo consiguen hacer figuras... pero no animadas.

*V*. — Respira Vd. por la herida, señora Araña.

*A*. — Es cierto, en el libro de Quiroga resultó poco decente, pero... allí ningún animal se parece a sí mismo.

*V*. — El coyuyo, señora Araña.

*A*. — No le hizo hablar y no pudo equivocarse. Debe haber notado Vd. que están lejos de decir lo que piensan esos « Animalitos de Dios ».

*V*. — No hable tal mal señora Araña, mire que los perros...

*A*. — ¡Qué gracia!, son animales amaestrados, y a los animales amaestrados el hombre les hace hacer animaladas.

*V*. — Sucede lo mismo que con los hombres, señora Araña.

*A*. — ¿Y Vd. está conforme, se ha reconocido en ese libro, señora Vizcacha?

*V*. — En fin... le diré: no se le puede negar al señor Quiroga el ser un gran conocedor de las tierras de su provincia.

*A*. — Dejemos eso de lado, y contésteme en qué se parece Vd. a las Vizcachas del cuento.

*V*. — En que soy filósofa.

*A*. — Tiene razón, eso es verdad. Pero yo creo que las Vizcachas no se comportan como los hombres.

V. — ¡Claro que sí! Nosotros no razonamos ni filosofamos como los hombres. Nosotros tenemos nuestro lenguaje, nuestro sistema filosófico y nuestras costumbres muy distintas: somos vizcachas.

A. — Eso también debió advertirlo el señor Quiroga, pero él tenía que poner en boca suya las cosas que sabía: por eso inventó desde una vizcacha Tirteo hasta una Mesías y no se le ocurrió hacer un evangelio vizcacheril porque tenía a mano las frases bíblicas que aprendió siendo niño.

V. — Es denigrante, señora Araña. Nosotros no somos ingenuas como los hombres.

A. — Los hombres tampoco lo son. Algunos hombres sí, como el señor Quiroga que apunta reflexiones para un colegial simple y no para nosotras, ni tampoco para el común de los hombres.

V. — También se le ocurrió un cabildo abierto, acordándonos un espíritu patriotero que no poseemos y hasta un lamentable himno nacional de las vizcachas.

A. — Eso, en buena literatura, se llama «parodia». Habrá notado que pretende ridiculizar a los hombres.

V. — Pero tiene razón cuando se ríe de los sabios. Mire Vd. cómo hablaban de las vizcachas.

A. — Desengañese señora Arana, ellos no eran sabios por haber hablado de las vizcachas. Son sabios por que sus teorías revolucionan la ciencia. Lo que antes se tenía por cierto, pasa a ser error y se mantiene esa idea hasta que se demuestra lo contrario.

V. — Pero en lo que dice de las vizcachas, tiene razón.

A. — El señor Quiroga puede escribir un libro verídico sobre la vida de las vizcachas y el mundo científico no se perturbará y a nadie se le ocurrirá calificar de «sabio» a su autor.

V. — Es Vd. mordaz.

A. — Es Vd. ingenua y vanidosa. Se siente halagada porque le dedican cuatro capítulos de tal libro.

V. — ¿Ha conversado Vd. con el señor León?

A. — Me guardaré muy bien de hacerlo, pues debe estar furioso.

V. — No sé por qué...

A. — ¿No leyó acaso las páginas que les dedica Quiroga? Los leones que allí figuran son o unos viejos cobardes e inútiles, o unos jóvenes que todo lo quieren para sí. Son unos leones «legionarios».

V. — El Cóndor parece que tampoco leyó la obra.

A. — Se equivoca: no olvide que el Cóndor es imperturbable. Leyó, recordó la influencia de aquel otro cóndor de Joaquín González, cerró el libro y se lanzó a volar.

V. — El señor Cóndor no se puede quejar porque le dedica unos párrafos muy inspirados.

A. — Sí, muy románticos, pero del antiguo romanticismo; tienen sabor a siglo pasado.

V. — Los pájaros sin embargo...

A. — ¡Ja, ja! Se queja el bueno del autor porque nadie ha cantado a los pájaros en la forma que ellos se merecen y él les consagra un capítulo lírico con citas del derecho romano.

V. — Es una metáfora.

A. — Muy lírica quizás. . . ¿No es eso?

V. — Su lirismo está en la expresión.

A. — Y su expresión es simbolista. Los rípios allí se han dado cita y nos ofrecen una extraña melodía.

V. — Sin embargo Quiroga habla mal de todo, menos de los animales.

A. — En eso es genial.

V. — ¡Claro! Como que por eso le premió el jurado.

A. — No, amiga, fué una fácil equivocación. Envié su libro para que lo adaptasen como texto de lectura y, en cambio, lo agraciaron con diez mil baratarases.

V. — ¡Qué suertudo!

A. — Después el libro se difundirá en todo el país, porque se trata de un libro folklórico y, como Vd. sabe, hay que conservar las tradiciones con esas buenas lecturas que sirven para resucitar añejas y venerables costumbres. Luego la Comisión Protectora de Bibliotecas Populares lo adquirirá y las escuelas lo instituirán como premios a los mejores alumnos.

V. — Cállese ,amiga, vea quienes vienen: don Facundo Cubas y don Facundo Oviedo, viejos amigos de Quiroga.

A. — Sí, tiene razón, callémonos, no vayan a tentarse con el premio y publiquen ellos también libros inspirados en «Los Animalitos del Diablo». Aunque, acaso, los de éstos sean menos que los del otro. . . — *María I. Cárdenas.*



## LAS AVENTURAS DE LA NIÑA NEGRA QUE BUSCABA A DIOS (\*)

POR BERNARD SHAW

Escritas con la característica jovialidad de Bernard Shaw —quien, no obstante sus 77 años, apenas si ha perdido el centelleante ingenio de sus más sólidas producciones— *Las aventuras de la niña negra que buscaba a Dios* vienen a encumbrar una vasta serie de obras suyas selladas todas con la misma preocupación por el problema de Dios, del Hombre y del sentido en que ambos obran. Se trata de un jugoso cuento en el que Shaw

(\*) *The adventures of the black girl in her search for God.* Constable, London, 1932.

señala cómo la idea de Dios, «que es el primer esfuerzo de la humanidad civilizada para justificar la existencia, origen y propósito de todo lo que conocemos del universo», se desenvuelve a lo largo de la Biblia desde la idolatría salvaje del Pentateuco a base de ritos atroces y sacrificios sangrientos, hasta la ya bastante lúcida metafísica de Jesús, retomada y actualizada luego por la moderna ciencia y filosofía. Y como Shaw no es tratadista sino comediógrafo, ha preferido dramatizar este desfile de visiones de Dios en un relato simbólico y —¡cómo no iba a serlo!— cáustico.

El cuento refiere las peripecias de una negrita del Africa a la que cierta misionera elevó rectamente —sin pasar por las deformaciones y sofistiquerías del seudocristianismo de las iglesias— de su nativo fetichismo de tribu hasta una contemplación directa de la Biblia. Ahora bien, la Biblia no es un oráculo infalible, homogéneo y de autoridad divina, sino una humana y desordenada recopilación de diversos libros de historia, literatura, higiene, política, filosofía, leyes, teología, etc., escritos por distintos autores en distintas etapas de la cultura. Por esto, cuando la negrita se interna en la selva africana para buscar a Dios, encuentra lo mismo que podría encontrar cualquier lector moderno y desprejuiciado que penetrase en la vieja selva bíblica: es decir, no una concepción única y elevada de Dios, sino una sucesión de concepciones que se van elaborando a lo largo de la historia de un pueblo, a medida que se afina la mentalidad colectiva.

El primer Dios con que tropieza la negrita cuando sale a buscarlo, es el Señor de los Ejércitos, el Dios de Noé, la iracunda y tronante deidad del Génesis que desencadena sobre los seres vivos la muerte, las pestes y las tormentas, y cuyas furias sólo se apaciguan «con el perfume de la sangre recién derramada», «con el dulce sabor de un montón de carne quemada». Después encuentra otro Dios —el del libro de Job— que, aunque señala un gran adelanto sobre el Dios de Noé, no pasa de ser un estéril discutidor que se entretiene en hacer apuestas con el diablo para desesperar a Job. Más tarde la aventurera negrita llega hasta donde ruge el profeta Miqueas —otro de los libros de la Biblia— quien no acepta ni al Dios de Noé ni al de Job porque eleva el concepto de Dios por encima de los cruentos sacrificios y las crudas supersticiones de los primitivos textos sagrados. Pero, así y todo, Miqueas es portador de un mensaje estrecho y fatalista en el que no cabe la libertad humana. La negrita, pues, lo abandona y halla a Jesús, quien vuela mucho más alto que las teologías que le precedieron porque sugiere en sus prédicas que la divinidad es algo que se incorpora al hombre como un torrente de energía creadora que nos hermana a todos y nos exige amor y voluntad para realizar la obra de Dios. La metafísica de Jesús contiene ya atisbos que el vitalismo contemporáneo recoge y confirma. Pero ni aún en Jesús la negrita ha encontrado el Dios anhelado, y persigue su búsqueda a través de la selva. Y conoce a Voltaire y en seguida al mismo Bernard Shaw, quienes le enseñan, el primero, a renunciar a ver a Dios, y el segundo, a

trabajar para cumplir con los propósitos de la Fuerza Vital. Aquí terminan las aventuras de la niña negra que buscaba a Dios.

¿Qué es esta Fuerza Vital —o como quiera llamársela— que Shaw invoca frecuentemente en oposición a la idea de un Dios absoluto, perfecto, acabado e inaccesible?

Por no tomarla en cuenta o no darle importancia, es que multitud de críticos y lectores no pueden ver en la obra de Shaw un sistema orgánico y coherente de ideas sino una fría y paradójica yuxtaposición de pensamientos no siempre conexos. Al proceder así, esos críticos y lectores, adoptan la superficial posición del observador advenedizo que por mirar las cosas desde fuera, sin simpatía y sin imaginación, sólo alcanza a ver lo aparente, lo exterior, pero se les oculta el íntimo, original e indivisible fluir del espíritu. Y es natural que, en tal postura, la vasta obra shaviana se les aparezca como un edificio de formas confusas y complicadísimas, inspirado por múltiples estilos, construido laboriosamente con los residuos de las filosofías más contrapuestas, y erizado de contradicciones y pensamientos inextricables. Y el juicio, claro, surge implacable: Bernard Shaw es un bufón de talento cuyas chuscadas contienen sagaces observaciones, pero al que no sólo no se puede considerar filósofo sino que ni siquiera es bueno tomarlo en serio.

No es ahora el momento de analizar si puede darse categoría de filósofo a un pensador que ha diluido su visión de la realidad en innumerables comedias y ensayos casi periodísticos, o si el título de filósofo es privativo de los especialistas en filosofía que han arquitecturado sus sistemas en tratados rigurosamente filosóficos. Como quiera que sea, es interesante recordar que Platón desarrolló su idealismo en comedias llamadas «Diálogos», y que Sócrates figura en las historias de la Filosofía no obstante no haber escrito ni una sola línea. Pero aunque se niegue el título de filósofo a Bernard Shaw no es posible negarle que a lo largo de su obra ha desenvuelto un sistema filosófico integral y moderno en el cual convergen las inquietudes más características de la época. Shaw tiene una Metafísica —la Fuerza Vital— de la que se derivan armoniosamente todas sus ideas religiosas, biológicas, sociales, pedagógicas, políticas, éticas y económicas, ideas que suelen desconcertar a los que las toman sin remontarse a la fuente original.

Como esta metafísica no ha sido formulada en todos sus libros, cabe distinguir, desde el punto de vista del misticismo de Shaw, dos períodos que, para esquematizar, podemos separar con una fecha cismática: 1900. Hasta *Hombre y Superhombre* (1901) Shaw fué autor de comedias de costumbres, antirrománticas y de tesis. Sus asuntos fueron la repugnante voracidad de los propietarios de los barrios bajos (*Non Olet*), el falso amor libre (*Fascinación*), la prostitución (*Trata de blancas*), el militarismo (*Heroes*), el conflicto entre dos visiones del mundo, una alta pero vaga, otra clara pero miope (*Cándida*), la historia (*Los despachos de Napoleón*), el matrimonio y la educación de los niños (*Lucha de sexos*),

el genio político (*César y Cleopatra*) y diez temas más concernientes a aspectos de la vida social y enfocados todos con el lente de una despiadada crítica realista. Pero con *Hombre y Superhombre* la trayectoria de Shaw se vuelve más intensa y luminosa y entra en una atmósfera de misticismo de la que resultan enriquecidas y vigorizadas sus convicciones socialistas. En *Hombre y Superhombre*, Shaw propone una metafísica, la Evolución Creadora, a la que proclama religión del siglo. Y esta posición ha de ser desarrollada en todas sus obras posteriores pero, especialmente, en *Androcles y el León*, *Volviendo a Matusalén*, *Santa Juana* y ahora en *Las aventuras de la niña negra que buscaba a Dios*.

La concepción metafísica de la Evolución Creadora, que Shaw la convierte en religión por la intensidad con que la vive, consiste en postular la existencia no de Dios sino de una Fuerza Vital —el «elan vital» bergsonianiano— que es un torrente de energía que se ha infiltrado en la materia y, con un impulso de incesante creación, trabaja constantemente en la elaboración de nuevas formas de vida cada vez más altas y conscientes. El hombre es una de estas formas de vida que ha de triunfar a condición de servir a los propósitos de la Evolución en vez de burlarlos con mezquinas miras personales. Si el hombre no obra en el sentido de esa fuerza más vasta que él, será barrido por un nuevo experimento del impulso creador, y sobre el planeta se erguirá la gallarda y genial figura de un nuevo ser superior. De esta metabiología se van desprendiendo: una religión —«la civilización necesita una religión creíble, que dé a la humanidad fe en un universo con sentido y propósito dentro del cual todos somos responsables»; una ética —«lo moral es ponerse al servicio de esa fuerza vital que quiere adquirir conciencia de sí misma mediante la elaboración de sesos eficientes»; una pedagogía —«formar hombres sanos y de mentes claras que sepan el lugar que ocupan en el cosmos para así cumplir limpiamente sus deberes»; una doctrina política —«es preciso crear, antes que sea tarde, un régimen socialista que, por estar basado en la justicia y en la inteligencia, permitirá a los hombres servir dignamente a los altos propósitos de la Evolución Creadora».

Estas direcciones del pensamiento shaviano han hallado cuerpo en comedias, prefacios, ensayos, notas y estudios, tan exuberantes de fantasía, de humor y de traviesas paradojas, que a menudo la visión del mundo original de Shaw resulta inasequible para el lector desprevenido. Con motivo de la publicación de *Las aventuras de la niña negra que buscaba a Dios*, yo he querido, en esta apresurada nota bibliográfica, dar algunas ideas-claves que puedan servir como guías. —Anderson Imbert.

## EN TORNO A «LOS PERSAS» DE ESQUILO

Entre las siete clásicas tragedias de Esquilo se destaca *Los Persas* como uno de las de composición más clara y perceptible. Su estudio y análisis conducen al conocimiento del estilo y los procedimientos esquilianos que tan brillantemente se emplean en las demás. Pero por sobre esta distinción didáctica ofrece esta pieza valores y detalles tan interesantes en su majestuosa belleza que hacen de *Los Persas* una obra de interesante lectura. De algunas de estas particularidades salientes voy a ocuparme desde mi modesta si cómoda posición de dilettante de lo griego.

Ante todo comenzaré por no seguir el parecer de Müller, quien asevera que *Los Persas*. «tal como nosotros la poseemos, más que una tragedia parece un canto de duelo por los desastres y desventuras de los persas», lejos de eso y aun sin reparar en la conexión trilogica que afirma revelarse en la forma actual del drama, ésta se me ofreció siempre con una notable unidad y con un valor propio e independiente de supuestos antecedentes y consecuentes. Todo está en no considerar el sujeto de *Los Persas* como algo relativo de una acción mayor, como un segundo acto sino como algo absoluto, definitivo, con un argumento propio que es la exaltación del vencedor poniendo en escena al vencido con todos sus méritos, llevando de esta manera al ánimo de los héroes de Salamina y Platea el más puro y sincero entusiasmo.

Es de destacar la admirable unidad y solidez de esta obra en la cual todas las partes se ensamblan armónicamente trazando una purísima curva la sucesión de sus episodios. Desde el comienzo está dado el tono en que transcurre toda la tragedia creando una atmósfera de inquietud preparatoria de la explosión trágica (el parte del mensajero) que expone con una sencillez refinada el tema a desarrollar: «Persas, el ejército entero de los bárbaros ha perecido». Los presentimientos del coro, el expresivo sueño profético de Atossa, todo lo mantenido en potencia en el primer episodio, hace eclosión en este instante de una forma completamente musical, operística, sirviendo de fondo al excelente relato del mensajero. El conocido procedimiento esquiliano burlescamente anotado por Aristófanes y común por otra parte en Homero por ejemplo en la escena entre Thetis y Zeus (*Iliada*, canto I, verso 495 y sig.) de preceder de un largo silencio las palabras del personaje principal es en esta ocasión un acierto psicológico muy remarcable; ante la aterradora noticia el coro interroga al mensajero pero Atossa, como madre tarda en recobrar de la impresión recibida. Los recitados del Mensajero, de una epicidad intensa van colmando paulatinamente el espacio de expectativa preparado en el primer episodio desbordándose en la shakespeariana elocución del coro: «¡Oh destino funestísimo!

¡Y cuán pesadamente has brincado con ambos pies por encima de toda la raza persa! »

La descripción del combate naval está hábilmente dispuesta eliminando detalles que hubieran podido dispersar la atención rectilínea indispensable en la obra artística, elaboración que se puede observar confrontando con Herodoto (*Urania*, LXXXIV y sig.). La contraposición entre el sagrado peán de los griegos y la algazara bárbara recuerda nuevamente la *Iliada* (canto III, versos 1 a 10). La rigurosidad histórica que con todo se observa en la huida no es óbice para que en esta desastrosa retirada se haya condensado todo el pavor que Leopardo esculpíó en dos versos: « vedi... correr fra' primieri pallido e scapigliato esso tiranno ».

La aparición de la sombra de Darío introduce un segundo tema o ambiente por medio de la ignorancia de lo sucedido después del deceso, característica de los manes griegos (*Odisea*, canto XI, verso 100 y sig.) que se completa con un conocimiento profético del futuro, concepto recogido por Virgilio en el libro VI de la *Eneida*, y que le permite construir el tercer episodio con tres miembros finamente unidos. En el primero Darío es informado por Atossa (pues el coro calla respetuosamente, rasgo notable) de lo ocurrido, en el segundo certifica el cumplimiento de los oráculos sobre el porvenir de Persia trazando brevemente la gloriosa historia de esta nación que viene a decaer en los sucesos presentes, en el tercero termina advirtiendo a su pueblo que jamás lleve sus armas contra los helenos ensalzando a la Hélade de este modo. Termina su recitado con una amarga despedida al coro que recuerda el tono de la poesía lírica del siglo VI y sobre todo de Anacreonte:

« Y vosotros ancianos salud, y aún en el dolor mismo dad el alma a la alegría mientras el día luzca para vosotros, que las riquezas de nada aprovechan a los muertos ». Frase que cierra acertadamente el tercer episodio o desmoronamiento del poderío persa.

Pero la intención de exaltar el heroísmo persa derramado en las guerras médicas verdadero argumento de *Los Persas* como prolijamente lo estudia Patin se advierte en el Exodo. La patética salida de Jerjes simboliza en ese guerrero que vuelve con solo el carcaj la desastrosa retirada de los bárbaros y la pérdida de su opulento bagaje: « ¿Ves (al coro) lo que me resta de todos mis arreos y pompa militar?... Este carcaj ».

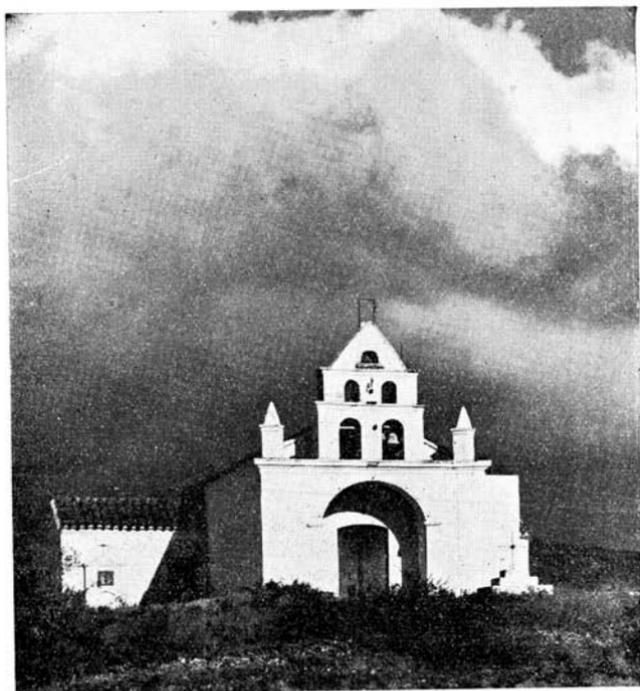
Cada expresión, al paso que va hundiendo en la desesperación al coro y su soberano debía por acto reflejo, avivar el entusiasmo en el auditorio compuesto en su totalidad por los héroes de Salamina y Platea y por sus descendientes inmediatos. Véase sino este fragmento: « Coro: No huye del combate el pueblo jonio. — Jerjes: Es un valerosísimo pueblo. No me esperaba yo la derrota que he presenciado ». En forma dialogada se comenta el desastre hasta que de la consideración de su dolor Jerjes y el Coro llegan gradualmente a la inimitable escena que arrancaría desde el verso: « Jerjes: Lloro, llora nuestra pérdida y vuélvete a tus hogares », en la cual Jerjes imperativamente impone a sus súbditos las demostraciones de

duelo en un diálogo en el que aún hoy creemos oír los ecos de las voces. admirable despliegue de arte trágico en el cual nada hay de representación directa de un suceso real, verosímil sino pura creación artística de una escena final de estilo marcadamente wagneriano que lejos de faltarle un fragmento final como trató de demostrar Köchly es un magnífico éxodo trágico. en el cual los actores llevados a lo más alto del pathos trascienden toda realidad y llegan a ser solo agentes del entusiasmo popular.

El final de *Los Persas* es el clamor de un pueblo que sentía subir desde las gradas de roca del rústico teatro la sagrada llama del patriotismo. — Antonio Yepes.

*En el próximo número de "VERBUM" se publicará una nota sobre los trabajos históricos que se vienen realizando en "VALLE HERMOSO" Córdoba, señalado como uno de los lugares de la histórica provincia que alcanzó gran desarrollo durante la colonia.*

*Córdoba, la HELADE argentina, que día a día merced al esfuerzo inteligente de sus hijos va librando sus encantos a toda la*



*República ofrece también la oportunidad de un turismo espiritual por los numerosos lugares en que se conserva aún vivo el cálido ambiente de nuestro pasado, tan injustamente descuidado cuando no citado fuera de lugar.*

*Acompañamos estas líneas con un ejemplo de esta frecuente coincidencia de lo panorámico con la reliquia histórica, la capilla de "SAN ANTONIO", en VALLE HERMOSO construída en el año 1765.*

# COMENTARIOS

---

## LA EXPOSICION DEL LIBRO ESPAÑOL

Se realiza en estos momentos en Buenos Aires, la Primera Exposición del Libro Español, con un sugestivo éxito público.

Esta manifestación de la cultura hispana ha despertado entre nosotros ese interés cariñoso que tenemos para las personas y las cosas de España, que se ha puesto en evidencia ahora, en ese público que colma todos los días las cuatro salas de Amigos del Arte.

Cabe destacar que esa concurrencia, no es solamente la habitual de los actos culturales, de las conferencias, de las exposiciones. Es Buenos Aires, volcándose ante los anaqueles donde campean las letras españolas y universales, interesado en todo ese movimiento literario y científico, que sentimos tan cercano, casi nuestro.

La exposición en sí, examinada desde el ángulo menos emocional posible, es interesante y variada. Las casas editoras españolas hacen un noble esfuerzo para convertir el libro en patrimonio común de pobres y ricos. La obra literaria, científica, o de divulgación artística, la encontramos aquí en su edición barata, accesible a todos, o en la edición de lujo, exquisita y señorial, en alardes de pieles suaves y amable colorido.

España se preocupa por ese pan de la cultura, que quiere dar a todos, y que va a buscar en todas las floraciones de Europa, sin olvidar el vergel propio. Las bibliotecas filosóficas y científicas cuentan con gran parte de las obras del patrimonio universal. En el terreno del arte, hemos visto grabados fieles y planchas de notable valor ilustrativo, ediciones que marcan una acentuada evolución de progreso y rigorismo erudito. Hemos hojeado, en la biblioteca infantil, algún tomo cuyas ilustraciones, de mano maestra, lo convertirán en un manantial de fantasía. Junto a la encuadernación moderna y elegante, buscábamos algo que, tratándose de España, no podía faltar.

En efecto, en una de las salas, irrumpe la emoción del libro viejo. Suntuosos tomos de los siglos XVIII y XIX, con ese carácter de señorío de la época en que el libro era aún, un placer de ricos; preciosos libritos de terciopelo con filigramas doradas, casi un bibelot frívolo. Ni falta el

viejo tomo solemne de letra arcaica, lleno de sugestión histórica, con páginas exornadas de complicados dibujos, que hablan de la paciente labor del amanuense, ni el pesado librote, de interés muy americano, donde la metrópoli reunía algo de toda esa papelería a que dió origen la administración de las Indias.

No obstante, se nos ocurre observar, que ese material es poco para la avidez del visitante. España es tan rica en esos tesoros, que resulta inexplicable la parca muestra de libros antiguos.

Permitásenos, además, otro reparo. Esta exposición de libros españoles, no es el Libro Español, así, con mayúsculas. El libro y la cultura hispana son algo más y mejor que todo eso. Esperábamos más, precisamente porque de España se trata. Hay algunas lagunas que se explican solamente en una exposición de casas editoras. No obstante, saludamos con entusiasmo el esfuerzo que significa la muestra actual, simpática y promisoras.

# NECROLOGÍA

JORGE CABRAL

El 18 de Julio falleció repentinamente el doctor Jorge Cabral, abriendo en nuestra casa, que era su segundo hogar, un hondo surco de dolor.

Un brusco zarpazo de la muerte nos arrebató aquella vida laboriosa y fecunda, como el viento huracanado desgaja el tronco robusto, enraizado en tierra feraz. ¿Quién iba a temer por la vida del profesor Cabral, cuando hasta ayer no más lo vimos cruzar los pasillos de la Facultad, rebosante de salud y envuelto en la sonrisa de su rostro juvenil? Sin embargo se ha ido, y por más que la pluma se resista a trazar su nota necrológica, su espíritu ha penetrado la región del silencio, donde, acaso, el hombre de bien goce del descanso que merecen los justos.

Era un hombre amable y cordial, que por la nobleza de sus sentimientos, su vasta cultura y su clara inteligencia supo destacarse con personalidad inconfundible en los círculos docentes y artísticos.

Jorge Cabral estudió derecho y desempeñó altas funciones en la diplomacia. Pero en cierto instante mudó el rumbo de su vida y se entregó de lleno a la enseñanza. Desde entonces —y hace de esto varios años— se incorporó a la cátedra

de Historia del arte, que dictó con entusiasmo y eficacia hasta la hora de la muerte. También impartió su prestigiosa enseñanza en la Facultad de Ciencias Económicas, en el Colegio Nacional de Buenos Aires, en la Escuela de Comercio Carlos Pellegrini y en el Instituto Libre de Segunda Enseñanza. Fué miembro del Consejo Directivo y vicedecano de nuestra Facultad, y formó parte del Consejo Superior Universitario.

Sus tareas docentes no le impidieron dedicarse al periodismo, donde su talento agudo, observador y penetrante se derramó en abundantes artículos de crítica artística. Tampoco le faltó tiempo para escribir libros de historia antigua como el manual de Historia de Grecia y traducciones de tratadistas de economía e historia del arte. Ultimamente había regresado de Italia, donde se le invitó a dictar una serie de conferencias, que contribuyeron a demostrar el grado de dignidad que alcanza la cultura argentina.

La desaparición del doctor Jorge Cabral, que determinó el homenaje póstumo de las varias instituciones a que pertenecía, enlutó a la Facultad de Filosofía y Letras, cuyas autoridades, profesores y alumnos expresaron elocuentemente sus sentimientos de pesar. El Centro Estudiantes de Filosofía y Letras nombró una comisión que velara los restos del extinto, invitó a sus asociados a hacer lo propio y encomendó a su presidente, el señor Carlos Giuria, que despidiera los restos del profesor y amigo en nombre de los estudiantes de la Facultad. He aquí la breve y sentida oración fúnebre de nuestro camarada:

*Señores:*

Traigo la representación del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras, para dar el adiós al ilustre profesor que consagrara su vida entera, al ejercicio de la enseñanza en nuestra casa de estudios.

Traigo pues, el cariño y la admiración de los que fueron sus alumnos, traducidos en un dolor sincero y silencioso, y expresados en un recogimiento de angustia y de protesta a la vez.

Un temblor de desconcierto y de tristeza, se apoderó de los corazones de los que hasta ayer, oímos sus palabras generosas en el aula, ante la noticia de su muerte. Y cosa curiosa: nosotros, sus alumnos, los que inmodestamente hacemos alarde de cultivar nuestro espíritu en la resolución de viejos problemas filosóficos, no hemos podido encontrar ante su muerte, un solo razonamiento o una sola palabra, que acudiera a nuestro auxilio y nos enseñara a resignarnos.

Es que tenemos conciencia de lo que esta pérdida significa para nuestra Facultad.

Nos abandona para siempre, el profesor estudioso y bueno, cuya contracción a su trabajo es un hermoso ejemplo de sacrificio y de lucha.

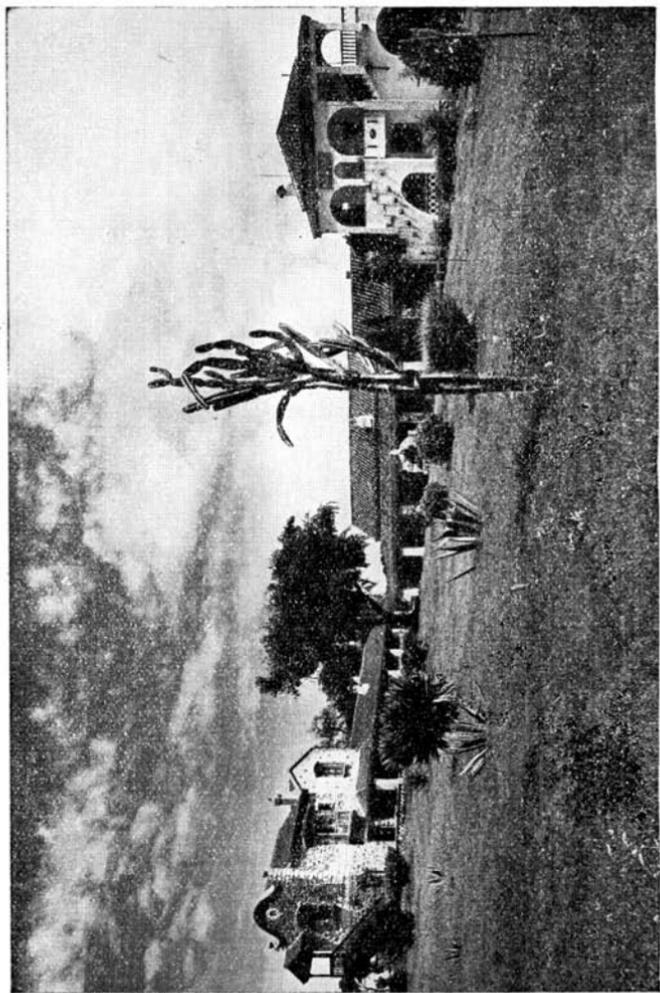
Necesitábamos verle multiplicarse cariñosamente en su cátedra, para aprender a dominar nuestros desmayos, e iluminarnos de confianza ante los obstáculos.

Ahora, solo nos queda su espíritu, como un legado de su labor fecunda y noble.

Pero su recuerdo, ocupará nuestros corazones mientras la vida los impulse, y hoy, y mañana, y siempre, cuando sus alumnos que venimos a mirarle partir hacia el misterio, escuchemos en nuestros instantes de desaliento, una voz razonando desde el fondo de nuestro pensamiento, para aconsejarnos, diremos atentos a su sonido:

¡Silencio! Es el espíritu del maestro que habla.

CARLOS ALBERTO GIURIA.



HOSTERIA DE SAN ANTONIO

EL MÁS CONFORTABLE Y MODERNO DE LOS HOTELES SERRA-  
NOS EN EL TROZO MÁS BELLO DE LA SIERRA DE CÓRDOBA

VALLE HERMOSO

CÓRDOBA