# IMAGO MUNDI

## REVISTA DE HISTORIA DE LA CULTURA

N.° 6 - DICIEMBRE DE 1954

BUENOS AIRES

# IMAGO MUNDI

*Revista de Historia de la Cultura*

DIRECTOR

José Luis Romero

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Aznar, José Babini, León Dujovne, Ernesto Epstein, Vicente Fatone, Roberto F. Giusti, Juan Mantovani, Alfredo Orgaz, Francisco Romero, Jorge Romero Brest, José Rovira Armengol y Alberto Salas

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Ramón Alcalde



*Todos los trabajos publicados en esta revista son integramente inéditos. Queda prohibida su reproducción total o parcial sin mencionar la procedencia.*



PUBLICACIÓN TRIMESTRAL

*Suscripción anual (4 números)*

Argentina: 50 pesos
Extranjero: 4 dólares

*Número suelto*

Argentina: 15 pesos
Extranjero: 1,25 dólares

*Todos los cheques deben extenderse a la orden de Ediciones de Historia de la Cultura S.R.L.*

DISTRIBUIDORES

Fondo de Cultura Económica
Independencia 802 — Buenos Aires

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

Callao 56 - 1º

Buenos Aires — Argentina



# NOVEDADES *del* SELLO NOVA

**¿QUE ES LITERATURA?**
**Naturaleza y función de lo literario**

por el Dr. RAÚL H. CASTAGNINO
*de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires*

Vivaz y documentado análisis de las más recientes respuestas al interrogante propuesto: la literatura como sinfronismo, como función lúdica, como evasión, como compromiso y como ansia de inmortalidad. 1 volumen ..... $ 20.—

**GENESIS PSICOSOMATICA Y TRATAMIENTO DE LAS ULCERAS GASTRICAS Y DUODENALES**

por el Dr. ANGEL GARMA
*presidente de la Asociación Psicoanalítica Argentina*

Examen de los factores psíquicos que ocasionan las úlceras, según experiencias clínicas rigurosas y tal como se reflejan en la producción novelística. 1 volumen ..... $ 34.—

**IDEAS PEDAGOGICAS DEL SIGLO XX**

Estudios orgánicos de Adler, Bühler, Claparède, Cousinet, Decroly, Dewey, Ferrière, Kerchensteiner, Krieck, Kilpatrick, Lombardo-Radice, Messer, Montessori, Ortega y Gasset, Parkhurst, Petersen, Piaget, Spranger, Washburne, Wyneken. Anotadas por L. Luzuriaga. 1 volumen ..... $ 36.—

**DERECHOS DEL NIÑO**
**Primeras necesidades psicológicas y su satisfacción**

por la Dra. M. A. RIBBLE

Basado en rigurosas investigaciones científicas, es de gran valor para pediatras, psiquiatras, sociólogos y padres cuidadosos de la salud y felicidad de sus hijos. 1 vol. .. $ 26.—

**Editorial NOVA**
PERÚ 613 BUENOS AIRES



EDICION HACHETTE

COLECCIÓN "EL MIRADOR"

# LA FORJA de UNA RAZA

**EL CID CAMPEADOR**
**CORTÉS - BOLÍVAR**
**SAN MARTÍN**

Por CARLOS B. QUIROGA

Es ésta una tetralogía de héroes hispanoamericanos enfocados desde el punto de vista de su psicología de hombres de acción. Si bien el tema histórico asume la importancia correspondiente, ya que las cuatro figuras estudiadas representan cuatro puntales de la raza, el alcance de la obra logra dimensiones insospechadas gracias a la penetración del autor y por los profundos análisis a que somete el alma de sus inmortales personajes.

*Volumen de 592 páginas en formato 14 × 20,5*

Precio del ejemplar $ 45.—

EN TODAS LAS LIBRERIAS Y EN EL

**PALACIO DEL LIBRO**

**MAIPU 49 - 34/3131**
**CORDOBA 2015 - 83/8191**
**BUENOS AIRES**

# GOMYCUER S. A.

*CALZADO VULCANIZADO*

**Zapiola y Tucumán**

**CASTELAR**
**F.C.N.D.F.S.**



**... con flores de**

La Orquídea
MARIO CAMUYRANO
SUIPACHA ESQ. VIAMONTE 86 45
T. E. 35-0815-4331-9268-3046 y 9128

Entregamos flores con su tarjeta en el interior a Exterior de la República

Cultivos propios en Martínez, Mar del Plata y Los Cardales.

*La Florería más Grande del Mundo.*

**GRIMOLBIO S.R.L.**

SWEATERS
Lanner
EXPONENTES DE SUPREMA CALIDAD

CAP. R. FREIRE 305/15
BUENOS AIRES
76 - 3068-9

cedinci

**CROMUS S. A.**

CURTIDURIA

**Salta 2087** **Oncativo 2084**

**Brandsen 4755**

AVELLANEDA - F. C. N. G. Roca

T. E. 22 - 6969
22 - 9635

**VER Y ESTIMAR**

CUADERNOS DE CRITICA ARTISTICA

*Sumario del número 2, segunda serie, mes de diciembre 1954*

Alfredo E. Roland, *Eugenio d'Ors;* Blanca Stábile, *André Derain;* Carlos Villanueva, *El centro comunal de la ciudad universitaria de Caracas;* Jorge Romero Brest, *Topolski;* C. Gómez García, *Camino de la observación;* Blanca Stábile, *Para una historia del arte concreto de la Argentina;* Elsa Tenconi, *Paul Klee; Exposiciones.*

*Número 3, mes de enero de 1955*
HOMENAJE A HENRY MATISSE

TUCUMAN 1539 35-9243
BUENOS AIRES

BORENSZTEJN,
GICOVATE
& Cía., S.R.L.

PROPIEDAD
HORIZONTAL

Av. Corrientes 1132
35 - 7285

**HISPANIC AMERICAN HISTORICAL REVIEW**

*A quarterly review, published by Duke University Press, circulated widely in Latin America and the United States*

Contents for November, 1954 Vol. XXXIV, Nº 4

**Articles**

RICHARD M. MORSE: *São Paulo Since Independence: A Cultural Interpretation.* — VIRGINIA L. GREER: *State Department Policy in Regard to the Nicaraguan Election of 1924.* — JOHN E. BAUR: *The Welsh in Patagonia: an Example of Nationalistic Migration.*

**Review Articles**

STANLEY J. STEIN: *Biblioteca Histórica Paulista.* — IRVING A. LEONARD: *Andrés Bello (1781-1865), National Hero.*

**Notes and Comments**

D. W. MCPHEETERS: *An Unknown Early Seventeenth-Century Codex of the* Crónica Mexicana *of Hernando Alvarado Tezozomoc.* — MARVIN ALISKY: *Early Mexican Broadcasting.*

**Book Reviews and Notices** — **Professional Notes**

*Editorial correspondence*: Managing Editor, Lewis Hanke, Box 7691, University of Texas, Austin 12, Texas.

*Business correspondence*: Duke University Press, Box 6697, College Station, Durham, North Carolina.

*Subscription rates*: $ 6.00 per year in the United States; $ 4.00 per year elsewhere, except in Great Britain. There prices may be obtained from the Cambridge University Press, the authorized agent. Graduate students anywhere may subscribe at the rate of $ 3.00 per year.

DUKE UNIVERSITY PRESS

GRIMOLDI

LA MARCA DEL MEDIO PUNTO

FLORIDA 252 Y 834

SUIPACHA 121 Y 375

RIVADAVIA 6782 Y 11416

CABILDO 2162

CALLAO 52

BOEDO 832

SAN JUAN 2334

GAONA 3237

Y SUS 25 SUCURSALES


# ULTIMAS NOVEDADES

LIONELLO VENTURI, *Cómo se mira un cuadro* .. $ 60.—
Lionello Venturi ofrece un *itinerario de la contemplación*, enseñando a ver los cuadros por sí mismos, atendiendo a los puros valores. Con numerosos grabados.

PAUL VALÉRY, *Miradas al mundo actual* ..... $ 30.—
Serie de ensayos en los que el autor, partiendo de distintos acontecimientos, se remonta a consideraciones de orden filosófico.

PAUL VALÉRY, *La idea fija* ..... $ 20.—
El originalísimo diálogo de Valéry, en el que se manifiestan con toda su potencia la penetración, lucidez e inteligencia del autor.

SPENCER, *Shakespeare y la naturaleza del hombre* $ 30.—
Estudio a fondo de la trama histórica y del artificio artístico empleados por Shakespeare, seguido de un fino análisis de su obra dramática.

PABLO ROJAS PAZ, *Mármoles bajo la lluvia* ... $ 24.—
Este nuevo libro confirma a Rojas Paz en el puesto que ocupa en la novelística argentina contemporánea.

D'ALEMBERT, *Discurso preliminar a la Enciclopedia* ..... $ 20.—
La famosa introducción a la *Enciclopedia*, acompañada de cinco estudios de prestigiosas figuras de la intelectualidad argentina.

LORENZO LUZURIAGA, *Pedagogía social y política* $ 22.—
Primera obra escrita en castellano sobre tan sugestivo tema, en la que se estudian los principales problemas pedagógicos, políticos y sociales.

## NUEVAS EDICIONES

ALBERTO MORAVIA, *La Romana* (4ª ed.) ..... $ 30.—
JEAN-PAUL SARTRE, *La edad de la razón* (3ª ed) $ 30.—
JEAN-PAUL SARTRE, *La muerte en el alma* (2ª edición) ..... $ 28.—
THOMAS MANN, *Carlota en Weimar* (3ª ed.) .. $ 30.—
JULES ROMAINS, *El 6 de Octubre*. Tomo I de *Los hombres de buena voluntad* (2ª ed.) ..... $ 26.—
SARA DE IBÁÑEZ, *Canto* (2ª ed.) ..... $ 15.—
WILHELM DILTHEY, *Fundamentos de un sistema de pedagogía* (4ª ed.) ..... $ 14.—

## EDITORIAL LOSADA S. A.

ALSINA 1131 — BUENOS AIRES

URUGUAY CHILE PERÚ COLOMBIA

CURTIEMBRE
LOS CABRITOS S. A.
DIRECTORIO 5691
CAPITAL FEDERAL
68-1288

**Fernández Blanco**

TUCUMAN 712
T. E. 31-1510

LIBROS ANTIGUOS Y MODERNOS

*ESPECIALMENTE LOS RELACIONADOS CON LA REPUBLICA ARGENTINA*

**Revista Interamericana de Bibliografía**
**Inter-American Review of Bibliography**

Organo cuatrimestral documentado que contiene artículos, reseñas de libros, notas y repertorios bibliográficos selectos relativos a la América Latina. Un grupo de corresponsales dispersos en cuarenta y dos países y territorios suministran informes acerca de autores, libros, revistas, editoriales y bibliotecas.

Publicada por la **División de Filosofía, Letras y Ciencias, Departamento de Asuntos Culturales,** Unión Panamericana, Washington 6, D.C.

*Precio de suscripción: 3.00 U$A al año en América y España; 3.50 U$A en los demás países.*

**J. Villegas,** Madrid - **Nicola Zanichelli,** Bologna - **Hermann & Cie.,** París - **Atlas Publ. & Distr. Co. Ltd.,** London - **G. E. Stechert & Co.,** New York - **H. Bouvier & Co.,** Bonn a/Rh. - **F. Rouge & Cie.,** Lausanne - **Fr. Kilian's Nachfolger,** Budapest - **F. Machado & Cie.,** Porto - **The Maruzen Co.,** Tokyo

***"SCIENTIA"***

**REVISTA INTERNACIONAL DE SINTESIS CIENTIFICA**

LA REVISTA QUE TRATA TODAS LAS CIENCIAS
(1954 - Año 48º)

Director: **P. Bonetti**

Comité Científico: **G. Abetti - R. Almaggio - G. Colonnetti - A. Ghigi - F. Giordani - G. Gola - M. Gortani - G. Levi Della Vida - G. Montalenti - A. Montalenti - A. Niceforo - E. Persico - M. Ponco - P. Rondoni - F. Severi**

**"SCIENTIA"** es la única Revista en su género que: Tiene una difusión mundial * Trata los problemas más nuevos y fundamentales de todas las ramas del saber * Se precia de tener entre sus colaboradores a los más ilustres Científicos de todo el mundo * Publica los artículos en la lengua original de su Autor (español, italiano, francés, inglés y alemán). * Cada fascículo incluye un SUPLEMENTO conteniendo **la traducción francesa íntegra de todos los artículos que en el texto están publicados en otra lengua que no sea la francesa.** Por estos motivos **"SCIENTIA"** es del más grande interés para todos los estudiosos de todos los países.

**Información, prospectos y cuadernos de muestra gratuitos de años atrasados son remitidos contra envío a**

**"SCIENTIA"** - ASSO (Como, Italia)

**de 6 pesetas en sellos —con preferencia de correo aéreo— de su País, para gastos de envío y franqueo**

Para un fascículo del año en curso sírvase remitir 24 pesetas, o suma equivalente en otra moneda, cantidad que será deducida del importe de su suscripción.

**Precio de la suscripción en todos los países: 12 U.S.A. dólares**

# Mercado Proveedor

de

# Vélez Sársfield

**RIVADAVIA 8351**
CAPITAL FEDERAL

**67-0435**

ATENCION DE

# CERVEZA

# "MAYO"

# Alberto Grimoldi

FABRICACION DE CALZADO

SOC. ANON.

H. Yrigoyen 2851 T. E. 62-6621

# LIBRERIA GENERAL
DE
# TOMAS PARDO

*CASA FUNDADA EN 1914*

D E R E C H O
L I T E R A T U R A
F I L O S O F I A
H I S T O R I A

*SOLICITE LA BIBLIOGRAFIA MENSUAL QUE PUBLICA LA CASA*

MAIPU 618 T. E. 31-0496

BUENOS AIRES - ARGENTINA

AL SERVICIO DE TODAS SUS PUBLICACIONES

# Pellegrini *IMPRESORES*

ALVAREZ JONTE 2315 - T. E. 59-5916 - BUENOS AIRES

*Colección Grandes Ensayistas*

ROMANO GUARDINI

# El universo religioso de Dostoyevski

Una vez más, el genio universal de Dostoyevski brinda las riquísimas vetas de su obra a la exploración fecunda de críticos e investigadores. Con la claridad y el rigor analítico que le han valido el rango que ocupa en el pensamiento alemán contemporáneo, Romano Guardini se ha abocado al estudio de uno de los aspectos más importantes y difíciles de la obra del genial escritor ruso. Como lo explica el propio autor, "los siete capítulos que componen este libro, tratan del elemento religioso y de su problemática en la obra de Dostoyevski, considerados a través de sus cinco grandes creaciones: *Crimen y castigo, El Idiota, Demonios, Un adolescente* y *Los hermanos Karamazovi*".

La simple enunciación del tema implica reconocer su vastedad inmensa, pues "quien estudie el elemento religioso en la obra de Dostoyevski, advertirá inmediatamente que tratar de él supone nada menos que tomar como objeto de consideración la totalidad de la cosmovisión del autor. En efecto, no hay ninguna figura descollante de su obra, no se da ningún acontecimiento de importancia en la estructura general de sus creaciones, que no esté informado, directa o indirectamente, por una clara y plena significación religiosa. En última instancia, todos los personajes de Dostoyevski están determinados por fuerzas y elementos de orden religioso, de los cuales dependen las decisiones que les son propias. Es más aún: el mundo de Dostoyevski como universo, el conjunto conexo de realidades y valores, la atmósfera misma en que se mueven sus creaturas, todo es, en el fondo, de naturaleza religiosa". *Traducción de Alberto Luis Bixio* ..... $ 30.—

EMECÉ EDITORES, S. A.

SAN MARTíN 427 / 32 - 3083-84 / BUENOS AIRES

# IMAGO MUNDI

**REVISTA DE HISTORIA DE LA CULTURA**

Año II, número 6 Buenos Aires, Argentina Diciembre de 1954

## INDICE

PÁG.

ENSAYOS

CRANE BRINTON, *Para la discriminación del antiintelectualismo* . 3

ALFREDO ORGAZ, *Del derecho civil burgués al derecho contemporáneo* 17

NOTAS

JOSÉ LUIS ROMERO, *Cuatro observaciones sobre el punto de vista históricocultural* . . . . . 32

HUGO RODRÍGUEZ-ALCALÁ, *Alejandro Korn y el concepto de la historia* . . . . . 38

LUIS E. NOUSSAN LETTRY, *Categorías pedagógicas en la comprensión de los hechos educativos* . . . . . 44

TEXTOS Y DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA DE LA CULTURA

*El rito de la consagración del rey en la alta Edad Media* . . . 52

CRONICA

WALTER GOETZ, *El Instituto de Historia Universal y de Cultura en la Universidad de Leipzig* (pág. 59). NORBERTO RODRÍGUEZ BUSTAMANTE, *El destino de Europa como problema* (pág. 61).

*Edición de importantes escritos científicos medievales* (pág. 63). *Quinto congreso internacional de críticos de arte* (pág. 64). *El nombre de Roberto F. Giusti* (pág. 64).

RESEÑAS

FLORINSKY, MICHAEL T., *Russia: a history and an interpretation,* por Jaime Rest (pág. 66). *Altägyptische Liebeslieder. Mit Märchen und Liebesgeschichten,* por A. Rosenvasser (pág. 67). FOREST, AIMÉ; F. VAN STEENBERGHEN y M. DE GANDILLAC, *Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle,* por Jaime Rest (pág. 69). NEALE, J. E., *Elizabeth I and her parliaments, 1559-1581,* por Jaime Rest (pág. 71). TOYNBEE, ARNOLD J., *Estudio de la historia,* por Jaime Culleré (pág. 73). RANDALL JR., JOHN B., *La formación del pensamiento moderno,* por María del Carmen Belaunde (pág. 75). NICHOLS, MADALINE WALLIS, *El gaucho. El cazador de ganado, el jinete, un ideal de novela,* por Elena M. Chiozza (pág. 77). DÍAZ SOLER, LUIS M. *Historia de la esclavitud negra en Puerto Rico,* por Javier Malagón (pág. 81). TORRES NAHARRO, BARTOLOMÉ DE, *"Propalladia" and other works of...,* por Ana María Barrenechea (pág. 83). GILMAN, STEPHEN, *Cervantes y Avellaneda; estudio de una imitación,* por María Luisa Biolcati Belou (pág. 86). CURTI, MERLE, *The growth of American thought,* por Lydia A. de Newark (pág. 87). SOMBART, WERNER, *El burgués,* por Jorge Graciarena (pág. 89). BRUERA, JOSÉ JUAN, *Filosofía de la paz,* por Santiago Montserrat (pág. 92). ALFIERI, V. E., *Atomos-idea; l'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco,* por Rodolfo Mondolfo (pág. 94). MOUNTFORF, CH. P., *Hommes bruns et sable rouge. Mythes et rites des aborigènes d'Australie Centrale,* por Salvador Canals Frau (pág. 97). FORD, FRANKLIN L., *Robe and sword; the regrouping of the French aristocracy after Louis XIV,* por Tulio Halperin Donghi (pág. 99). ROUSSEAU, JEAN, *La littérature de l'âge baroque en France,* por R. M. Albérès (pág. 101). *Harvard Studies in Classical Philology,* por Rodolfo Mondolfo (pág. 103).

BIBLIOGRAFIA PARA LA HISTORIA DE LA CULTURA

Antropología, arqueología, etnología, etnografía (pág. 106). Historia antigua (pág. 110). Historia moderna (pág. 110). Historia americana colonial (pág. 111). Historia de los Estados Unidos de Norteamérica (pág. 112). Historia de las ideas políticas (pág. 114). Historia de las ideas jurídicas (pág. 114). Historia de la literatura latinoamericana (pág. 116). Historia de la literatura norteamericana (pág. 116). Historia de las religiones (pág. 119). Historia de la educación y la pedagogía (pág. 120). Historia de las artes plásticas y de la arquitectura (pág. 123). Historia de la ciencia (pág. 124). Historia de la geografía y geografía histórica (pág. 125).

# PARA LA DISCRIMINACION DEL ANTIINTELECTUALISMO

EL último siglo que el historiador de las ideas occidentales modernas puede abarcar con un término satisfactorio y generalmente aceptado, es el siglo dieciocho, el de la Ilustración. El historiador sabe, por supuesto, que los pensadores de la Ilustración distaban mucho de estar de acuerdo entre sí; sabe que sus dos palabras mágicas, *Naturaleza* y *Razón,* son complejos de ideas que varían según la nacionalidad, personalidad y lugar del pensador que las usa; y sabe que, ni siquiera en Francia los *philosophes* de la Ilustración dejaron de tener opositores que vindicaban sistemas anteriores de pensamiento, medievales de hecho. Pese a todo, cuando se los compara con los de los siglos diecinueve y veinte, los sistemas de pensamiento predominantes en el siglo dieciocho pueden ser fácilmente discriminados y rotulados.

Los historiadores franceses, teniendo ante la vista únicamente su propio país —como suelen—, acostumbran referirse a los años que van desde 1789 hasta el presente como "contemporáneos". La palabra, sin embargo, es útil para todos nosotros. Puede que la confusión, y aun caos, que el pensamiento del siglo diecinueve —y del veinte— presentan ante nuestros ojos sean simplemente un resultado de nuestra inmersión en él. Puede que el historiador del año 2100 encuentre para nuestro tiempo algún rótulo que lo satisfaga como a nosotros nos satisfacen los de "Edad Media", "Renacimiento", "Ilustración". Podemos desde ya ver que una de las tendencias principales del pensamiento contemporáneo es el hincapié en el crecimiento, en el desarrollo y, por consiguiente, en la historia tanto de los grupos como de los individuos, y es un lugar común que Darwin resulta un compendio del siglo diecinueve, tan representativo como Newton lo es respecto del siglo dieciocho. Sin embargo, "La edad del historicismo" parece un epígrafe tosco, torpe y totalmente incompleto para abarcar las ideas de nuestro tiempo. La Naturaleza como Historia ha sido aún más proteica que la Naturaleza como Razón.

Una de las corrientes más firmes del pensamiento occidental a partir de la Ilustración constituye el tema de este ensayo. Esta corriente necesita ser trabajada por el historiador de las ideas; necesita ser aislada —racionalmente tan sólo, porque en la realidad está inseparablemente fundida con otras muchas—, y necesita, si es posible, recibir un nombre generalmente aceptado. El autor, inspirándose en Graham Wallas, quien usó la palabra en su libro *Human nature in politics* publicado por primera vez en 1908, ha usado para esta corriente el término de "antiintelectualismo". Pero ve cada vez con mayor claridad que la corriente misma es más bien de hecho un gran río, formado por varias corrientes separables unas de otras y que el término "antiintelectualismo" suscita oposición en la mente de muchos y lleva a confusiones. En una palabra: el fenómeno, la realidad, la cosa —porque algo hay detrás de la confusión de nuestra terminología— necesita ese tipo de atención sistemática elemental que el biólogo llama taxonomía.

La cosa, la corriente, en su momento de mayor caudal, es simplemente protesta contra la creencia de la Ilustración del siglo dieciocho en la Razón, y especialmente contra ese tipo de creencia en la Razón que se muestra con el máximo de claridad en Condorcet. Los hombres, una vez que la creencia se ha revelado contra las creencias, pueden pensar todos de una misma manera, usando sus mentes en magnífica combinación de matemáticas y sentido común, y en breve han de encontrar, pensando, el camino que conduce a Utopía; todos los seres humanos son Descartes en potencia, con un feliz y tal vez salvador toque de Benjamín Franklin. No es, por cierto, una casualidad que términos como "antiintelectualismo" o "antirracionalismo" hayan surgido para describir esta rebelión, porque de una rebelión se ha tratado y se sigue tratando. Esto no quiere decir que no exista nada positivo en el complejo moderno de ideas que se ha opuesto a la fe ingenua de un Condorcet. Sólo quiere decir que en todos estos complejos de ideas, la premisa de que Condorcet y sus semejantes han malentendido los hombres y el universo y de que los han descarriado, actúa fuertemente. Y no hay duda de que el prefijo "anti" conserva en gran parte su fuerza debido a que (pese a todas las desgracias y sufrimientos que ha soportado el Occidente desde que Condorcet llegó a un fin tan poco utópico) la fe en que los hombres pueden encontrar pensando el



camino que conduce a Utopía es todavía muy fuerte, especialmente entre los pueblos de habla inglesa. Pero el prefijo conserva su fuerza también en parte porque es difícil encontrar un término positivo para describir lo que los pensadores, desde el siglo dieciocho, han colocado en lugar de la Razón para mantener armado su universo. El sentimiento, el autointerés, la voluntad, el proceso dialéctico, *le génie latin*, el *Blut und Boden*, el *id*, la *Angst*, y muchos otros, todos ellos han sido convocados para servir de amos, o sustitutos, de la pobre razón humana.

Si continuamos, pues, sirviéndonos provisionalmente del término "antiintelectualismo" para calificar a todas estas rebeliones contra el racionalismo de la Ilustración, tropezaremos con un grave problema de semántica. Como último recurso, tendremos que seguir los pasos de un maestro al que todos los historiadores de las ideas deben mucho, Arthur O. Lovejoy. Trabajando sobre una fase histórica de lo que hemos llamado "antiintelectualismo", el profesor Lovejoy concluía que aun el nombre aceptado para esta fase, el de "romanticismo", formaba de hecho un núcleo muy abigarrado o complejo de ideas. Por consiguiente, Lovejoy recurrió al plural, como en su bien conocido ensayo *On the discrimination of romanticisms*, reimpreso en sus *Essays in the history of ideas;* y pudo incluir en la misma colección una contribución sobre *The Chinese origin of Romanticism*. Existe, pues, más de un "antiintelectualismo".

Subsiste todavía un problema: el de describir y denominar cada uno de los antiintelectualismos. Los que nos ocupamos principalmente de las ideas sobre el destino de los hombres, con ideas de los pensadores que los franceses llaman *politiques et moralistes*, debemos sentirnos envidiosos de los biólogos taxonomistas; pero ni siquiera por ironía podemos intentar una clasificación a lo Linneo, y referirnos a *Democratia orientalis var. Lenin* o a *Democratia occidentalis var. Jefferson*. No nos quedan sino dos recursos: discriminar las variedades que tratamos de separar aplicando adjetivos diferentes a la antigua denominación o inventar decididamente nuevas denominaciones por cuenta propia, o dar una significación totalmente nueva a los antiguos. Carlton Hayes, en sus estudios sobre nacionalismo, ha usado el primer método, distinguiendo nacionalismo "liberal", nacionalismo "integral" y otros. Pareto, con sus "residuos" y "derivaciones", So-

rokin, con sus "sensitivo" e "ideacional", han usado el segundo método.

Quizá podamos generalizar y decir que los historiadores, hombres de pasado literario, tienden a preferir el lenguaje aceptado, mientras que los sociólogos, con su aspiración a la jerarquía de hombres de ciencia, tienden a preferir los neologismos. Pero esta es una generalización imperfecta, que deja a Arnold Toynbee, quien usa las palabras antiguas con un sentido personal, entre los historiadores y los sociólogos —situación que, después de todo, es tal vez la que le corresponde.

En este ensayo trataremos de eludir por el momento este problema mediante un artificio tomado de las matemáticas, distinguiendo provisoriamente mediante exponentes numéricos tres clases de antiintelectualismos: antiintelectualismo$^1$, antiintelectualismo$^2$, antiintelectualismo$^3$. Este artificio —tipográficamente bastante chocante, o quizá sólo desusado— ha sido sugerido como uno de los modos posibles de occidentalizar la escritura china. Puede sernos de utilidad en esta ocasión, a falta de otro sistema mejor. No haría falta ni siquiera advertir que estas tres clases o tipos de antiintelectualismo pueden dividirse en otras, y que todo el proceso que llevaremos a cabo es puramente analítico. En la vida real estos complejos de ideas existen, como existen los seres humanos individuales que los profesan, bajo lo que se presenta al sentido común como una infinita variedad.

El antiintelectualismo$^1$ considera que el instrumento del pensar — y aun en un cierto sentido la "Razón", entendida como la entendió el Iluminismo— es útil y bueno, y hasta la mejor esperanza que tiene el hombre sobre la tierra. Pero los pensadores que se pueden agrupar bajo este rótulo convienen, por lo general, en que, primeramente, el proceso del razonar es en sí mismo mucho más sinuoso y complicado de lo que la mayoría de los pensadores del siglo dieciocho parecen haber creído. A este respecto es significativo que en nuestros días, en que el antiintelectualismo$^1$ tiene gran influencia entre los intelectuales (la paradoja es puramente verbal y superficial), la reputación de Diderot haya subido tanto. Pues, de todos los grandes hombres de la Ilustración, no sólo de Francia, sino del resto del Occidente, la concepción de Diderot acerca del funcionamiento real de la mente humana, su psicología, en una palabra, está más que en



boga hoy día —fuera de Rusia, por supuesto, y tal vez, a pesar de Marx, aun allí mismo. Los que profesan el antiintelectualismo$^1$ están generalmente más de acuerdo aún en un segundo punto: el instrumento del pensar, siendo en sí mismo bueno, tiene en la mayor parte de los hombres, y especialmente en las masas, muy poca fuerza, y no es susceptible de ningún fortalecimiento rápido. La metáfora se impone por sí misma: la razón, la cerebración, el raciocinio, el instrumento del pensar, que parecía a los *philosophes* del siglo dieciocho una luz brillante que arde en todos los hombres —oculta en los de la masa por sólo una pantalla espesa pero fácil de quitar, formada por la ignorancia, superstición y tradición— parece al antiintelectualismo$^1$ una pequeña candela, en constante peligro de extinguirse, que ha de ser cuidadosamente protegida. Pero el antiintelectualismo$^1$ desea verdadera y grandemente protegerla para ayudar a que aumente su brillo; y, por esta razón, como se indicará brevemente, el antiintelectualismo$^1$ difiere agudamente del antiintelectualismo$^2$.

El taxonomista de las ideas puede dividir y subdividir los pensadores que clasifica bajo el antiintelectualismo$^1$. Un criterio obvio, que puede aproximadamente apreciarse en cada pensador como una especie de espectro, es la extensión con que un pensador dado acepta como valiosa la tradición general del pensamiento abstracto occidental. En un extremo se encuentran filósofos como Bergson y William James o un *politique et moraliste* como Georges Sorel. Ninguno de ellos, aun cuando algunas veces se los coloque en una misma clase con los verdaderos detractores del pensamiento abstracto, se considera a sí mismo como un irracionalista, como fuera de la tradición que datamos a partir de los griegos. Pensaban, eso sí, que los *philosophes* del siglo dieciocho eran quienes estaban fuera de la tradición; o más bien, que esos *philosophes* abusaban del pensamiento abstracto, en parte simplificándolo más de lo justo, pero más aún considerándolo como un sistema fijo que producía resultados perfectos y absolutos. James condenaba "the viciously privative employment of abstract characters and class names". Whitehead escribió que *"thought is abstract and the intolerant use of abstractions is the major vice of the intellect"*. Richard Humphrey, que cita a ambos pensadores en el capítulo segundo de su admirable estudio sobre Georges Sorel, señala que de acuerdo a este tipo de antiintelectualismo$^1$, *"if a man is to obtain any meaning from the physical*

*world about him, he must rationalize, he must make abstractions, but it is in the* INTOLERANT *use ob abstractions that the danger lies*". El antiintelectualismo[1], llevado al extremo, está, por consiguiente, en contra más que nada de todo intelectualismo del tipo netamente ejemplificado en el dicho de Robespierre: "périssent les colonies plutôt qu'un principe". No está en contra del intelectualismo respetuoso de los hechos del mundo físico y moral.

En el otro extremo, por lo que a esto respecta, se encuentra un pensador como Nietzche, que frecuentemente escribe como si perteneciera a la categoría del antiintelectualismo[2], y que frecuentemente parece afirmar que el *Uebermensch* tendrá cosas mucho mejores que hacer en vez de pensar. Pero en gran parte de la *Genealogía de la moral* y de *Más allá del bien y el mal*, parece posible llamarlo un devoto del antiintelectualismo[1]. Aquí ataca, en efecto, no el uso del instrumento de pensar, sino lo que él mira como su abuso, su menosprecio. También Pareto, si bien algunas veces, llevado de su característico deseo de *épater le bourgeois*, escribe como si estuviera de acuerdo con Tomás Hardy en que el pensamiento es una enfermedad de la carne, es un buen ejemplo del antiintelectualismo[1]. Pareto sostuvo que en muchos hombres el pensamiento es una lumbre muy débil —aunque en él mismo ardía con gran brillo—; pero también ha sostenido claramente que, como queda ejemplificado en la gran tradición de la ciencia natural, el método "lógico-experimental" es el único instrumento para la mejor comprensión del comportamiento humano (*behavior*).

Pero es Freud uno de los más claros ejemplares del antiintelectualismo[1], y tal vez el más importante. Pese a las pruebas y desgracias de sus últimos años, a pesar, quizá, de una cierta atracción que siempre sintió por el oscuro mundo del instinto de muerte, Freud permaneció fiel a la tradición científica en que había sido educado. Creía que los hombres conocerían la verdad, y que la verdad los haría libres. Sólo que para Freud la verdad no era una serie de fórmulas precisas, fáciles de descubrir y de comunicar, escondidas a las masas sólo por las condiciones negativas que unos tras otros los reyes, los nobles, los sacerdotes, los filósofos y los ricos se han arreglado para oponerles. La verdad era una cosa muy difícil de alcanzar para el individuo; la condición humana misma, el nacimiento y la infancia, no solamente las leyes y las instituciones, conspiraban para hacerlo vivir en el mejor de los casos, en un mundo de tramperías y de acomodamientos; en el peor de los casos, en un mundo de desajustes neuróticos o de insanía. Pero el largo, paciente —y desastrosamente caro— proceso del psicoanálisis, podía, para el que podía permitírselo, llevar la luz a esos oscuros recintos y liberarlo para disfrutar de una vida mejor en esta tierra. El psicoanálisis es ciertamente una forma de racionalismo, aunque Condorcet —y uno sospecha que el mismo Kant— difícilmente hubiera podido reconocerlo como tal. Como otras formas del antiintelectualismo[1], es un racionalismo depurado, y puede que hasta desilusionado, pero no por ello deja de ser un tipo claro de racionalismo. El psicoanálisis *no quiere* que el mundo humano quede restringido al libre juego de la libido o del *id*.

Algunos de los más ardientes y menos sutiles defensores del antiintelectualismo[1] contemporáneo han sumado a su creencia en la posibilidad de una nueva liberación de la razón tal dosis del espíritu de los *philosophes* de la ilustración, que parecen repetirlos de memoria. Para decirlo de otro modo, estos contemporáneos, aunque han aprendido de la psicología y sociología modernas que los hombres no son exactamente lo que Condillac y Condorcet pensaban, aunque saben que hay barreras tanto psicológicas como institucionales que impiden a los seres humanos alcanzar una total comprensión y acuerdo mutuos, creen pese a todo que han encontrado finalmente el verdadero acceso a Utopía. Este acceso es la semántica. Un buen ejemplo de esta actitud es el publicista norteamericano Stuart Chase. El señor Chase había abrazado muchas causas, incluso la actualmente casi olvidada de la tecnocracia, que fué una versión trasnochada del sansimonismo. Pero ninguna había prosperado. Luego, en la mitad de su vida, el señor Chase descubrió que los hombres no coincidían acerca del sentido de "democracia" o "justicia" o "derechos" como coinciden acerca del sentido de "triángulo recto". En su *Tyranny of words* llegó hasta el extremo de sugerir que cuando nos sintamos tentados de usar estas palabras dudosas y disputadas, pongamos en su lugar "blabla" u otra palabra sin sentido para recordar que vamos por camino errado. Una vez que la humanidad se haya ejercitado a fondo en la semántica— la no tan nueva versión de la *recta razón*— todo andará finalmente bien. Para ser justos con el señor Chase

ha de advertirse que no mantuvo consistentemente su posición; ha continuado escribiendo libros llenos de palabras harto ambiguas.

El antiintelectualismo[2] quiere un mundo humano restringido al libre juego del instinto, libido, impulsos, *Blut und Boden*, o cualquier otra cosa que no tenga que ver con el cerebro. El antiintelectualismo[2] no solamente considera el instrumento del pensar como una débil candela; quiere apagarla de un soplido. Algunos de sus devotos, que son por lo general gente algo excitada, suelen considerar el instrumento del pensar como, al menos en muchos individuos, peligrosamente vigoroso. Para los tales, es una luz falsa, que cuanto antes se extinga mejor, aun a costa de cualquier trabajo. Dado que, desgraciadamente, el lenguaje y la gramática están inevitable y profundamente marcados por el instrumento del pensar, el antiintelectualismo[2] se ve forzado a usar cierta clase de razonamiento para atacar al razonamiento. Pero lo mismo sucede con la mística religiosa, con la que se confunde el antiintelectualismo[2] en ciertos puntos, uno de los cuales es el sentimiento de la insuficiencia del lenguaje.

Los ejemplos del intelectualismo[2] se le ocurrirán prontamente a todo el que esté familiarizado con los *politiques et moralistes* contemporáneos. El romanticismo histórico está profundamente teñido de él, y el historiador de las ideas puede reunir una serie completa de aforismos románticos característicos que lo ponen de manifiesto: *Gefühl ist alles*, "Un impulso de un bosque vernal", "El pensamiento es una enfermedad de la carne". El fascismo italiano, alemán y español está lleno de antiintelectualismo[2]. Uno de los más claros ejemplos, digno de figurar como compendio, es la observación atribuída al falangista General Millán Astray durante el conflicto sobre Unamuno en Salamanca: "¡Abajo la inteligencia y viva la muerte!" Esto es bastante fuerte, si bien no cristalinamente claro.

Como el antiintelectualismo[1], el antiintelectualismo[2] no es una categoría simple y neta, toda de una pieza. Dentro de él puede abarcarse una amplia gama de actitudes acerca de lo bueno y recto para los hombres. En un extremo están los exaltados; los dadaístas; los racistas que quieren que los hombres piensen con su sangre —o con sus genes—; modernos creyentes del culto fálico; los primitivistas; muchos de los existencialistas.



En el otro extremo, a veces muy cerca por cierto del antiintelectualismo[1], se encuentran los más moderados, entre ellos el mismo Mussolini, en la medida en que era un pensador; los con frecuencia embrollados secuaces de Nietzsche, como Ludwig Klages; los conservadores de la tradición de Burke, que nunca se han repuesto de la Revolución francesa, a la que reprochan por hacer pensar a los hombres; algunos de los existencialistas menos exaltados. Muchos injustamente colocados bajo la rúbrica de antiintelectualismo[2] tienen sus momentos de impaciencia, duda, deseo o cansancio, y dejan escapar una o dos frases denigratorias para el instrumento del pensar. Las simplicidades y dogmatismo de los menos dotados de los *philosophes* —Helvetius, por ejemplo— continúan atemorizando tanto a las clases intelectuales de Occidente que la mayoría de nosotros nos sentimos obligados a dar pruebas de tiempo en tiempo de que también nosotros tenemos nuestros abismos. Pero los verdaderos antiintelectualistas[2] son de por sí suficientemente numerosos en el mundo contemporáneo, y su clasificación constituye un grave problema para el taxonomista de las ideas.

Debería mencionarse aquí un grupo especial, que merece bastante claramente ser clasificado entre los adherentes del antiintelectualismo[1]. En efecto: al que no pertenece a su círculo, le parece haber limitado tanto el papel y la importancia de la razón en la mayor parte de vida humana que la han entregado a la esfera de la no-razón, y que, por lo tanto son prácticamente clasificables como fautores de la boga del antiintelectualismo[2]. Son éstos los positivistas lógicos y analistas que, siguiendo las indicaciones de P. W. Bridgman y algunos de los semánticos, han decidido que la razón tiene un campo muy restringido; que siempre ha de ser controlada por una "operación" y que, por consiguiente, los campos tradicionales donde se ha empleado la razón, la metafísica, la ética, la filosofía política, la teología y, en general, la mayor parte de lo que en esta tierra concierne a los seres humanos ha de confiarse a algún otro dinamismo de la conciencia humana, o del subconsciente o del inconsciente. Los analistas lógicos parecen haberse pintado a sí mismos en un rincón de la habitación, donde dicen estar muy a su gusto y de donde nos contemplan a todos los demás apretujados. Por su parte, se desinteresan de todo lo que no se encuentra en su estrecho rincón, un desinterés que es una invitación al antiintelec-

tualismo[2] para que tome posesión de la mayor parte del espacio vital humano.

Con el antiintelectualismo[3] llegamos a un uso común de la palabra que se hace cada vez más frecuente y que se encuentra en un nivel de aplicación muy distinto de los que hasta ahora hemos analizado. En los Estados Unidos principalmente y en cierta medida en otras partes de la sociedad occidental, "antiintelectualismo" ha llegado a significar estar contra, estar en oposición, a las clases "liberalmente" educadas.

El término ha venido, pues, a tener un significado primario no filosófico, como lo tienen el antiintelectualismo[1] y el antiintelectualismo[2], sino un significado primordialmente sociológico. Por cierto, durante las recientes investigaciones del senador McCarthy, uno de cuyos blancos favoritos han sido las universidades y las profesiones liberales, los escritores que atacaron a McCarthy lo han acusado casi siempre de antiintelectualismo. McCarthy, como la mayoría de los manipuladores natos de hombres, probablemente tiene una pobre opinión de la inteligencia humana, pero sin duda se interesa poco por los problemas filosóficos, y difícilmente podría clasificárselo dentro del antiintelectualismo[1] o el antiintelectualismo[2].

Existe ciertamente una conexión entre el antiintelectualismo[2] y el antiintelectualismo[3]. En su inmensa mayoría, las formas de fascismo o totalitarismo de derecha arrojan por la borda toda la herencia de la Ilustración y niegan a los hombres ordinarios el libre ejercicio de lo que tienen de "razón". El antiintelectualismo[1] puede tomar en política un camino o el otro. Con Graham Wallas —un caso extremo, porque se arrepintió algo de su antiintelectualismo inicial— puede ponerse del lado de la democracia; pero la mayoría de los antiintelectualistas[1] desconfían tanto de la inteligencia del hombre medio que suelen resultar bastante pobres como demócratas. Pero en el fondo, como hemos insistido, el antiintelectualismo[1] y el antiintelectualismo[2] se ocupan de problemas psicológicos y aun gneoseológicos; el antiintelectualismo[3] se ocupa de problemas sociales y políticos; es, en suma, un núcleo de ideas no sin relación ciertamente con los dos núcleos analizados previamente, pero aplicados a intereses humanos muy diferentes.

El antiintelectualismo[3], pues, expresa la oposición, y hasta



la hostilidad que ciertos grupos sienten en la sociedad contemporánea contra el grupo o grupos cuyos miembros escriben, predican, enseñan, investigan o se dedican a las bellas artes. Estos grupos son los que el slang norteamericano ha distinguido con los términos negativos de *"highbrow"*, *"long-hair"* y *"egg-head"*, el último de los cuales, significativamente, parece ser una traslación literal del término nazi *"Eierkopf"* que era también un término negativo usado contra la oposición liberal. El antiintelectualismo[5] no es, evidentemente, cosa nueva. Si no tuviéramos otro testimonio que los diálogos de Platón, sabríamos que en Atenas existía un sentimiento de clase que separaba a los muy y los poco educados, entre los *"lowbrows"* y los *"highbrows"*. Con todo, las formas contemporáneas de esta muy antigua forma de lucha de clases son nuevas en parte, en parte exacerbadas por el mismo hiato que media entre el científico puro o el erudito investigador y el hombre. Empero, sus formas varían de país a país. No es el mismo en Francia, donde, pese a la extendida admiración por las artes y el saber, existe ciertamente, y en los Estados Unidos, donde ha existido, desde la primera emigración llegada de la "acabada" Europa una gran ambivalencia de sentimientos respecto del arte y del saber. Los norteamericanos admiraron y desearon la distinción que los perfeccionamientos en estos campos traían consigo, y en justicia debe decirse que muchos emigrantes tuvieron y guardaron un amor y un respeto genuino por las tradiciones de la cultura literaria occidental; por otra parte, esta cultura fué asociada con la Europa decadente, era algo que debían repudiar los hombres libres que se proponían comenzar de nuevo. Los norteamericanos, pese a su gran ignorancia de todo lo que sucede al sur de su país, están seguros de que también Sudamérica tiene sus formas propias de esta antigua lucha de clases. Uno desearía que fuera más fácil penetrar la llamada *Cortina de hierro*, porque parece fundado pensar que los marxistas no han llegado precisamente a exorcizar esta lucha de clases.

No concierne directamente a este ensayo desarrollar más en detalle y analizar el contenido del antiintelectualismo[3]. El tema es de la mayor importancia y merece la atención cuidadosa de las mentes ejercitadas, que, como la mente del buen médico, no han de dejarse arrastrar por una ciega indignación ante el hecho de que existan las condiciones que han de ser estudiadas. Muchos

escritores contemporáneos que han escrito sobre este tema, como Julien Benda en su conocido libro *Le trahison des clercs*, comienzan con la asunción, seguramente no justificada del todo por los hechos, de que los *clercs*, los intelectuales, aunque dirigentes responsables y activos, no deberían suscitar ningún tipo de lucha de clases. Para nuestro propósito actual es, sin embargo, suficiente señalar que el término genérico "antiintelectualismo", ya anteriormente obnubilado por las diferencias que hemos analizado antes como antiintelectualismo[1] y antiintelectualismo[2], ha quedado más aún oscurecido por este uso relativamente nuevo y bastante diferente que hemos rotulado de antiintelectualismo[3].

Sería deseable, si fuera factible, encontrar alguna terminología para diferenciar claramente algunos —al menos— de estos significados de antiintelectualismo. Contrariamente a "romanticismo", de que se ocupó el profesor Lovejoy —palabra que si bien ha sido un grito de guerra entre los críticos y literatos en general durante más de una centuria, nunca descendió realmente a las masas—, "antiintelectualismo", especialmente por el desarrollo del núcleo de ideas que hemos reunido bajo el exponente [3], ha pasado al uso común, y se ha reunido con toda una hueste de palabras en conflicto. Sin embargo, hay señales de que, aun entre el pequeño grupo directamente interesado, la vieja disputa entre "romántico" y "clásico" se está extinguiendo. Irving Babbitt, Pierre Laserre, el Barón Seillère, aguerridos campeones en la batalla, parecen ahora haber combatido por "cosas viejas, desdichadas y apartadas". Podemos, pues, hablar de "romanticismo" y diferenciar un romanticismo de otro. Pero no podemos permitirnos el mismo lujo con el antiintelectualismo.

Porque la boga del significado del antiintelectualismo[3] ha hecho que mucha gente muy inteligente resultase totalmente incapaz de conceder a la palabra el significado de antiintelectualismo[1]. El autor de este ensayo, que durante mucho tiempo ha usado la palabra en su significado de antiintelectualismo[1], tuvo recientemente ocasión de referirse a Freud calificándolo de antiintelectualista delante de dos psicoanalistas, el primero de ellos criado en la misma ciudad santa de Viena. Ambos discípulos de Freud mostraron inmediatamente una gran indignación, y negaron que Freud fuera bajo ningún concepto un antiintelectualista. Es que para ambos la palabra había suscitado vívidas connotaciones de antiintelectualismo[2] probablemente trasminadas por vagas connotaciones de antiintelectualismo[3].

Para ambos, fué como si se hubiera clasificado a Freud junto con Hitler, o algo peor. Ninguno de los dos llegó a entender por completo la cuidadosa explicación que se le hizo del sentido en el que había sido usado el término en nuestra conversación.

En Occidente, al menos entre las clases cultivadas, y a pesar de todo lo que se ha hecho y dicho desde la Ilustración para desacreditar el pensar abstracto, la palabra "inteligencia" y todos sus derivados tienen connotaciones favorables: son términos eulogísticos. Sin embargo, el término "*anti*-intelectual" resulta inevitablemente dislogístico, lo que resulta desdichado cuando se pretende usarlo como término eulogístico o neutro. Sería muy de desear que al menos para antiintelectualismo[1] pudiera imponerse otro término en Occidente que mereciera aceptación general.

Sin embargo es muy difícil ir contra la corriente del uso vulgar en materia de lenguaje. No se trata solamente de que no podamos entender cómo un neologismo prende en la mayoría; sucede además que el que piensa en inventar un neologismo, si tiene algún sentido del lenguaje, se resiste a hacer violencia a algo que es ya parte de él. El autor de este ensayo se convenció hace unos treinta años de que los jacobinos franceses y los bolcheviques rusos se comportaban en muchos aspectos como se habían comportado antes ciertos grupos de cristianos. Otros, como Bertrand Russell, habían observado el mismo fenómeno. Empero, escribir del bolchevismo y del jacobinismo calificándolos de "religiones" implica ofender y menoscabar la comunicación con muchos para quienes el término "religión" debe incluir una creencia específica en un dios teísta, o por lo menos en una fuerza sobrenatural. Tanto los jacobinos como los bolcheviques repudiaban la idea de lo sobrenatural y la de un dios personal y teísta. Sin embargo, pareció que no existía ninguna palabra adecuada para describir su comportamiento (behavior): hubo pues que recurrir a "religión". "Credo" era una mera evasión, "creencia organizada" era débil y vaga, y un neologismo total, como "teledoxia revolucionaria", era bárbaro y tonto. Tuvo pues que ser "religión", aunque determinada por atributos como "religión laica" o "religión subrogada".

Puede ser ventajoso denominar al antiintelectualismo[1] con

un término, ligera pero significativamente, distinto: *antirracionalismo*. Puede hacérselo positivo, si se lo desea, con la limitación de "racionalismo depurado", o aun, quizá, "relativo" o "racionalismo realista". El antiintelectualismo[2] de nuestro esquema podría convertirse en *irracionalismo,* aunque, indudablemente, sin el consentimiento de los irracionalistas. El antiintelectualismo quedaría entonces con un único significado, el de nuestro antiintelectualismo[3], como de hecho ya sucede en la mente de la mayoría de los norteamericanos. Pero estos son, indudablemente, sueños de semánticos. El término continuará siendo traído y llevado, por algún tiempo al menos, con toda suerte de sentidos, hasta el punto de que estamos tentados de coincidir con el simplista Stuart Chase en que se podría poner en su lugar el "blabla". Lo que importa, sin embargo, es mantener en nuestra mente de un modo claro sus distintos referentes. Si Graham Wallas, Freud, Nietzsche, Bergson, Tristan Tzara, Kafka, Alfred Rosenberg, Stalin y el senador McCarthy están todos embarcados en el mismo buque, debe ser un buque bastante grande, con varios compartimentos a prueba de agua, o mejor, a prueba de aire.

CRANE BRINTON

*Harvard University, Cambridge (Mass.)*
*EE.UU. de Norteamérica, julio de 1954.*



# DEL DERECHO CIVIL BURGUES AL DERECHO CONTEMPORANEO

EL derecho civil, como se sabe, constituye la parte más importante del derecho privado, o sea, de ese derecho que tiene por objeto gobernar las relaciones jurídicas que se establecen entre individuos, con prescindencia del inmediato interés público o estatal. En los países europeos continentales y en los sudamericanos, aquel derecho está codificado en un cuerpo de leyes sistemático que se llama el Código Civil. El que rige en la Argentina entró en vigencia el primero de enero de 1871: sus 83 años de vida están, pues, repartidos casi por mitad en el siglo pasado y en el que corre. Diversas leyes han introducido reformas parciales en su contenido —registro civil, matrimonio civil, derechos de la mujer, adopción de menores, propiedad horizontal, etc.— pero la verdad es que el Código, en su estructura y en su sentido esenciales, se conserva como salió de las manos de su redactor, el Dr. Dalmacio Vélez Sársfield. Nadie diría que un organismo ha envejecido sólo porque ha mudado algunos de sus rasgos accesorios o particulares.

Y, sin embargo, cualquiera podría pensar, a primera vista, que esta subsistencia del Código importa un anacronismo: ¿puede, en efecto, explicarse que un cuerpo legal organizado y sancionado en la mitad del siglo pasado siga gobernando la vida de los argentinos en la mitad de este siglo, a pesar de los numerosos cambios experimentados por el país en los órdenes más diversos (económicos, políticos, culturales, etc.)? Este problema no es sólo propio del código argentino, sino común a todos los dictados en el siglo pasado; particularmente, es más agudo con respecto al código civil francés, el llamado Código de Napoleón, que ha sido el modelo legislativo de casi todos los países y que se halla vigente desde 1804.

Conviene, desde luego, no exagerar demasiado. El derecho civil no depende tan estrictamente, como otras ramas jurídicas, de la subsistencia o del cambio de determinadas condiciones históricas: la materia que regula comprende las relaciones más ge-

nerales que pueden establecerse entre los individuos de una sociedad, aquellas relaciones más comunes y, por tanto, más permanentes. En cuanto un grupo de relaciones tiende a particularizarse y a exigir un régimen especial, ese grupo se separa del derecho civil —que es, por antonomasia, el "derecho común"— y forma una nueva rama jurídica: así nació el derecho comercial, que antiguamente se confundía en el derecho civil; y en tiempos muy recientes, las relaciones de trabajo, al desarrollarse extraordinariamente, han terminado por separarse del tronco principal para formar el derecho laboral o del trabajo, con autonomía y personalidad propias.

Que un código civil tenga ochenta años de vida no significa necesariamente, en consecuencia, que sea viejo: cuando se trata de una sociedad que se ha ido gradualmente desarrollando dentro de un mismo tipo de convivencia, esa edad bien puede ser sólo la de una fuerte y sólida madurez. No es éste el caso, empero, de las sociedades humanas en los últimos cien años, al menos de las occidentales. Desde comienzos de este siglo o más aparentemente desde la primera guerra mundial —¿no fué ya esta guerra un "efecto" de la transformación que estaba operándose sordamente, y no el puro capricho de un Kaiser o de un Estado Mayor?— una crisis profunda da fisonomía original a nuestro tiempo. La dominante influencia de la técnica y la política, por una parte, y el advenimiento de las masas a la conquista del poder, por otra, importan una verdadera revolución que, ahora sí, con mayor exactitud que en cualquier siglo pasado, puede llamarse "mundial".

El Código civil argentino y, con mayor rigor el código francés, son indudablemente burgueses. Muchas voces airadas, a comienzos de este siglo, lo han dicho con intención de reproche y de crítica. Pero aparte de que no todas las críticas fueron fundadas o, al menos, justas —por ejemplo, la de que no se ocupaban más que de la riqueza adquirida y no del trabajo que la crea, pues ya hemos dicho que un código de derecho común no puede ocuparse de relaciones especiales, como son las de los obreros o las de los comerciantes—, es obvio que códigos dictados durante el siglo pasado no podían ser sino burgueses. El Código francés ha sido, en realidad, la cristalización de la corriente de ideas que desató la Revolución Francesa, algo así como la coronación legislativa y casi mística de ese movimiento profundamente renovador. El Código argentino, hijo espiritual del Código francés, debía necesariamente participar de ese carácter.



Desde comienzos de este siglo, el individualismo liberal propio de la sociedad burguesa del siglo pasado, está violentamente jaqueado por las tendencias socialistas de corte netamente antiliberal. Es indudable que la burguesía se bate en retirada ante las fuerzas de la reacción proletaria, y esta situación de derrota va dejando en la legislación sus huellas visibles. Intentaremos aquí una mirada sintética sobre algunos de los principales aspectos de esta modificación del derecho civil burgués, tomando especialmente como punto de referencia el código tipo de la burguesía —el francés— y su descendiente legítimo, el argentino; pero es seguro que en lo fundamental las observaciones que apuntemos tendrán también validez para los demás códigos dictados en el siglo pasado y aun muy en los comienzos de éste [1].

Sin posibilidad de examinar todos los aspectos esenciales del derecho burgués, consideraremos sólo estos tres: el culto de la ley, la igualdad y la libertad.

*El culto de la ley.* — "La ley es la expresión de la voluntad general —decía la Declaración de Derechos de 1791—. Todos los ciudadanos tienen el derecho de concurrir a su formación personalmente o por representantes. Debe ser la misma para todos, lo mismo cuando proteja como cuando castigue." El culto de la ley tenía, en consecuencia, el claro fundamento de ser una norma dictada por todos y para todos: nadie podía quedar excluído de su cumplimiento y de su obediencia.

Los racionalistas más exaltados llegaban a ver en la ley un triunfo de la Razón, algo así como la Razón misma que dicta sus

[1] Como nos interesan inmediatamente los efectos de esta crisis en el derecho argentino y, un poco más allá, en el francés, no haremos referencia al derecho civil de la Rusia Soviética, a pesar de que podría considerarse que él constituye la expresión más avanzada del derecho contemporáneo. Por lo demás, este derecho ruso no es suficientemente conocido por los juristas europeos y americanos, dada la falta de información suficiente sobre la realidad de la vida judicial rusa, notoriamente hermética como todo el régimen soviético. El simple conocimiento literario del código civil, con prescindencia de cómo se aplica realmente, no es bastante para apreciar el derecho de un país. Sobre esta dificultad de apreciación derivada de la impenetrabilidad del régimen soviético, confr. HAZARD, JOHN N., *Quelques aspects du droit soviétique tel qu'il apparait a un juriste anglo-saxon.* (*Revue Internationale de Droit Comparé*, Paris, avril-juin 1950, p. 237 y en *Revista Jurídica de Córdoba* (Argentina), año III, p. 501.

normas a los individuos; la devoción a la ley adquiría, entonces, el significado de un acto verdaderamente religioso: "El derecho —decía Portalis, uno de los redactores del Código francés— es la razón universal, la suprema razón fundada sobre la naturaleza misma de las cosas". Los menos exaltados, sobre todo en tiempos posteriores, mantenían igual adhesión a la ley, pero por motivos menos místicos, por razones de conveniencia práctica y de terapéutica social: entonces decían, como los congresistas de nuestra Asamblea de 1813, que "los hombres deben prosternarse ante la ley, para no tener que arrodillarse ante los tiranos".

Frente a esta ley, así expresión de la voluntad general, el intérprete —sobre todo el juez o magistrado— tenía, originariamente, un papel enteramente pasivo. El juez debía ser sólo "la boca que pronuncie las palabras de la ley", como había dicho Montesquieu y, por tanto, él debía abstenerse de interpretarla: "En el gobierno republicano —agregaba estableciendo una distinción con el régimen despótico y la monarquía— es de la naturaleza de la constitución que los jueces sigan la letra de la ley. No hay ciudadano contra quien se pueda pretender interpretar una ley, cuando de sus bienes, de su honor o de su vida se trata" [2].

Semejantes expresiones, sin duda excesivas, corresponden al primer período de este culto que es, más bien, fetichismo. Pero en lo sustancial siguen siendo válidas durante todo el siglo pasado, con atenuaciones de forma: se cree siempre que el intérprete, en la aplicación de la ley, debe atenerse estrictamente a la voluntad del legislador, sin intentar modificarla o derogarla so pretexto de interpretación.

La obediencia al texto de la ley, hacía que a menudo el intérprete confundiera la voluntad del legislador con la de las personas concretas que intervinieron en la formación de aquélla: así, en nuestro país, ha sido criterio casi invariable en el siglo pasado y en los comienzos del actual, que los jueces y los tratadistas se preocuparan, para establecer la interpretación de cualquiera de los preceptos del Código, en desentrañar la voluntad efectiva y las intenciones reales que tuvo Vélez Sársfield al redactarlo. De aquí el gran prestigio de que gozaron las notas del Código y los demás trabajos jurídicos del codificador.

[2] MONTESQUIEU. *De l'Esprit des Lois*, Lib. VI, cap. III.



Puesto que la ley se bastaba para dar solución a todos los conflictos, el intérprete no podía menos de ponderar la sabiduría y la prudencia de tal legislador. Pero esto, sobre todo desde fines del siglo pasado, sólo era en los intérpretes más despiertos un convencionalismo para mantener incólume el prestigio de la ley, pues sabían bien que ellos ponían en ésta mucho más de lo que ella en rigor contenía; de suerte que cuando algún individuo "se salía del juego" y tomaba aquellas ponderaciones en su valor literal, no podía dejar de expresar una perplejidad irreprimible, como le sucedía a Sarmiento, sujeto anticonvencional por naturaleza: "Nos admira —decía— la veneración que ya tienen nuestros hijos por los Padres de la Patria que la constituyeron en 1853, pues ya tenemos los honores de la leyenda y del mito popular. Se nos atribuye una ciencia, una previsión, una sagacidad que nosotros mismos no sospechábamos poseer" [3].

Esta veneración de la ley ha ido debilitándose poco a poco y en los últimos años, cuando se hizo ostensible la crisis, ha desaparecido rápidamente, no sólo en el pueblo, desde luego, sino también entre los juristas. En este último sector la evolución —o quizás, mejor, involución— ha pasado por estas diversas etapas:

a) La primera, la inicial, es la ya apuntada, que se atiene estrictamente al texto de la ley; si se trata de interpretarlo, la voluntad que se indaga es la de las personas de carne y hueso que intervinieron en la formación de la ley: en el caso del Código argentino, es la voluntad de Vélez Sársfield la que el intérprete se propone descubrir.

b) Esta posición no podía subsistir mucho tiempo, pues aquella voluntad concreta debía necesariamente envejecer rápidamente con el transcurso del tiempo y el cambio de las condiciones sociales. Se señala, en consecuencia, que la ley debe ser independizada de los individuos que la formaron y que ella tiene, por esto, una vida propia y más durable que aquéllos: como se ha dicho expresivamente, "la ley puede ser mucho más inteligente que su autor, es más, *tiene* que ser más inteligente que su

[3] *Obras* (Buenos Aires, 1900), XLVIII, p. 363.

autor" [4]. Se piensa que el legislador no es Vélez Sársfield ni otra persona humana cualquiera, sino una abstracción, "una figura mística, indeterminada": la interpretación de la ley se hace por la ley misma, desvinculada de sus autores, lo cual permite desarrollar los principios legales más allá de las previsiones originarias y ajustarla a las nuevas necesidades de la vida. Esta es la llamada "posición dogmática", que con frecuencia es acogida sólo tácitamente (casi siempre por falta de una clara conciencia del problema): la solución que "gusta" al intérprete se atribuye como realmente "querida" por Vélez Sársfield.

c) Las dos posiciones precedentes consideran que la ley no autoriza más que *una* interpretación verdadera —aunque pueda variar históricamente, según la posición dogmática— y que la solución que ella descubre es la única legítima. Un paso más es declarar que la ley no impone una solución, sino que es solamente un "esquema", un marco, que excluye, desde luego, ciertas soluciones, pero que permite varias. La que convenga establecer como derecho es sólo obra de la decisión del juez que, entre las varias soluciones posibles, elige una de acuerdo con las circunstancias de hecho. Esta posición corresponde a la llamada "teoría pura del derecho", de Hans Kelsen, elaborada a comienzos de este siglo y que mantiene un real prestigio sobre todo en el campo de la doctrina; en la Argentina, sin embargo, no ha penetrado apreciablemente en los ambientes de la judicatura [5].

d) El punto final es considerar que la ley no obliga a nada,

[4] RADBRUCH, GUSTAVO. *Filosofía del Derecho.* Madrid, Ed. de la Revista de Derecho Privado, § 15. Como esto no es exclusivo de la interpretación de la ley, sino común a la interpretación de cualquier texto cultural cuando no se lo considera con puro criterio histórico, en el campo literario, por ejemplo, se puede anotar esta correspondencia bien sugestiva: refiriéndose a la interpretación del Quijote, Unamuno lanza esta aparente *boutade*: "Y no me cabe duda de que Cervantes es un caso típico de un escritor enormemente inferior a su obra, a su *Quijote*" ("Sobre la lectura e interpretación del Quijote", en el volumen *Ensayos*, Madrid, 1917; t. V, p. 218); y esta otra: "No creo deber repetir que me siento más quijotista que cervantista y que pretendo libertar al Quijote del mismo Cervantes, permitiéndome alguna vez hasta discrepar de la manera como Cervantes entendió y trató a sus dos héroes, sobre todo a Sancho". (Prólogo de *Vida de don Quijote y Sancho*).

[5] Esta posición y la siguiente, del Derecho Libre, no son históricamente sucesivas, quizás; pero lo son lógicamente, y por esto las diferenciamos en el esquema del texto.



pues no importa sino una mera "sugestión" para el intérprete [6]; el juez puede, en consecuencia, apartarse de ella y aun resolver *contra legem* siempre que estime que sus preceptos son injustos o inoportunos [7]. Esta doctrina fué aprovechada por los nazis en Alemania para sus conveniencias políticas [8] y es, en general, acogida con notable favor en todos los regímenes totalitarios, a veces explícitamente, más a menudo a la sordina. Ella constituye lo que se llama "Escuela del Derecho Libre", donde "libre" significa la ruptura con todo vínculo que venga del pasado, con todo lazo histórico; es, por tanto, la manifestación más aguda, en el campo del derecho, de las tendencias antihistóricas de nuestro tiempo [9].

Esta evolución de la ley muestra el estado de desprestigio a que ha llegado: del fetichismo a la completa indiferencia. Los jueces, los gobernantes, los ciudadanos se encaran con la ley como con un viejo ídolo que ya se sabe que es de barro y carece de las virtudes mágicas que se le atribuían. Y esto ocurre, paradojalmente, con una extraordinaria excitación de la actividad legislativa, con un fabuloso aumento del número de leyes, reglamentos y decretos, que sumen a los ciudadanos en un océano de preceptos legales: si la ley vale tan poco, bien se la puede fabricar en serie —como a un utensilio cualquiera— y modificarla o derogarla a placer, cada vez que una necesidad efímera o una conveniencia particular lo requiera. Esta actividad anormal del

[6] En los Estados Unidos de Norte América, la Escuela Realista considera también que los reglamentos legales o las reglas ya establecidas por los precedentes judiciales son "meras palabras": confr. EBENSTEIN, WILLIAM. *La teoría pura del derecho.* México, Fondo de Cultura Económica, 1947; p. 157.

[7] ENNECCERUS-NIPPERDEY. *Derecho Civil. Parte General.* Barcelona, 1934, t. I, p. 226.

[8] RADBRUCH, GUSTAVO. *Introducción a la Filosofía del Derecho,* México, Fondo de Cultura Económica, 1951. (Breviarios). § 26.

[9] Dice Karl Jaspers: "La *descomposición de la memoria histórica* es la consecuencia de las tendencias antihistóricas de la técnica y la política modernas. En verdad quedan pingajos de tradición, aunque ya sólo por virtud de la lengua. Con el abandono de la continuidad histórica pasan a ser indiferentes la conciencia del Occidente, el hogar, la familia; incluso en las amistades resulta absurda la constancia de los convivientes, y hasta la vida de cada uno se vive sin memoria. Por la falta de la tradición, por la limitación de la educación a lo útil y por virtud de las concepciones deformadas por la propaganda, la historia parece, por así decir, abolida". (*Condiciones y posibilidades para un nuevo humanismo,* en el volumen *Balance y Perspectiva,* Madrid, 1953, p. 197).

aparato legislativo parece indicar la presencia de una enfermedad degenerativa.

La ley, por otra parte, ha dejado de ser una regla de carácter general, un precepto que tiende a gobernar a todos los ciudadanos con prescindencia de sus intereses de clases o de sus convicciones religiosas o políticas. La lucha de clases, que estaba circunscripta al campo económico, conforma ahora la política; los antiguos partidos que llamaban a individuos de diversas clases sociales, son o van siendo sustituídos por partidos "clasistas": esto ocurrió primeramente con los partidos socialistas, y esta caracterización ha determinado por sí sola que los partidos tradicionales parezcan —al menos— como que defienden también sólo los intereses de alguna clase distinta de la proletaria. Como dice agudamente De Ruggiero, "la constitución del socialismo como partido, por su estructura especialmente clasista, origina una perturbación profunda en el orden y en el funcionamiento del Estado liberal. Mientras los partidos socialistas constituyeron una minoría ínfima, esta perturbación no fué muy sensible. Pero al agrandarse y llamar a las puertas del Poder, trastornaron todos los fundamentos del Estado. Llevaron al gobierno una mentalidad partidista y un programa de dictadura por una clase, que es la negación brutal de toda exigencia verdaderamente política" [10].

*La igualdad.* — La Revolución francesa, fuente inmediata de la burguesía liberal y de su Código de Napoleón, levantó la famosa trilogía: Libertad, Igualdad, Fraternidad. El amor a la igualdad inflamaba, particularmente, todos los corazones. Los himnos patrióticos no dejaban, por cierto, de ensalzarla: "Ved en trono a la noble igualdad", dice el himno nacional argentino.

Pero en la ideología revolucionaria, la igualdad va acompañada de la libertad: aquélla, por tanto, es sólo una igualdad ante la ley, una igualdad formal y abstracta, que no rechaza las desigualdades de hecho derivadas del ejercicio de la libertad en la actividad de los individuos. Históricamente, esta igualdad es la negación de los privilegios tradicionales, sobre todo los de la nobleza.

[10] De Ruggiero, Guido. *Historia del liberalismo europeo.* Traducción de C. G. Posada, Madrid, 1944; p. 391.



Aun en ese aspecto formal, la Revolución dejó subsistentes numerosas desigualdades que no provenían del mero ejercicio de la libertad, sino que eran desigualdades impuestas desde fuera, verdaderos privilegios al revés. Sólo por un proceso posterior, demasiado lento en el siglo pasado, han ido cayendo las más irritantes: así, la esclavitud desaparece en Francia, totalmente, en 1848, y en nuestro país data su abolición de la Asamblea de 1813. Ya se sabe cuánta resistencia encontró la liberación de los esclavos en los Estados Unidos de Norte América, alcanzada en 1863.

La terrible institución de la muerte civil por condenas criminales o por profesiones religiosas, ha subsistido en Francia hasta 1854; en la Argentina se mantuvo virtualmente hasta la sanción de los primeros códigos patrios, como consecuencia de la aplicación de las leyes españolas anteriores, especialmente de *Las Partidas.*

La institución del mayorazgo, por la cual el hijo mayor recibía toda la herencia paterna con exclusión de los demás hijos, desaparece definitivamente en Francia en 1835; en la Argentina, resulta asimismo de la Asamblea de 1813.

Algunas otras desigualdades tienen más larga vida: por ejemplo, las que derivan de la diversa religión, se mantienen en la Argentina hasta 1889, en cuanto al matrimonio de personas católicas, cristianas no católicas y no cristianas, con regímenes distintos respecto a la celebración, a los impedimentos y al divorcio. La ley de matrimonio civil, dictada ese año, establece un régimen único para todas las personas, y de hecho ha desaparecido uno de los efectos del régimen anterior: la nulidad del matrimonio contraído por un sacerdote católico.

La desigualdad por la exclusiva razón del sexo era mínima en nuestra ley civil, pues la mujer soltera y mayor de edad tenía los mismos derechos que el varón, con limitadísimas excepciones (las de ser tutora o curadora o testigo en instrumentos públicos). Pero esta mujer, si contraía matrimonio, caía automáticamente en un grave estado de incapacidad, semejante al de un menor de edad, no sólo en lo relativo a sus bienes —que el marido administraba libremente— sino también en cuanto a su persona. Esta situación ha desaparecido casi totalmente con la ley dictada en 1926, que no es de completa igualdad con el varón —quien continúa siendo el "jefe" del hogar—, pero sí

de mucha paridad. Las leyes más recientes de otros países, como el Uruguay (ley de 1946), han completado el camino de la igualación y han suprimido la jefatura y aún toda preeminencia del marido dentro de la familia.

La desigualdad ante la ley de los hijos ilegítimos con respecto a los legítimos tiene una larga y conmovedora historia en la generalidad de las legislaciones que vienen del siglo pasado. En el código argentino hay dos categorías de hijos ilegítimos: la de los hijos naturales, antiguamente tratados en todas las legislaciones con gran dureza, pero ahora con diferencias más bien "cuantitativas" (por ejemplo, en la sucesión del padre o de la madre tienen una porción que equivale a la cuarta parte de la del hijo legítimo); y la de los hijos adulterinos, incestuosos o sacrílegos, cuyo desamparo está bien sintetizado por el artículo 342: "Los hijos adulterinos, incestuosos o sacrílegos no tienen por las leyes, padre o madre ni parientes algunos por parte de padre o madre. No tienen derecho a hacer investigacions judiciales sobre la paternidad o maternidad". Semejante privación de toda familia significa, de hecho, la negación a tales hijos de las condiciones necesarias para una vida adecuada en cuanto a la subsistencia y a la formación espiritual y moral. Esta desigualdad se mantiene hasta ahora, con la única salvedad de que la designación de hijos "sacrílegos" ha desaparecido por efecto de la ley de matrimonio civil. Repetidos esfuerzos por hacer llegar los beneficios de "la noble igualdad" a estos infelices, se han estrellado siempre ante la resistencia de la burguesía, sobre todo, de inspiración confesional, hasta el punto de que quienes propician la igualdad no dejan de suscitar el reproche de ser gentes revolucionarias y aún antirreligiosas [11].

[11] En momentos de corregir las pruebas de este trabajo, ha sido promulgada una ley modificatoria del Código argentino, por la cual se suprime la discriminación entre los hijos nacidos de personas unidas entre sí por matrimonio y los nacidos fuera de matrimonio, así como las calificaciones de hijos adulterinos e incestuosos. No significa la ley, sin embargo, una completa igualación de ambas categorías de hijos, ya que se establece expresamente que la porción hereditaria de los hijos nacidos fuera de matrimonio será igual a la mitad de la porción que corresponda por la ley a los hijos nacidos dentro del matrimonio: en rigor, se trata más bien de una equiparación de los antiguos hijos adulterinos e incestuosos con los hijos naturales, mejorándose en alguna medida, además, la condición de todos ellos frente a los antes llamados hijos legítimos. El atroz art. 342 del Código, transcripto en el texto, queda suprimido en las hipótesis generales, pero subsiste lamentablemente con respecto a una hipótesis particular, pues



En fin, desigualdades más generales han promovido, sobre todo en lo que va de este siglo, numerosas disposiciones tendientes a salvar algunas de las consecuencias más lamentables: la desigualdad de los pobres frente a los ricos, de los débiles contra los poderosos. El derecho burgués postulaba la igualdad formal de todos ante la ley, y dejaba prácticamente a los débiles a merced de los más fuertes. En el régimen de los contratos, casi siempre hay un contratante que impone al otro, más necesitado, las condiciones de la operación; si aquél es inescrupuloso y ruin, puede llegar hasta la expoliación de la otra parte e imponer a ésta, en su provecho, condiciones demasiado gravosas o desproporcionadas. Esta posibilidad es, desde luego, de todos los tiempos, y ya en el derecho romano y en las antiguas leyes españolas, vigentes en nuestro país antes de las leyes patrias, se establecían preceptos que reprimían, si bien con carácter excepcional, la lesión enorme o enormísima y la usura. Pero el código francés y el argentino, fieles "à outrance" al dogma de la igualdad formal, excluyen toda intervención en favor de uno de los contratantes y en contra del otro; el francés sólo en situaciones especiales acoge el vicio de la lesión; en cuanto al argentino, es característica esta apreciación del codificador para rechazarla: "... dejaríamos de ser responsables de nuestras acciones, si la ley nos permitiera enmendar todos nuestros errores o todas nuestras imprudencias. El consentimiento libre (?), prestado sin dolo, error ni violencia y con las solemnidades requeridas por las leyes, debe hacer irrevocables los contratos". Actualmente es unánime la opinión de que las leyes deben acoger la lesión, y en la Argentina esta unanimidad se ha puesto de relieve con motivo de los intentos de reformas de la legislación civil; en cuanto a la usura, los tribunales, por una vía indirecta —la del requisito de licitud del objeto de los actos jurídicos — ha establecido ya la doctrina firme de que ella no es permitida.

Con esta misma inspiración de protección a los débiles, la condición de los deudores se ha ido progresivamente aligerando: la prisión por deudas fué suprimida en Francia el año 1867 y

la nueva ley conserva la regla del Código de que la acción de filiación de los hijos nacidos fuera de matrimonio no procederá cuando tenga por fin atribuir el hijo a una mujer casada: en este caso, continúa siendo cierto lo establecido por dicho art. 342.

en la Argentina en 1872; la responsabilidad puramente patrimonial ha sido después cada vez más limitada, excluyéndose de la acción de los acreedores ciertos bienes del deudor: las sumas relativas a alimentos, el usufructo de los padres, los muebles, ropas e instrumentos de trabajo, la indemnización por accidentes de trabajo, el bien de familia, los salarios y jubilaciones hasta cierto monto; etc.

De este modo lento, pero incesante, han ido cayendo o están en vías de caer las más notables desigualdades aún "formales" que había dejado en pie la burguesía liberal del siglo pasado. Pero, como contrapartida, parecería que el socialismo en auge fuera a crear nuevas desigualdades, también irritantes, por obra de su espíritu clasista: si se trata de establecer la dictadura de una clase sobre las otras, si la ley va a ser más crudamente que nunca sólo "el grito de triunfo del partido vencedor", como se ha dicho con verdad [12], es inevitable que por esta vía no se llegará a la igualdad, sino a otra desigualdad, aunque de signo distinto. Es cierto que el marxismo promete para un futuro brumoso la desaparición de las clases sociales; pero esto no pasa de ser o una añagaza o un sueño para quien tenga presentes la naturaleza del hombre y las inevitables condiciones de toda vida social.

*La libertad.* — El sistema burgués del siglo pasado tendía sustancialmente a asegurar a los individuos, junto con la igualdad ante la ley, el juego de su libre actividad dentro del grupo social. En nuestro país, verbigracia, una vez dictados las leyes y códigos fundamentales que determinaban precisamente los derechos y las obligaciones de los individuos y de las autoridades públicas, poco le quedaba por hacer, en ese campo, a los órganos de legislación: salvo el cuidado de las cuestiones accesorias o de

[12] RIPERT, GEORGES. *Le régime démocratique et le droit civil moderne.* Paris, 1948. Nº 20.

Podría, sin duda, replicarse que también las leyes del siglo pasado eran clasistas, es decir, en interés de la burguesía. Pero la clase media nunca ha sido tan cerrada y tan exclusivista como las otras, ni los partidos burgueses dejaban de considerar los intereses generales, siquiera porque no hacían bandera de su exclusivismo: "De los partidos liberales del pasado —señala De Ruggiero— podrá decirse que han pecado por espíritu egoísta, por prejuicios de clase, por estrechez de miras; pero es necesario reconocer que jamás han elevado su egoísmo a máxima fundamental de gobierno y que siempre han procurado colocarse por encima de una mentalidad estrechamente burguesa". (ob. cit., p. 393).



procedimientos, que no podían faltar, el Parlamento se dedicaba con fruición a los grandes debates de carácter político o religioso: la enseñanza laica, el matrimonio civil, el divorcio, la ley electoral, las intervenciones políticas a estados provinciales, etc., ocupaban gran parte de la atención de los legisladores. Los ciudadanos seguían, desde luego, con interés esos debates y hasta se agitaban ruidosamente en pro de una u otra de las opiniones en pugna, pero en lo relativo a las cosas esenciales de su vida civil todos sabían que existía la ley, que ella debía ser respetada y que había jueces suficientemente imparciales y poderosos como para dar a cada uno lo suyo, no sólo en sus conflictos recíprocos sino también en los que podían mantener con el Estado mismo.

Sobre todo en estos últimos casos, la confianza de los individuos en los jueces era inalterable, puesto que el sistema de división de los poderes confería al Judicial, precisamente, la clara misión de velar por los derechos individuales frente a los excesos de los órganos propiamente políticos del Estado. Y cuando los jueces tenían que declarar inconstitucional una ley del Congreso o ilegítimo un acto del Poder Ejecutivo, era visible que lo hacían con satisfacción pues cada uno de ellos sentía institucionalmente que, en ese momento, era con más autenticidad juez que cuando decidía cualquier desavenencia entre sujetos particulares.

Esta situación transparente comenzó a enturbiarse a fines del siglo pasado, cuando el naciente proletariado industrial mostró sus primeras rebeldías frente a un capitalismo ya sin grandeza y sin escrúpulos. Las masas comenzaron a reclamar imperiosamente del Estado más legislación, más leyes especiales que, a diferencia de las generales, significaran una defensa de sus derechos primordiales contra la opresión. Y el Estado que, hasta ese momento, había sido como el agente de policía que se aburre en la parada de un barrio tranquilo, tuvo que correr de un lado a otro para separar a los contendientes e improvisar, con grandes sofocos, una legislación de emergencia y de múltiples proyecciones. De diversos sectores llegaban al Estado las incitaciones para que legislara más y para que interviniera en mayor medida como órgano de autoridad, y así pudo parecer él, en un comienzo, como el campeón de la sociedad frente al egoís-

mo individual, como el protector natural de los débiles y de los explotados. En el propio campo del derecho civil —con mayor razón en los otros sectores más vinculados con la legislación del trabajo— juristas anhelantes reclamaban insistentemente, sobre todo a comienzos de este siglo, una "socialización" del derecho privado, es decir, una mayor consideración del interés social como límite infranqueable de los derechos individuales.

Este reclamo, en sus justas proporciones, era, por cierto, muy legítimo. Pero ocurrió que el Estado, a poco andar, acostumbrado a esa tarea de intervenir enérgicamente en los conflictos y sustituir con su voluntad la de los interesados, comenzó a crearse un interés propio, distinto y a veces contrapuesto al de la sociedad en cuyo nombre había empezado a actuar. Ya no se trataba, por tanto, de una mera "socialización" del derecho privado, sino más exactamente de una "estatización": y desde hace algunos años —el nuevo lenguaje se inició en la Italia fascista— los juristas hablan ya claramente (con un neologismo feo, pero expresivo) de que se ha operado una "publicización" del derecho privado, es decir, una invasión general del derecho público, del derecho propio del Estado, en el campo del derecho individual. Ahora el sujeto primero es el Estado y, al revés de lo que ocurría en el derecho burgués, es el individuo el que suscita la desconfianza fundamental: los jueces, en consecuencia, ya no son la avanzada de los individuos para contener los excesos de la autoridad, sino que son meros agentes del Estado para salvaguardar el interés de éste frente a aquéllos.

La libertad individual ha ido así muriendo, sofocada por el Estado, por los consorcios y los sindicatos. En el campo del derecho civil, tanto en este continente como en el europeo, el principio de la libertad contractual —que era el más característico del derecho del siglo pasado— está cada vez más desvanecido, al punto de que es corriente hablar desde el principio del siglo actual de una "crisis" del contrato clásico.

Hace poco más de veinte años decía Ortega y Gasset: "Desde hace dos generaciones, la vida de los europeos tiende a desindividualizarse...; ...es un hecho que a estas horas gran número de europeos sienten una lujuriosa fruición en dejar de ser individuos y disolverse en lo colectivo. Hay una delicia epidémica en sentirse masa, en no tener destino exclusivo. El hombre se



socializa" [13]. Desde entonces, el mal se ha extendido visiblemente al resto del mundo. Pero ahora se ve claro, además, que la cosa es mucho más grave: no sólo el hombre se socializa —lo que, al fin, pudiera desarrollar ciertas virtudes—, sino que se "estatiza", pierde su sustancia humana, que es necesariamente personal, para convertirse en pieza y metal de un muñeco monstruoso y espantable, el Estado.

ALFREDO ORGAZ

*Córdoba, R. Argentina, junio de 1954.*

[13] *Socialización del hombre*, en *Obras completas*. Madrid, 1943. T. 1º, p. 753.

# NOTAS

## CUATRO OBSERVACIONES SOBRE EL PUNTO DE VISTA HISTORICOCULTURAL

Los ensayos realizados hasta ahora en el campo de la historia de la cultura permiten ya hacer un examen de las posibilidades y de los riesgos que entraña su peculiar punto de vista. Hay un enfoque específicamente históricocultural que difiere de los que habitualmente han sido usados por el saber histórico, y que supone una cierta actitud intelectiva y un cierto método. Sin duda, la inadecuación de la primera y el uso incorrecto del segundo en relación con un campo de estudio —una época, un proceso— que ha sido abordado con la intención de tratarlo con aquel enfoque, origina errores que no alcanzan a comprometer la validez del enfoque mismo. Pero es igualmente cierto que, aun adecuada y correctamente usados, la actitud intelectiva y el método derivado del punto de vista históricocultural entrañan ciertos riesgos y limitaciones, suscitan algunas dudas, a todo lo cual el historiador debe estar atento para evitar las imprecisiones conceptuales a que puede dar origen. Es posible que en esas imprecisiones conceptuales se vean comprometidos los problemas previos más importantes del historiar, y no es lícito dejarlas subsistir sin intentar su aclaración. En relación con ese propósito destaco cuatro obervaciones sobre el punto de vista históricocultural.

1. *El punto de vista históricocultural.* — Como tantas otras, especialmente en el campo de las ciencias del espíritu, la expresión *historia de la cultura* tiene un significado impreciso o vulgar y otro estricto y técnico. Más usual es, naturalmente, el uso impreciso, pero el historiador debe evitarlo para no persistir en un equívoco. De costumbre, parece evidente que la expresión *historia de la cultura* se refiere a la cultura espiritual, a la literatura, a la ciencia, a las artes, manifestaciones todas del espíritu que parece lógico oponer a la vida económica o política; consideradas estas manifestaciones históricamente, cubrirían el área de la historia de la cultura de la que quedarían excluídos, en consecuencia, los hechos de la vida social. Según este uso, la historia de las guerras samníticas o la de las luchas sociales en Flandes no pertenecen a la historia de la cultura, pero el análisis de la filiación estética y teológica de Dante Alighieri forman parte de ella. De modo que una historia de la matemática, o de la pintura o de la metafísica, concebida al modo habitual de historia de los objetos creados, constituiría de pleno derecho un capítulo de la historia de la cultura.



En sentido estricto y técnico, la significación es otra. Supone una acepción mucho más vasta de la palabra cultura, pues implica en ella todo lo que es acción y creación del hombre: la reflexión metafísica tanto como la acción económica, la lucha por el poder tanto como la creación estética o la investigación científica. Es, pues, la acepción de la palabra cultura usual desde Rickert y ya muy elaborada filosóficamente. Ahora bien, no todos los aspectos de la cultura así entendida pertenecen al campo propio de la historia de la cultura. En el sentido estricto y técnico que tiene esta expresión cuando se la considera como representativa de una peculiar actitud histórica, sólo cabe en ella el análisis y la interpretación de la sucesión de las mutaciones culturales, grandes o pequeñas, en la medida en que esas mutaciones representan una relación inestable entre quienes crean la cultura —los actores de la vida histórica— y la cultura misma, como proceso de creación y como cosa creada.

Esa relación se manifiesta eminentemente, en mi opinión, a través de un juego —que parece preferible no considerar dialéctico— entre lo que llamamos el orden fáctico y el orden potencial.[1] De aquí que el punto de vista históricocultural determine una peculiar actitud intelectiva y un método específico. Consiste la primera en el designio de atender no tanto al peculiar desarrollo de cada uno de los dos órdenes y a la naturaleza singular de sus objetos, como a las relaciones entre dichos órdenes, pues lo otro constituye una etapa previa a la hermenéutica históricocultural propiamente dicha. Y consiste el segundo en un apropiado reordenamiento de los distintos elementos en juego que permita distinguir en ellos sus dos faces, la fáctica y la potencial, convenientemente diferenciadas como para poder usarlas en la integración de los dos órdenes, a fin de afrontar el problema estricto de la historia de la cultura, esto es, la interpretación y comprensión de su multiforme juego.

Escapa, pues, al punto de vista históricocultural la pretendida oposición entre la historia de los productos creados (que es como ha solido entenderse la historia de las creaciones del espíritu: la matemática, la pintura o la metafísica), y la historia de la perpetua creación del hombre. Desde el punto de vista históricocultural tal oposición carece de sentido. Lo que se divisa desde él es tanto el múltiple proceso de la creación —de situaciones económicas, de obras de arte, de hipótesis científicas, de circunstancias políticosociales, de ideas filosóficas— como los productos que de ella resultan, los cuales juegan, a partir del momento en que adquieren realidad fáctica, un nuevo papel en el escenario de la incesante creación del hombre. Pero las líneas que parten del punto de vista históricocultural se dirigen fundamentalmente a un aspecto de lo que se presenta en el vasto territoriotorio divisado: el de la mutabilidad de las relaciones antes indicadas.

[1] Me remito a la caracterización que de ellos he hecho en mi ensayo *Reflexiones sobre la historia de la cultura*, en Imago Mundi, Nº 1, 1953.

2. *El comprender.* — La captación de los elementos del juego entre el orden fáctico y el orden potencial, y sobre todo la captación del juego mismo, constituye el objetivo de la actitud históricocultural: es su manera de "comprender" la vida histórica. Pero parece necesario señalar insistentemente que la comprensión debe ser, desde el punto de vista históricocultural, esencialmente dinámica. Los mejores ensayos, los más representativos realizados hasta ahora en el campo de la historia de la cultura, han tenido generalmente como objeto la interpretación de una época cuya delimitación conceptual parecía inequívoca y definitivamente establecida: la del Renacimiento en Italia, la del otoño de la Edad Media, la de la Ilustración. "Comprender" ha podido, pues, parecer una operación intelectual consistente en precisar esa delimitación, como si la captación de las significaciones requiriera forzosamente un acotamiento riguroso del campo histórico cuya singularidad se pretendía comprender. Esta posible desviación de la actitud comprensiva encierra cierto peligro que es necesario no olvidar.

En la medida en que se insista en que la intelección histórica requiere una rigurosa delimitación —especialmente temporal— del campo sometido a examen, se acentuará la posibilidad de que ese examen conduzca más a una morfología de la cultura que no a una comprensión específicamente histórica. En el dominio de la ciencia histórica, los intentos de comprender un determinado campo deben realizarse de tal manera que no se altere el peculiar ritmo histórico que en él se manifiesta, evitando la introducción de un falso retardamiento en el proceso. Si no lo logramos, introducimos inevitablemente en nuestra intelección un falso esquema y corremos el riesgo de imprimir una fisonomía estática al objeto de nuestra comprensión.

Este riesgo amenaza siempre a la intelección histórica cuando parte de un cuadro conceptual insuficientemente elástico. Si se comienza por afirmar rígidamente la vigencia de cierto conjunto de caracteres para cierta época o proceso y se procura ajustar la imagen de la realidad históricosocial a ese cuadro conceptual, las zonas marginales —en las que necesariamente tales caracteres se manifiestan o todavía imprecisos o ya desvirtuados— parecerán necesariamente desvaídas y su versión histórica las presentará como confusas. Desde el punto de vista históricocultural, el cuadro conceptual debe estar desprovisto de rigidez. Aun en las zonas donde mejor se ajuste a la realidad, hay sin duda elementos de disidencia que no deben ser omitidos; y en las zonas marginales se advertirán sin duda de manera más acentuada. La versión histórica de esas zonas marginales no puede depender de un cuadro conceptual rígido elaborado para otro campo prácticamente diferente aun cuando contenga algunos de sus elementos; y para que posea toda la riqueza de la realidad vertida será menester no discriminar axiológicamente los elementos que caben y los que no caben dentro de aquel cuadro. De ese modo se conservará conceptualmente el ritmo histórico propio de la realidad y la naturaleza continua del devenir histórico, operándose el comprender



sin la amenaza de estaticidad que a veces se cierne sobre él. Típico ejemplo de este peligro es la imagen habitual del siglo XIV en la Europa occidental, en el que la presencia de los llamados "precursores del Renacimiento" desnaturaliza radicalmente la fisonomía de la época.

3. *La concepción historiográfica.* — Esta prevención no niega la necesidad ni la utilidad de los esquemas conceptuales preestablecidos en el trabajo histórico. Niega tan sólo el derecho de usarlos con tal rigidez que empobrezcan la imagen de la realidad y destruyan la continuidad del desarrollo histórico.

Los esquemas preconcebidos son inevitables como hipótesis de trabajo desde el punto de vista históricocultural como desde cualquier otro punto de vista. Pero el historiador no debe olvidar ni un instante que no es un filósofo de la historia, y que no debe proponer *a priori* un sentido para la vida histórica ni, en consecuencia, limitar su tarea a buscar en ella los elementos de prueba para su alegato. Los esquemas preconcebidos no pueden ser en ésta, como en ninguna ciencia empírica, sino provisionales y suficientemente elásticos, de modo que el historiador pueda enriquecerlos a medida que la investigación se lo aconseje, o, finalmente, desecharlos en cuanto compruebe que no son válidos. El historiador imaginará, en tanto que investigador, uno o varios esquemas preconcebidos; pero su primera misión como historiador en sentido estricto será alcanzar un esquema válido: ese esquema válido es lo que ha sido llamado alguna vez una concepción historiográfica.

Una concepción historiográfica —el término es de Croce— puede ser considerada superficialmente como una interpretación universal y omnivalente de la vida histórica, que el historiador puede aplicar con éxito a cualquier campo que someta a examen. Pero es obvio que si así fuera, no sería otra cosa que un sistema de filosofía de la historia, en cuyo caso no sería su uso aconsejable al historiador como tal. Como ciencia de realidades, la ciencia histórica debe mantener celosamente acotada el área empírica del saber histórico, saber, que como tal, desborda los límites precisos de la ciencia histórica misma y puede ser objeto de otras elaboraciones. Dentro de ese área empírica puede el historiador usar uno o varios esquemas preconcebidos como andamiaje eurístico; pero sólo puede alcanzar una concepción historiográfica después de esa etapa, cuando cierto esquema —preconcebido, ciertamente— resulta convalidado empíricamente.

La conquista de una concepción historiográfica cierra la etapa eurística e inaugura la etapa hermenéutica. Mediante la constante apelación a los datos de realidad, el historiador rechaza sucesivos esquemas preconcebidos, hasta que da con uno que exprese el sentido —uno o varios— que el hombre ha impreso a la vida histórica en determinada circunstancia de tiempo y lugar. Ese esquema capaz de revelar el sentido que la vida histórica, de manera contingente, se ha dado a

sí misma, constituye la adecuada concepción historiográfica para interpretar un campo histórico.

Desde el punto de vista históricocultural la labor comienza a partir de una concepción historiográfica. El examen del juego múltiple entre el orden fáctico y el orden potencial es una típica labor hermenéutica. Con respecto a ella toda investigación histórica cuyo objeto radique en uno de los campos —así sea referida a los elementos de la vida histórica que habitualmente se incluyen dentro de lo que en sentido impreciso y vulgar se denomina historia de la cultura— constituye todavía una labor eurística, aun cuando incluya cierta hermenéutica referida a su propio problema. Pero la hermenéutica históricocultural aspira a adecuarse a la máxima complejidad y se propone utilizar metódicamente todos los elementos de la vida histórica hábiles para determinar el sentido implícito en esa complejidad. No es dudoso, en mi opinión, que ese sentido se revele eminentemente a través del juego múltiple entre el orden fáctico y el orden potencial, en la medida en que manifiesta las conexiones plurales entre la conducta históricosocial, los ideales y los productos que resultan de aquella y se incorporan al orden fáctico.

4. *El sentido de la vida histórica.* — Lo que se llama el "sentido de la vida histórica" constituye un problema equívoco. Como el "saber histórico", es una noción que desborda a la ciencia histórica.

La filosofía de la historia no distingue necesariamente entre la historia dada y la historia no dada, esto es, entre la vida histórica transcurrida —tema estricto de la ciencia histórica— y la que ha de transcurrir, prejuzgando sobre esta última en la medida en que la autoriza el principio de coherencia que constituye la garantía de validez de todos los sistemas que ha construído. Ahora bien, esta sucesión coherente de historia dada y no dada puede imaginarse explicándola o por la postulación de una meta que las trasciende o por la presunción de la perennidad de ciertos valores que son inmanentes a ambas. Empero, la ciencia histórica no puede trabajar partiendo de la postulación de una meta que trascienda la vida histórica sin desvirtuar su propia naturaleza cognoscitiva y tornarse en alguna medida filosofía de la historia.

Para la ciencia histórica, el sentido de la vida histórica sólo puede estar dado por la realización de valores inmanentes a ella, sin que le sea dado, sin embargo, prejuzgar sobre su perennidad. Para alcanzar las garantías necesarias de objetividad y las condiciones inexcusables para la comprensión, el punto de vista históricocultural exige proponer una duda metódica en cuanto a toda imputación de sentido para la totalidad de la vida histórica o para un campo restringido de ella, y declarar la impotencia de la ciencia histórica para conocer su presunto sentido trascendente.

Las posibilidades del punto de vista históricocultural sólo pueden arrancar de esa doble exigencia. El problema del ser de la historia es el problema de su sentido, y es obvio que la ciencia histórica no tiene una respuesta absoluta a ese interrogante, ni puede tenerla. La primera afirmación derivada del punto de vista históricocultural es, pues, que hay que enfrentarse con la vida histórica como si no tuviera sentido, esto es, con los fenómenos de la vida histórica y no con su ser; la segunda, que es necesario problematizar toda interpretación del sentido atribuído a un campo histórico, sobre todo si es sospechoso de derivar del examen de uno solo de los dos órdenes de la vida histórica o de sólo algunos de sus diversos planos; y la tercera que es menester atenerse a la busca del sentido que la vida histórica, de modo contingente, se ha dado a sí misma, y en función del cual se ha orientado la creación del hombre. Si eventualmente —como es habitual— se descubre la vigencia de más de un sentido en un campo histórico sometido a examen, o una contradicción entre el sentido declarado y el sentido vivido, tal hallazgo constituye, desde el punto de vista históricocultural el dato de mayor significación para la comprensión de este campo histórico.

La aplicación del punto de vista históricocultural dará, pues, por resultado la determinación del sentido que el hombre ha asignado a la vida histórica, unitario o contradictorio, preciso o vago. Si las determinaciones cubren campos históricos sucesivos en el tiempo, cabe esperar, mediante su examen relativo, la posibilidad de alcanzar nuevas concepciones historiográficas para áreas más amplias de tiempo, y acaso para la historia universal. Pero tal concepción historiográfica no pasará de ser un criterio hermenéutico para la historia universal dada, que no provee elementos de juicio que autoricen su transferencia a la historia no dada.

Tales son las limitaciones de la ciencia histórica. Por vía especulativa, podrá elaborarse el saber histórico de otras muchas maneras, y el filósofo, el profeta o el político podrán derivar de él acaso una o varias doctrinas acerca del ser de la historia, de su sentido. Es propio de la ciencia histórica mantenerse en el campo de los fenómenos, y para el punto de vista históricocultural sólo interesa el problema del sentido en cuanto es un fenómeno más, en cuanto es dato —decisivo, ciertamente— para la comprensión.

JOSÉ LUIS ROMERO

*Adrogué, Buenos Aires, R. Argentina, septiembre de 1954.*

# ALEJANDRO KORN Y EL CONCEPTO DE LA HISTORIA

El propósito de este artículo consiste en mostrar cómo, pese a que Korn afirma la inevitable relatividad del conocimiento histórico, la historia, según doctrina implícita del filósofo, nos revela una verdad fundamental e incondicionada que trasciende la susodicha relatividad.

En su libro *Apuntes filosóficos*, escrito en los últimos años de su vida, recapitulación crepuscular de sus meditaciones, define Korn el concepto de la historia. Esta, que constituye el tratado de psicología más perfecto de que disponemos, sirve —como ya queda implicado— para conocer la naturaleza humana, y, además, —pero nada más— para comprender nuestros problemas *actuales* gracias al estudio de su génesis. Pues si bien el conocimiento del pasado no es nunca definitivo, él nos ilumina el presente. Nada seguro, empero, puede el saber histórico decir sobre el futuro. Así lo afirma Korn categóricamente.

Pero a la luz de la totalidad de su doctrina —en especial de su noción de la *libertad creadora*—, se advierte que la historia nos garantiza un conocimiento válido tanto para el pasado como para el presente y el futuro. Esta verdad *absoluta* acaso nos dé una vislumbre del fondo metafísico sobre el que se desarrolla el proceso histórico, bien que Korn se niegue expresamente a indagar cuál sea este fondo metafísico.

La historia no es ciencia porque no se ocupa de lo general ni puede matematizarse. Esto es, versa sobre lo singular irrepetible; sobre hechos que no pueden ser objeto de experimentación ni de comprobación. Lo único verificable es el dato cronológico. La historia no emplea el método inductivo ni la medida aritmética. La ley histórica no podría reducirse nunca, como la ley científica, a una ecuación algebraica. Es más: en la averiguación de la ley histórica, la filosofía de la historia no sólo ha fracasado sino que se ha desacreditado. [1]

[1] Korn, Alejandro. *Obras completas.* Buenos Aires, 1949, pp. 331, 332, 333. En su determinación del concepto de la historia, Korn establece con energía la diferencia entre el proceso natural y el proceso histórico. "La obra de la voluntad humana —dice— es una cosa; la de las energías naturales, otra. El río, el árbol, el hombre mismo, son creaciones de la naturaleza; el telar, la *Biblia*, son creaciones históricas." *Op. cit.*, p. 332.

La distinción según la cual la historia no es ciencia porque se ocupa de lo singular, acaso la haya aprendido en Schopenhauer, para quien hablar de una ciencia de lo individual constituye una contradicción. Croce, en su *Lógica*, iba a combatir más tarde la distinción entre verdades generales y particulares, esto es, entre las *vérités de raison* y las *vérités de fait* leibnizianas. Según Croce, para que lo universal sea verdadero, debe encarnarse en lo singular. Un juicio que recaiga sobre lo singular histórico es un juicio provisto de un predicado, el cual predicado tiene sentido sólo como pensado a la luz de conceptos universales. Todo juicio resulta así universal y singular a la vez. Ver: Croce, Benedetto. *Logic.* Londres, 1922. pp. 26-28 y 198 y ss.



Negada a la indagación histórica el acceso a la dignidad científica porque "la ciencia es sólo la ciencia exacta", [2] ¿qué es lo que Korn entiende por historia?

Convendría primero continuar nuestra determinación de lo que la historia no es ni puede ofrecer como conocimiento cierto. Advertimos, en primer lugar, que "la verdad histórica jamás es definitiva". [3] El historiador no puede ser imparcial. En el mejor de los casos ostentará sinceridad, amplitud de miras y "la capacidad creadora del artista". [4] La perspectiva del presente transforma el panorama del pasado. Lo que ayer pareció insignificante, puede, desde nuestro hoy, cargarse de sentido, y viceversa. En suma: es el historiador quien discierne, a su manera, los valores históricos.

La historia, en cuanto a la previsión del futuro, no nos enseña nada porque toda previsión tiene el carácter deleznable de mero atisbo y conjetura, pero nunca de certidumbre. "*A posteriori* —dice Korn parafraseando a Schlegel sin nombrarlo—, después de consumados los hechos, recobramos nuestra sabiduría y todos somos profetas de lo acontecido." [4]

La historia, pues, no es un saber firme y estadizo, sino que inseguro y mudadizo conforme a las perspectivas determinantes de tiempo, lugar, pueblo e individuo. Todo, a los efectos de su interpretación, cambia y evoluciona. Y es que la historia, "noción coherente del desarrollo de la cultura humana" [5], es, como el derecho, la ética, la estética, —y aun más que estas disciplinas—, "una teoría axiológi-

[2] Korn, *op. cit.*, p. 327. Frederick J. Teggart rechaza el que por ciencia deba entenderse sólo la reducción de los fenómenos de la naturaleza a leyes matemáticas. Esta vieja concepción mantenida por Roger Bacon, Leonardo, Descartes, Kant, Humboldt, debe ser revisada. Es falso que la dosis de matemática contenida en cualquier disciplina sea la medida de su cientificidad. Porque si la matemática es necesaria para el estudio de la física no lo es para el de la biología. "Mathematics —agrega— can never pronounce upon questions of actual existence; but other established sciences found means for dealing with such questions. Mathematics, therefore, cannot be regarded as the *sine qua non* of scientific work." Con similar argumento ataca el concepto de experimentación como criterio de cientificidad. Ver: Teggart, Frederick J. *The theory of history.* New Haven, Yale University Press, 1925. pp. 155-156.

Para una definición de la historia como ciencia, véase Collingwood, Robert G. *The idea of history.* Oxford, 1948. pp. 249 y ss.

[3] Korn, *op. cit.*, p. 331.

[4] *Ibid.*, p. 332. El nombrado Teggart rechaza la noción de que el criterio de ciencia deba fundarse en el poder de predicción. Fué Auguste Comte, según él, el que deslumbrado por el éxito de los astrónomos en sus cálculos, estableció la predicción como criterio último de la ciencia. Pero los sucesos que el astrónomo anuncia con antelación no son "históricos"; consisten en *regularidades* de la naturaleza. Predicción, en ciencia, significa otra cosa. No el anuncio de una *regularidad* por manifestarse sino que el anuncio de la existencia de algo no verificado directamente por la experiencia, tal como la existencia de un planeta nuevo nunca *visto* antes. Ver Teggart, *op. cit.*, pp. 156-157.

[5] Korn, *op. cit.*, p. 330.

ca".[6] Esto es, "una valoración de la actividad humana".[7] Y en materia de valoraciones, nunca se llega a una conclusión definitiva.

¿No hay, pues, nada constante en la articulación de los hechos o en el protagonista del drama histórico? ¿No hay una clave que nos dé una interpretación aproximada, aunque inexacta, del sentido del acontecer histórico, por más que nuestra interpretación esté relativizada siempre por los intereses y circunstancias que constituyen la cuadrícula deformadora tras la que contemplamos el pasado?

Korn nos da una respuesta afirmativa. En primer lugar, el hombre, sujeto de la historia, exhibe tres instintos que no le son específicos, aunque le son constantes. Y una aptitud que le es especifica y privativa. A saber: el instinto de conservación individual, el instinto de conservación de la especie, y el instinto gregario. Su aptitud privativa es la aptitud técnica y la capacidad de acumulación y transmisión del saber.[8]

Lo constante en el proceso histórico es, pues, el sujeto de la historia, esto es, "la naturaleza psico-física del hombre".[9] El hombre tiene naturaleza. ¿Nada más? Sin duda hay algo más, porque Korn agrega: *Nadie ha de admitir seriamente que el proceso histórico mismo carezca de razón suficiente, ni la ha de reducir a una sucesión arbitraria de hechos fortuitos e inconexos. Los acontecimientos se presentan bien trabados entre sí;* se vislumbra en ellos la sombra de un orden superior aunque sombra escurridiza e inasible. *El examen retrospectivo de un episodio o de una época nos revela una continuidad coherente. El acto individual parece condicionado por la acción colectiva, el hecho aislado integra una evolución secular. Quizás todo el desarrollo de la cultura humana, compendiado en nuestra mente,* obedezca a una necesidad implícita. *¿Cómo negar entonces la existencia de una ley histórica? Y en efecto, un esfuerzo no pequeño se ha empeñado en la búsqueda de esta ley.*[10]

Pero rechacemos la teoría providencialista, la visión mística de un sino fatal, la dialéctica hegeliana, la sistematización de Marx y "el desvarío insano de Spengler".[11]

Korn rehusa hacer filosofía de la historia. No duda de que el proceso histórico se efectúe "sobre un fondo metafísico".[12] Pero la explicación de este fondo metafísico la deja para "los hombres del oficio". Y con cierto desdén agrega: "Allá ellos."[13]

Korn, pues, no tiene una filosofía de la historia o, mejor dicho, se niega a hacerla. ¿Pero es esto cierto?

Aparentemente considera estéril el esfuerzo por desentrañar el

[6] *Ibid.*, p. 338.
[7] *Ibid.*, p. 336.
[8] *Ibid.*, pp. 334-335.
[9] *Ibid.*, p. 334.
[10] *Ibid.*, p. 333.
[11] *Ibid.*
[12] *Ibid.*, p. 334.
[13] *Ibid.*



*fondo metafísico* antes mencionado y se atiene, para la comprensión de la cultura, al estudio de los susodichos instintos y de la aptitud técnica. Porque éstos constituyen *hechos*. Hechos fundamentales.

¿Renuncia el filósofo a la investigación de esa *sombra de un orden superior* por ser ella escurridiza e inasible? ¿Se quedarán los metafísicos con el monopolio exclusivo de la vana especulación de aquel *fondo* aceptado como indudable aunque al parecer desdeñado por él como objeto de estudio? ¿Hay en la historia una finalidad ideal? Esto debemos comprobarlo en Korn.

Para la articulación de los hechos históricos Korn nos ofrece una *clave constante*. Aquí pisamos sobre terreno seguro. Veámoslo: *La oposición o la conjunción del hecho material y del motivo ideal es, sin duda, un dualismo dialéctico que permite coordinar la experiencia histórica,* tras la cual se oculta quizás una posible síntesis. *Por eso todo hecho histórico puede entenderse de dos maneras. La Revolución francesa o nuestra Revolución de Mayo pueden explicarse lo mismo por antecedentes económicos o por razones ideológicas. ¿Cuál de los dos factores ha de prevalecer? Es indiferente: siempre existen ambos. El uno representa los hechos objetivos, el otro la reacción subjetiva. La relación mutua no es mecánica. Los hechos análogos —porque idénticos no existen— no dan lugar a una misma reacción histórica.* La clave común y constante sería el concepto de la liberación física y espiritual bien o mal entendida.[14]

El dualismo dialéctico del hecho material y del motivo ideal se resuelve, como se ve, en una síntesis, clave común y constante para la interpretación del proceso histórico. Todo acontecer histórico se explica así a la luz de un afán de liberación física y espiritual. Korn agrega que esta liberación puede ser bien o mal entendida. Con ello nos pone en guardia a fin de que no nos dejemos desorientar en la interpretación de acontecimientos históricos que, tendientes a lograr una liberación, hayan terminado en algo diverso.

Porque el hombre, sujeto de la historia, es una criatura prometeica, que se rebela contra el destino: *Al principio —dice Korn—, fué la coerción. Reinaban la resignación sumisa, la servidumbre obtusa, cuando más la defensa instintiva de la bestia. El hombre es el animal que se subleva contra el destino. Al proceso histórico lo rige la reac-*

[14] *Ibid.*, p. 335. En su *Historia como historia de la libertad,* Croce dice: "Un Napoleón destruye una libertad meramente nominal y aparente; suprime su apariencia y su nombre, aplasta a los pueblos bajo su poder y deja a esos mismos pueblos con una sed de libertad y una nueva conciencia de lo que realmente era ella, y un ansia de establecer, como lo hicieron poco después en Europa, instituciones de libertad. Aun en los tiempos más oscuros e ignaros, la libertad tiembla en los versos de los poetas y se afirma en las páginas de los pensadores y arde, solitaria y magnífica, en algunos hombres que no pueden ser asimilados al mundo que los rodea, como Vittorio Alfieri lo descubrió en la granducal Siena del siglo XVIII, donde halló un amigo, «el más libre de los espíritus», nacido en «dura prisión», y viviendo allí como un «león durmiente»". Ver: CROCE, BENEDETTO. *History as the story of liberty.* Traducción de Silvia Sprigge. New York, 1941. p. 61.

*ción de la voluntad consciente del hombre en el triple conflicto con la naturaleza, con sus semejantes y consigo mismo, movido por el propósito de realizar una finalidad inmediata o remota. La voluntad aspira a superar el obstáculo que se le opone, a emanciparse de toda limitación, a afirmarse en toda su plenitud. Todavía continuamos la obra que iniciaron nuestros antepasados. Todavía tenemos ocasión de sublevarnos cuando nos abruma la conciencia de nuestra servidumbre, nos hiere una injusticia o la evidencia de nuestra flaqueza. El mito personifica esa voluntad en los grandes rebeldes que, como Prometeo o Fausto, desafían hasta el poder supremo.*[15]

La lectura de este pasaje y la del anteriormente transcripto nos revelan que Korn estaba seguro de poseer una clave, universalmente válida, para comprender el sentido último de la historia. Todo en ella ha de explicarse a la postre en términos de una lucha, o, para usar sus propias palabras, de "una gesta heroica que nosotros, los vivientes, estamos llamados a continuar".[16] Resulta así que la necesidad implícita de la historia sería la libertad. Esto es, la emancipación de la inaceptable coerción.[17]

Mas debemos preguntarnos ahora de dónde ha deducido Korn esta conclusión de carácter fundamental. ¿Del análisis de su propia conciencia? No, porque ella no podría ofrecerle una certidumbre de tal índole. ¿De la historia? Aparentemente no, porque el saber que nos brinda la historia es siempre relativo, y esta clave de interpretación constituye una verdad absoluta. Esta verdad es válida tanto para el pasado como para el presente y el futuro. Y bien claro nos dice Korn que la historia no nos enseña nada, aparte del hecho de que la personalidad humana no es un valor despreciable; que aquélla sí nos ayuda sólo a comprender nuestros problemas *actuales*, ya que, "quien desconoce sus antecedentes, se desconoce a sí mismo".[18]

Resulta claro, sin embargo, que el conocimiento este que nos ofrece la historia trasciende de la *actualidad* de nuestros problemas. Y esto se debe a que el sujeto de la historia exhibe una naturaleza *constante*. Y porque es así, tiene el hombre un problema, que es *su* problema supremo: la dignificación de su personalidad. La historia,

[15] KORN, *op. cit.*, p. 335.
[16] *Ibid.*, p. 333.
[17] Kant en su *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, obra escrita como reacción ante las *Ideen* de Herder, indicó el sentido ético de la historia como un progreso hacia la racionalidad que permitía al hombre crear leyes y someterse a ellas. Influído por la concepción peyorativa del pasado reinante en su época, afirmó que ese progreso se producía en virtud de un desasosiego debido no a virtudes, sino a vicios humanos. Korn no alude como Kant a un progreso, ni a un *plan de la naturaleza*, ni a una final edad feliz, especie de milenario utópico. Korn se limita a señalar que la fuerza histórica fundamental es la voluntad de liberación. La idea de libertad es el fulcro de su concepción de la cultura. La libertad aparece así como único motor y aspiración. Y es que la libertad en Korn no es sólo motor, sino qué *creación*.
[18] KORN, *op. cit.*, p. 333.



pues, al enseñarnos que la personalidad humana de ayer y de hoy no es un valor despreciable, nos ofrece una enseñanza válida también para mañana, a menos que la naturaleza del sujeto de la historia se altere en tal forma que pierda su carácter esencial. Mañana, pues, como ayer y como hoy, luchará el hombre por su libertad. He aquí, por tanto, una brecha abierta en la relatividad del conocimiento aportado por la historia. Una brecha que nos lleva camino de lo Absoluto.

La finalidad de la historia *sería* entonces la conquista de la libertad. Ahora bien: ¿Es la libertad un valor absoluto o relativo? Korn, como bien se sabe no acepta en su axiología valores absolutos.[19] Pero si la libertad lo fuera, las consecuencias que sacaríamos serían las siguientes: 1) La historia —lo repetimos— nos ofrecería una verdad definitiva; 2) Hallaríamos en Korn la base de una filosofía de la historia, esto es, la clave de ese fondo metafísico cuyo sentido el filósofo rehusa desentrañar. Es más: estaríamos en el umbral de la metafísica de Korn, metafísica que él no quiso formular.

Ya Angel Vassallo, sagazmente, en páginas concisas y lúcidas, ha afirmado que la *libertad creadora* de Korn es *el valor absoluto*, y "quizás —agrega— ni siquiera valor, sino desnudo *absoluto*",[19] Y en prueba de su aserto, luego de formular argumentos convincentes, Vassallo cita un pasaje de Korn cuyas palabras finales dicen: *La Personalidad es, dentro de lo empírico, un término último. Sus raíces penetran en el fondo metafísico de las cosas, y la realización íntegra de la Libertad nos identificaría con lo Absoluto.*[20]

Pues bien: cuando Korn exclama: "Al principio fué la coerción. Reinaban la resignación sumisa, la servidumbre obtusa, cuando más la defensa instintiva de la bestia...", él no está, como Moisés, escuchando una revelación divina. Él se atiene a la historia; él hace una síntesis filosófica del sentido total del acontecer histórico. El hombre, según estas solemnes palabras, inicia su carrera en el planeta víctima de la servidumbre que le impone la naturaleza; lucha con ella, y el resultado de esta lucha secular es la cultura, creación de su libertad, de su *libertad creadora*.. El hombre así, de bestia primigenia, se va haciendo Persona. La conquista de la libertad es la conquista de la Personalidad, cuyas raíces, —ha dicho Korn—, "penetran en el fondo metafísico de las cosas."

Como se ve, la historia, pese a la insuperable relatividad del saber que ofrece, es la *teoría axiológica* que hace vislumbrar al pensador una verdad definitiva, base de una filosofía de la historia. Esa verdad definitiva que nos conduce hasta el *fondo metafísico* sobre el que fluye el devenir histórico.

HUGO RODRÍGUEZ-ALCALÁ

*The State College of Washington*
*Pullman, Washington, EE. UU. de Norteamérica, agosto de 1954.*

[20] KORN, en su *Axiología*, *op. cit.*, p. 295.
[19] ROMERO, FRANCISCO, VASSALLO, ÁNGEL y AZNAR, LUIS. *Alejandro Korn*. Buenos Aires, 1940. pp. 88-89.

# CATEGORIAS PEDAGOGICAS EN LA COMPRENSION DE LOS HECHOS EDUCATIVOS

CADA sector de la cultura, y entre ellos la educación, constituye un objeto particular de conocimiento que puede ser considerado en forma histórica, sistemática o filosófica. De la comunidad de objeto (el sector de la cultura en cuestión) resulta una conexión estrecha entre las ciencias de la cultura de carácter histórico y las de carácter sistemático. (La historia de la educación y la pedagogía estudian el mismo objeto cultural desde distintos puntos de vista; la física y la historia de la física en cambio tiene objetos del todo diferentes.)

Esta conexión entre el aspecto histórico y el sistemático es más estrecha en cuanto éstos se refieren a cada uno de los sectores de la cultura que en lo referente a la cultura en general. Referido a nuestro tema, la relación entre historia de la educación y pedagogía es más estrecha que la existente entre historia de la cultura y teoría sistemática de la cultura. Lo que motiva esta relación más íntima es probablemente la mayor dosis de "proyección práctica" que entrañan los estudios de sectores particulares de la cultura comparados con el estudio sistemático de la cultura en general. La consideración sistemática de la educación, del derecho, del arte, etc., tienen proyecciones o propensiones prácticas más inmediatas o cercanas que la ciencia de la cultura y la filosofía de la cultura. En las teorías sobre la cultura no están ausentes a veces las aspiraciones de reforma o las críticas a una determinada situación cultural, pero justamente cuando dichas aspiraciones se acentúan y sistematizan, la teoría de la cultura se transforma en una *pedagogía*.

Por todas estas razones las disciplinas que estudian históricamente determinados sectores de la cultura no son meras partes de la historia general de la cultura; siempre persiguen fines propios y presentan una organización particular del material histórico. Si la historia de la educación sólo fuera una parte de la historia de la cultural, todo su contenido sería agotado por esta última. La situación, empero, es diferente; la historia de la educación trasciende lo que sobre hechos educativos y teorías pedagógicas incluye la historia de la cultura. Incluso los mismos hechos que figuran en ambas son estudiados por ella con un sentido diferente; además estudia hechos que no interesan directamente a la historia general y utiliza para la comprensión conceptos derivados de la pedagogía que no funcionan en la comprensión histórica general. Estos caracteres —íntimamente unidos a las proyecciones prácticas señaladas más arriba— hacen comprensible y fundamentan la relativa autonomía de la historia de la educación con respecto a la historia de la cultura. Lo corrobora la inexistencia de grandes tratados de historia de la educación. En esto



influye por una parte la mayor selección de los "hechos históricos" y por otra las propensiones prácticas indicadas: la investigación en este terreno no se realiza tanto por el valor intrínseco de los conocimientos que proporciona como por el fundamento que asegura a la pedagogía y a la práctica de la enseñanza, vale decir, en este último sentido, el valor pedagógico de dichos conocimientos para la formación de educadores. En cuanto se supera el plano elemental de conocimiento en historia de la educación se investiga orientado por dichos fines y se trata de eliminar todo intermediario. Si no existen grandes tratados o colecciones monumentales de historia de la educación es en gran parte porque no son necesarios; no se busca tanto poseer una historia de la educación *exhaustiva* como una historia de la educación *orientadora*. La relativa autonomía de la historia de la educación con respecto a la historia de la cultura no implica que pueda desenvolverse desvinculada de ella. En tales condiciones es un mero relato de *hechos* sin sentido, pues justamente la vinculación de los hechos educativos con la concepción del mundo de cada unidad de cultura donde se dan resueltos los grandes problemas de la educación es lo que permite comprender históricamente los hechos. Pero a la comprensión histórica la historia de la educación debe agregar una comprensión pedagógica.

Entre historia de la educación y pedagogía existe una correlación. Por una parte la pedagogía elaborada sin fundamento histórico ni filosófico, como ciencia natural, resulta hoy inaceptable. Tal pedagogía carecería de raíces y en el fondo implicaría una fundamentación antropológica e histórica: una concepción paralelamente naturalista del hombre y de la cultura. Esto no significa que los problemas de la pedagogía sean problemas históricos, sino que su solución no puede ser totalmente ahistórica. Por otra parte la historia de la educación tampoco puede desenvolverse totalmente desvinculada de la pedagogía y sin su auxilio. En tales condiciones presentaría una serie de hechos comprendidos históricamente pero sin sentido pedagógico; carecería de aliento vivo y de repercusión actual. El error de desvincular ambas disciplinas se comete frecuentemente en los manuales y obras generales sobre historia de la educación y también en la enseñanza de la misma como materia profesional para la formación de educadores. En lo que sigue intento mostrar justamente cómo para la comprensión cabal y fructífera de los hechos particulares en historia de la educación es preciso utilizar ciertos conceptos fundamentales de carácter sistemático determinados en el ámbito de la problemática pedagógica.

*Categorías pedagógicas.* — Puede afirmarse que un hecho o proceso de realidad pasada es determinado como hecho histórico a través de la comprensión. En historia de la educación se busca una doble comprensión: la del hecho histórico en cuanto tal y la del sentido pedagógico del hecho. Esta última se funde o conjuga con el sentido

histórico y permite lograr una comprensión mucho más rica y recién verdaderamente fructífera. La comprensión histórica y la pedagógica son diferentes. La primera se logra (según concepciones ya "clásicas" de la comprensión) por la captación de vivencias espirituales a través de su expresión o por la inclusión del hecho en un todo que lo abarca y le otorga sentido. La segunda se logra por la determinación del hecho como hecho educativo mediante conceptos pedagógicos fundamentales que funcionan como categorías. Dichos conceptos pueden ser determinados tomando en consideración la importancia que se les haya atribuído o el predominio que hayan ejercido en cada tipo histórico de educación o en cada teoría pedagógica los grandes factores que inciden en el proceso educativo y constituyen al mismo tiempo grandes problemas para la pedagogía: sujeto, fin y medios de la educación. Dichos conceptos pueden variar de acuerdo con el estado de la ciencia de la educación, la cual en esta forma, a través de su propia evolución, determina su propio pasado educativo así como de un modo más general cada época determina a través de su concepción del mundo el pasado que considera como suyo. No abordaré este problema evolutivo; intentaré la determinación de algunos de dichos conceptos desde el punto de vista del estado actual de la pedagogía, tomando en cuenta por una parte la oposición sujeto-fin y por otra el problema de los medios.

*El sujeto y el fin.* — Este punto de vista para la determinación de categorías pedagógicas es el más importante. Se refiere a la relación de dos factores indispensables para la existencia de la educación misma. La necesidad del sujeto es obvia. La presencia del fin es constante, sea propuesto conscientemente o sea vivido en el seno mismo de la cultura. La oposición entre el sujeto y el fin puede dar lugar al predominio del fin (formalismo); al predominio del sujeto o equilibrio entre ambos factores (realismo) y a la negación o inmanentización del fin (naturalismo). El *formalismo* consiste pues en el predominio del fin sobre los intereses del sujeto o sobre sus posibilidades como persona actual o posible. El *realismo* consiste en el predominio del sujeto o de sus posibilidades como persona sobre los fines de la educación, o bien en el equilibrio entre ambos factores, que ya implica un respecto de los intereses del sujeto. El *naturalismo* es una exageración del realismo que conduce a un absolutismo del sujeto en desmedro del fin; no puede presentarse nunca como un tipo histórico de educación y sólo integra las posibilidades de solución de los problemas educativos en el plano teórico de la pedagogía. Por ello se diferencia fundamentalmente de las categorías anteriores, ya que sólo puede aplicarse a teorías pedagógicas. El naturalismo identifica el proceso educativo con el desenvolvimiento natural del sujeto y considera que el fin es inmanente a dicho desarrollo, lo cual equivale a negarlo. No puede presentarse como un tipo histórico de educación porque ésta es un proceso cultural que siempre tiene una finalidad



conscientemente perseguida o presente de hecho en el ideal educativo que late en el seno de toda cultura, derivado a su vez de su concepción del hombre. Un ejemplo típico de pedagogía naturalista es la de Rousseau, en quien se advierte con claridad lo que hay de exageración de la actitud realista propia de la pedagogía moderna. Pero justamente lo que hay en Rousseau de posición teórica naturalista (contradicha por la misma educación concreta que propone) es lo más endeble de su pedagogía.

Además de estas tres categorías fundamentales, se presenta desde este punto de vista una amplia diversificación de tipos educativos según (a) el grado de predominio del sujeto o del fin, (b) la forma de someterse el sujeto al fin y (c) la naturaleza del fin. Hay mayor grado de imposición del fin en la educación espartana clásica que en la arcaica, hay formas diferentes de conformarse al fin en la educación china, hindú, espartana, etc., y la naturaleza del ideal educativo puede variar en cuanto a su amplitud, presentándose tipos limitados de ideal educativo en las educaciones de tipo nacional o nacionalista, tipos amplios en las educaciones de carácter supranacional, los cuales al exagerarse pueden convertirse en una mera forma. No existe una relación constante entre limitación del ideal educativo y formalismo por una parte y entre amplitud del ideal y realismo por otra. No siempre un ideal educativo limitado se impone al sujeto, como lo muestran las educaciones de tipo *heroico*, ya que la heroicidad no puede ser una forma impuesta desde fuera. Tampoco la amplitud del ideal educativo significa siempre el predominio del sujeto, pues al exagerarse la amplitud y despojarse al ideal educativo de contenido histórico puede éste transformarse en una mera forma impuesta desde fuera. [1]

*Los medios.* — Este punto de vista para la determinación de categorías pedagógicas no es tan decisivo como el anterior pero se refiere también a otro factor constitutivo de toda educación, ya que por *medios* se entiende en sentido amplio toda influencia del ambiente sobre el proceso educativo, sea sistemática, difusa, consciente, espontánea, escolar o extraescolar. En los medios puede predominar el aprendizaje, el ejercicio de la memoria, la imposición desde fuera de determinados contenidos o formas (de conducta, de conocimiento, etc.), o bien el hacer, la actividad, el ejercicio de los sentidos, el ejercicio de la capacidad de juzgar, los procesos íntimos y personales de desenvolvimiento del sujeto, el *vivir mismo*. Estas posibilidades de variación de los medios determinan dos nuevas categorías a la que corresponde denominar igualmente *formalismo* y *realismo*, no sólo por

[1] El punto de vista de la oposición sujeto-fin es decisivo y determina en gran parte el carácter general de la educación; por ello en lo que sigue, cuando falte una indicación particular, las denominaciones "educación formal" y "educación real" encierran siempre una referencia a dicha oposición.

la falta de términos más adecuados, sino también por las relaciones que guardan con las determinadas desde el primer punto de vista.

El absolutismo de los medios produce en el plano teórico el intento de reducir la pedagogía a una metodología, de lo cual deriva otra categoría, lo que suele denominarse *metodismo* pedagógico. En el plano históricocultural no se encuentra ninguna realización de esta categoría. Cuando los medios se transforman en fines *en sí* (el saber por el saber, el endurecimiento por el endurecimiento) [2] no por ello desaparece el fin, como tiende a olvidarse el problema correspondiente en el metodismo pedagógico (o negarse el problema cuando el metodismo está unido a una pedagogía naturalista); los medios se identifican con los fines, *son* el fin y de este absolutismo de los medios-fines resulta una educación formal.

El punto de vista de los medios, aunque menos decisivo que el anterior, no debe ser descuidado en la comprensión pedagógica de los hechos educativos, porque toda educación histórica es una unidad y porque fines y medios no son del todo independientes, tal como lo mostrará el examen de las conexiones internas entre las categorías propuestas.

*Conexiones internas.* — El fin y los medios no son totalmente independientes. La dependencia que existe entre sujeto y fin por una parte y los medios por otra es mayor en los tipos de educación real que en los tipos de educación formal.

a) En efecto, toda educación real tiende a conseguirse por medios reales o por un equilibrio entre medios formales y reales. La situación-límite correspondiente es ésta: una formación humana plena no puede conseguirse nunca por medios puramente formales, vale decir por un mero aprender o por la imposición de formas desde fuera.

b) La utilización predominante de medios formales determina el carácter formal de la educación o tiende a producir una educación formal. En cambio la utilización de medios reales no produce por sí una educación real. Los medios formales de la educación china contribuyen a determinar una educación formal; pero los medios reales en la educación espartana clásica no determinan una educación real. Esta observación, que muestra el carácter decisivo del fin y su relativa independencia con respecto a los medios permite comprender el error de las direcciones en las cuales se intenta reducir la pedagogía a una metodología y se considera que resuelto el problema del método quedan resueltos todos los problemas de la educación como así también toda sobrevaloración de los métodos en general, tan común en el normalismo.

c) En los tipos de educación formal la naturaleza de los medios es en gran medida *indiferente;* casi podrá afirmarse que en ellas "el fin justifica los medios". Los medios reales que en ellas se introducen

[2] Véase en la nota siguiente un ejemplo de elevación de los medios a la categoría de fines.



son o bien producto de una situación de hecho en la vida de toda cultura (la *vida misma* en el seno de toda cultura educa en forma real) o son algo accesorio que por no guardar una relación esencial con el fin es visto como una necesidad y sería sustituído por otro conjunto de medios más adecuados para lograr el fin si éstos se presentaran. En cambio los tipos de educación real presentan una relación más íntima entre dicho carácter y los medios utilizados, a tal punto que hasta se le prodiga cierto cariño. Piénsese en los medios reales utilizados tanto por la educación ateniense como por la espartana en el siglo V y la diferente apreciación de dichos medios en cada caso: el cariño de los atenienses por la gimnasia y la música, la educación en su totalidad vista como un *privilegio* del hombre libre en Atenas y como una dura *necesidad* en Esparta. [3]

d) Formalismo y realismo no pueden faltar nunca en una educación histórica, porque se refieren a factores constitutivos de la educación misma. En efecto, la historia no presenta tipos *puros* de educación en el sentido de las categorías propuestas.

*Aplicación de las categorías.* — Basta examinar algunos casos concretos para apreciar su valor en la comprensión de los hechos educativos. Un tipo histórico de educación característico por su formalismo es la educación china tradicional. Como el ideal educativo consiste en la conformación plena del sujeto de acuerdo con la tradición, más aún, en su identificación con la tradición y el todo social, el factor fin se impone casi totalmente sobre los intereses del sujeto. No sólo es formal desde este punto de vista, sino también desde el segundo, pues la educación consistía en el aprendizaje lento, memorista y riguroso de la lengua y del contenido de los libros tradicionales. El predominio del aprender sobre el hacer es también casi total, pero naturalmente, la cultura misma, viviente, con sus solicitaciones en el seno de la familia y de la comunidad era un factor real y no formal de educación. Señalemos de paso que un rasgo característico del formalismo de la educación china tradicional en el terreno de los medios es el aprendizaje de la lectura y escritura de los caracteres antes del conocimiento de su significado, rasgo que se presenta también en la educación monástica medieval, en la cual el alumno, según un testimonio, al leer algunas frases en idioma nacional se sorprendía de que pudiera leerse y comprender al mismo tiempo lo leído. [4]

[3] La persistencia de ciertas duras costumbres pedagógicas en Esparta luego de perdida la independencia y cuando dichos medios no respondían a una necesidad real, no es una prueba en contra de lo afirmado. Se lo puede comprender (Conf. MARROU. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité.* Paris, 1948. pp. 53-54) como la fijación de un fenómeno de represión de la vida en el más pleno sentido de la palabra o de resentimiento contra los aspectos más rientes y superiores de la cultura.

[4] Conf. el *Diario* de WALFRIDO STRABO, transcripto por MESSER en su *Historia de la pedagogía.* Barcelona, Labor, 1946. p. 109.

Se advierte también un formalismo acentuado en la educación espartana clásica y en toda educación estatal absorbente, por ejemplo la nacionalsocialista, e incluso en toda educación nacionalista no compensada. Como en tales casos el fin es la formación del guerrero o del ciudadano *para* el Estado, el fin de la educación se impone; domina y somete los intereses del sujeto o sus posibilidades como persona. Nos referimos a la educación espartana del siglo V pues la anterior fué diferente. Ahora bien, esta educación espartana, formal desde el punto de vista fundamental, es predominantemente real desde el punto de vista de los medios, pues consistía sobre todo en determinadas actividades tanto para la formación física como para la formación moral, con escaso contenido intelectual.

En la educación ateniense encontramos un período, la primera mitad del siglo V, que es un magnífico ejemplo de armonía y equilibrio en todo sentido, tanto desde el punto de vista del sujeto como de los medios. El proceso que se extiende desde mediados del siglo V hasta la época helenística puede caracterizarse, desde el punto de vista de los medios, como una progresiva introducción de elementos formales en la educación; desde el punto de vista de los fines la educación se diversifica, pues presenta factores formales (especialización y cultura enciclopédica, cultivo del saber por el saber, etc.), junto a ciertos aspectos reales (el ideal del ciudadano del mundo es en cierto modo una liberación de las finalidades nacionales, estatales o sociales de la educación, pero al exagerarse el carácter universal, simplemente *humano* del ideal educativo se corre el riesgo de transformarlo en algo vacío de contenido histórico, en una mera forma). Dejo de lado el examen de la oposición nacionalismo-humanismo que vemos surgir aquí. Sin embargo considero que puede afirmarse en principio que tanto la formación nacionalista como la humanista pueden llegar a ser tipos formales de educación, la primera, según ya lo vimos, por la negación de las aspiraciones del sujeto en cuanto persona, la segunda por el carácter abstracto que puede asumir el ideal educativo.

Cabría un examen semejante de las teorías pedagógicas. Todos los pedagogos que han reclamado una educación para la vida lo han hecho oponiéndose a los rasgos formales de la educación de su época. La pedagogía y la educación modernas son sumamente ricas y no es posible examinarlas aquí por falta de espacio. Pero es necesario multiplicar los ejemplos particulares. Hacerlo en forma amplia y cronológica equivaldría a escribir una historia de la educación.

Las categorías propuestas tienen un carácter puramente formal. Carecen de contenido ontológico o de correspondencia ontológica en el mundo histórico y se diferencian justamente por estos caracteres de las totalidades concretas en las cuales se presenta la cultura. La comprensión que proporcionan es diferente de la comprensión histórico-cultural. La historia no presenta tipos que correspondan a la realización plena o pura de dichas categorías. Se cometería un error grave si se los considerara como conceptos clasificatorios, pues para aplicar-



los en tal sentido sería preciso someter los hechos históricos a una violenta simplificación. Mediante su aplicación *gnoseológica*, el hecho educativo y la teoría pedagógica, que incluso comprendidos ya en el plano de la historia de la cultura se presentan todavía como hechos "en bruto", reciben una nueva comprensión al situárselos en el seno de una serie de conexiones derivadas de la problemática fundamental de la pedagogía. En estas condiciones el conocimiento histórico del sector educación adquiere una cierta autonomía dentro de la historia de la cultura y se constituye como un dominio propio cargado de sugestiones y consecuencias para la pedagogía. Su empleo en la enseñanza de la historia de la educación como asignatura para la formación de educadores es provechosa en todo sentido. Mantiene al alumnado en permanente tensión (como no se trata de conceptos clasificatorios, es necesario establecer en cada caso el *grado* o *sentido* en que una educación es formal o real, el punto de vista desde el cual se realiza la caracterización, etc.), permite naturalmente establecer relaciones con la pedagogía, y sobre todo hace sentir el *por qué* y el *para qué* de la asignatura, que, como mero relato de hechos desvinculados de la pedagogía, resulta un estudio fastidioso de los *errores* cometidos en el pasado.

La indagación más profunda de estas categorías, su ampliación, el estudio de su diversificación en tipos particulares, de sus conexiones internas y de su relación con el problema de los valores (aspecto excluído en estas consideraciones de carácter formal) debe ser objeto de la pedagogía general.

LUIS E. NOUSSAN LETTRY

*San Juan, R. Argentina, marzo de 1954.*

# TEXTOS Y DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA DE LA CULTURA

## EL RITO DE LA CONSAGRACION DEL REY EN LA ALTA EDAD MEDIA

*El presente texto, cuya versión del latín ofrecemos, ha sido publicado por Carl Erdmann en su libro* Forschungen zur Politischen Ideenwelt des Frühmittelalters *(Berlín, 1951). Si bien figura en un manuscrito del siglo XIII perteneciente a la Biblioteca Real de Bélgica, Erdmann lo considera bastante más antiguo, pues ya aparece integrando los órdenes de coronación de Maguncia y de Lombardía y el* Ordo Romanus, *que se utilizaban desde el siglo X. Algunas de las oraciones de este texto, que Erdmann llama "de las siete fórmulas", se repiten en ceremoniales aragoneses y castellanos.* [1]

*Concluyen en estos textos tradiciones romanas y germánicas* [2] *que vinculan al monarca con la divinidad, a las que se une, en la alta Edad Media, la historia bíblica de Melquisedec, el rey sacerdote de Salem, que tipifica el carácter dual que en algunas épocas tuvo la monarquía hebrea* [3]*. El advenimiento del Cristianismo renueva y fortifica la antigua concepción religiosa del oficio real, por cuanto lo considera (como a toda autoridad) fundada por Dios y ordenada a obligaciones y fines divinos, pero logra suprimir el culto del monarca y toda otra costumbre tendiente a divinizar su persona misma. A la vez, la Iglesia utiliza el rito de la consagración —inspirado en el de la consagración de los obispos, y que se va afirmando entre los siglos VI y VIII como medio de ratificación eclesiástica de la designación del rey— para imponer los requisitos éticos y de idoneidad que debía llenar el monarca cristiano. El ejemplo más notable de esta utilización del rito, en el que se alian el interés ya apuntado de la Iglesia y el del monarca que necesita fortalecer su autoridad, lo ofrece en 751 la deposición formal de la dinastía merovingia por el papa Zacarías, y la posterior unción de Pipino el Breve como rey de los Francos. En éste como en muchos otros casos, la consagración robustece la posición de reyes cuyo derecho al trono es dudoso, y permite a la Iglesia ejercer cierta fiscalización sobre su designación y conducta, pero nunca llega a suplantar los otros principios de legitimación: la elección por el pueblo y la sucesión hereditaria. Es decir que, en una época en que la* potestas *del rey carecía de medios adecuados para afirmarse de un modo efectivo, el rito de la coronación compensaba dicha falta de* potestas *con la* auctoritas *derivada del carácter religioso de esa ceremonia.*

*No es fácil determinar con precisión el significado espiritual que se atribuía a la consagración. Hasta el siglo XII la unción por los obispos, fundada en el precedente bíblico de la unción de David por Samuel, era un sacramento* [4] *que elevaba al rey por encima de los laicos; en algún caso se consideró que lo hacía miembro del clero. Esta idea, sin embargo, fué generalmente combatida por la Iglesia, que prefería considerar que el rey "participaba" del ministerio eclesiástico* [5]*, como cabeza temporal del* corpus Christianum *formado por la comunidad de los fieles. El santo óleo le confería una virtud interior, una gracia invisible, semejante a la que recibe el sacerdote por el sacramento de la ordenación; exteriormente, le hacía inviolable. Al mismo tiempo, su nueva condición de príncipe cristiano le imponía obligaciones bien definidas: defender a la Iglesia, propagar la religión, combatir a los infieles y herejes, gobernar con justicia y moderación, proteger a los pobres, guardar el* status *de cada cual, socorrer a las viudas y huérfanos, etc.*

*Pero esta calidad semi-sacerdotal del rey se hizo incompatible con la clara delimitación entre laico y eclesiástico que establece la Iglesia a partir de Gregorio VII e Inocencio III: no se admiten ya estados intermedios entre el laico y el clerical, y, en consecuencia, se comenzó a rechazar el carácter sacramental de la consagración y la participación del monarca en el gobierno de la Iglesia* [6]*. Este cambio se reflejó en el rito mismo, pues mientras que hasta el siglo XI (como en el texto presente, párrafo 2) el santo óleo se vertía sobre la cabeza del rey, como en la ordenación de los obispos, más tarde se ungían solamente los hombros y el pecho.*

*De esta manera, la consagración perdió importancia desde el punto de vista de la Iglesia, pero los monarcas del absolutismo comprendieron su trascendencia política y se sirvieron de ella para construir la concepción del derecho divino. En Castilla y en otros reinos de España, por el contrario, la unción del monarca dejó de practicarse desde fecha muy temprana, al punto que Sánchez Albornoz considera la de Alfonso XI, a principios del siglo XIV, como excepcional* [7]*. En Francia la última consagración tuvo lugar en el siglo XIX al ascender al trono Carlos X, mientras que en Inglaterra la tradición se ha mantenido hasta nuestros días, como lo demuestra la reciente coronación de Isabel II*

[1] SÁNCHEZ-ALBORNOZ, CLAUDIO. *Un ceremonial inédito de coronación de los reyes de Castilla.* (*Logos*, Buenos Aires, año II, nº III, pp. 93 y ss., 1943). DE BLANCAS, GERÓNIMO. *Coronaciones de los serenissimos reyes de Aragon.* Zaragoza, 1651, pp. 129 y ss.

[2] KERN, FRITZ. *Kinship and law in the Middle Ages.* Oxford, 1939, p. 14.

[3] TELLENBACH, G. *Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest.* Oxford, 1939, p. 35.

[4] KERN, *op. cit.*, p. 36-37. — ALOIS DEMPF. *Sacrum Imperium.* Messina, 1933, p. 80.

[5] MARC BLOCH. *La société féodale. Les classes et le gouvernement des hommes.* Paris, 1949, p. 151.

[6] KERN, *op. cit.*, p. 54.

[7] SÁNCHEZ-ALBORNOZ, rev. cit., p. 85-86.

*en Londres, en la que se pronunciaron algunas de las oraciones contenidas en el orden de las siete fórmulas.*

*Junto con la ceremonia central de la unción del monarca, el rito comprendía otras solemnidades. En el presente texto, después de la invocación inicial y de la unción, los obispos colocan sobre la cabeza del rey la corona, símbolo del honor, de la gloria y del poderío, a la vez que de la autoridad eclesiástica del rey como mediador "entre el clero y el pueblo"; luego le entregan el cetro, símbolo de la disciplina y nueva llave de David; la espada, que confiere la potestad temporal, y el anillo, símbolo del poder hereditario y de fidelidad a la religión. La ceremonia termina con una declaración en la que se fija el* status *real. En algunos casos se entregaban otros símbolos de mando, como el manto y el báculo. Una variante más notable es la que se da en los reinos de España, donde el rey es armado caballero antes de la coronación y unción* [8].

*Los textos de los ritos de coronación son, —juntamente con las fórmulas de los juramentos reales—, una valiosa fuente de conocimiento de la idea de la realeza en la alta Edad Media, acerca de la cual la literatura de la época es singularmente escasa, si se exceptúan los escritos de algunos autores como Hincmar de Reims y Jonás de Orleans, o las actas de algunos concilios.*

*Enrique Vera Villalobos*

[8] GERÓNIMO DE BLANCAS, *op. cit.*



## ORDEN SEGÚN EL CUAL DEBE SER ORDENADO EL REY

Dios eterno y omnipotente, creador de todas las cosas, emperador de los ángeles, rey de reyes y señor de señores, que hiciste a Abraham Tu siervo fiel triunfar sobre sus enemigos, que concediste múltiples victorias a Moisés y Josué al frente de su pueblo, elevaste a David Tu humilde doncel a la dignidad del reino, y enriqueciste a Salomón con el inefable don de la sabiduría y de la paz: atiende (Te rogamos) a las preces de nuestra humildad, y en este *N.* Tu siervo, a quien con suplicante devoción elegimos como rey, multiplica las dádivas de Tus bendiciones, y protégele siempre y en todas partes con el brazo de Tu poder, para que, así como fuiste fortalecido por la fidelidad de Abraham, como confiaste en la mansedumbre de Moisés, como fuiste protegido por la valentía de Josué, exaltado por la lealtad de David, y adornado por la sabiduría de Salomón, recibas de él satisfacción en todas las cosas, y siga él siempre con paso seguro la senda de la justicia; para que en adelante de tal manera sustente y enseñe, defienda y ordene a Tu Iglesia, junto con los fieles a ella unidos, y la gobierne según el régimen de Tu virtud con majestad y poderío, frente a todos sus enemigos visibles e invisibles, y, mediante Tu auxilio, conforme sus espíritus a la concordia de la verdadera fe y de la paz, para que, sostenido por la debida sumisión de estos pueblos, y glorificado por su merecido amor, sea digno de ascender debidamente al trono de Tu misericordia, y también, guarnecido por el casco de Tu protección y protegido por Tu escudo invencible y amparado constantemente por Tus armas celestes, obtenga venturosamente el triunfo de la deseada victoria, infunda a los infieles el terror de su poderío y logre con regocijo la paz para Ti y Tus guerreros; por Nuestro Señor, que en virtud de la cruz destruyó los infiernos y, derrotando el reino del Demonio ascendió victorioso a los cielos; en quien reside toda potestad, y en quien se fundan la victoria de los reyes, que es la gloria de los humildes y la vida y la salva-

## ORDO QUALITER REX ORDINARI DEBET

Omnipotens eterne Deus, creator omnium, imperator angelorum, rex regnantium dominusque dominantium tium, qui Habraham fidelem famulum tuum de hostibus triumphare fecisti, Moysi et Iosue populo prelatis multiplicem victoriam tribuisti humilemque David puerum tuum regni fastigio sublimasti et Salomonem sapientie pacisque ineffabili munere ditasti, respice quesumus ad preces humilitatis nostre et super hunc famulum tuum *N.*, quem supplici devotione in regem eligimus, benedictionum tuarum dona in eo multiplica eumque dextera tue potentie semper et ubique circumda, quatinus predicti Habrahe fidelitate firmatus, Moysi mansuetudine fretus, Iosue fortitudine munitus, David humilitate exaltatus, Salomonis sapientia decoratus, tibi in omnibus placeat et per tramitem iustitie inoffenso gressu semper incedat ecclesiamque tuam deinceps cum plebibus sibi annexis ita enutriat ac doceat, muniat et instruat, contraque omnes visibiles et invisibiles hostes eidem potenter regaliterque tue virtutis regimen administret et ad vere fidei pacisque concordiam eorum animos te opitulante reformet, ut horum populorum debita subiectione fultus, condigno amore glorificatus, ad paternum decenter solium tua miseratione conscendere mereatur, tue quoque protectionis galea munitus et scuto insuperabili iugiter protectus armisque celestibus circumdatus, optabilis victorie triumphum feliciter capiat terroremque sue potentie infidelibus inferat et pacem tibi militantibus letanter reportet, per dominum nostrum, qui virtute crucis tartara destruxit regnoque diaboli superato ad celos victor ascendit; in quo potestas omnis regumque consistit victoria, qui est

ción de los pueblos. Tú, con quien vive y reina Dios en la unidad del Espíritu Santo.

*Unción por los Santos Óleos.* — Dios, Hijo de Dios, Jesucristo Nuestro Señor, ungido por el Padre con el óleo de la exultación antes que los que de Él participan; que Él mismo, por la presente infusión de este sacro ungüento, vierta sobre tu cabeza la bendición del Espíritu Paráclito y la haga penetrar hasta el interior de tu corazón, para que, mediante este don visible y palpable percibas lo invisible y, una vez ejecutado tu reino temporal con justo gobierno, merezcas reinar eternamente con Él, el único rey de reyes, que vive sin pecados y es glorificado con Dios Padre en la unidad del Espíritu Santo por todos los siglos. Amén.

*Imposición de la corona real.* — Recibe la corona del reino que, aunque por manos indignas, si bien de obispos, te es colocada sobre la cabeza, y a la que debes considerar como claro signo de la gloria, de la santidad, y del honor y necesidad de la fortaleza, y por la cual no desconocerás tu condición de partícipe de nuestro ministerio, de modo que, así como nosotros somos considerados pastores en los asuntos interiores y rectores de las almas, también tú aparezcas como verdadero devoto de Dios en las cosas exteriores, como esforzado defensor contra todas las adversidades de la Iglesia de Cristo y del reino a ti dado por Dios, y confiado a tu gobierno por oficio de nuestra bendición, en nombre de los apóstoles y de todos los santos, y como útil ejecutor y rey provechoso, para que, adornado por las alhajas de las virtudes y coronado eternamente por el premio de la felicidad, seas glorificado sin fin entre los héroes gloriosos, con el Salvador y Redentor Jesucristo, de cuyo nombre serás considerado portador. Él, que vive y gobierna como Dios, con Dios, Padre en la unidad del Espíritu Santo y por todos los siglos de siglos.

*Tradición del Cetro.* — Recibe la vara de la virtud y de la equidad con la que acariciarás a los buenos y amedrentarás a los malvados, señalarás el camino a los extraviados, extenderás la mano a los caídos, oprimirás a los soberbios y aliviarás a los humildes, y te abrirá la puerta Jesucristo Nuestro Señor, quien de sí mismo dijo: Yo soy una puerta, el que por mi entre será salvado, y soy la llave de David y el cetro de la casa de Israel, el que abre y ninguno cierra, el que cierra y ninguno abre. Sea para ti guía el que condujo fuera de la cárcel al prisionero y al (que estaba) sumido en las tinieblas y en la sombra de la muerte; y en todas las cosas seas digno de seguir a Aquél de quien cantó el profeta David: Dios (será) por los siglos Tu asiento, y la vara de la equidad (será) la vara de Tu reino. E imitándole deberás amar la justicia y odiar la injusticia, pues para ello te ungió Dios tu Dios, según el ejemplo de Aquel, a quien siglos antes ungiera con el óleo de la exultación antes que a los que de Él participan, Jesucristo Nuestro Señor que vive y reina.

*Tradición del Anillo.* — Recibe el anillo de la dignidad real, y por él reconócete como símbolo de la fe católica, pues así como hoy eres ordenado cabeza y príncipe del reino y del pueblo, así perseverarás como acrecentador y confirmador de la Cristiandad y de la cristiana fe, para que, feliz en tus trabajos, rico en la fe, seas glorificado para siempre con el Rey de los Reyes, para quien son honor y gloria por infinitos siglos de siglos. Amén.

*Tradición de la Espada.* — Recibe la espada, aunque de manos indignas de los obispos, si bien consagradas por la autoridad de los santos apóstoles y en nombre de ellos, que te es encomendada en calidad real, y por oficio de nuestra bendición, ordenada a la defensa de la Santa Iglesia de Dios, en calidad divina; y ten memoria de aquello que profetizó el salmista diciendo: Ciñe la espada a tu muslo, Oh poderosísimo; para que por ella ejerzas la fuerza de la justicia, destruyas con energía el cuerpo de la injusticia y protejas y defiendas la Santa Iglesia de Dios y a sus fieles; y en no menor grado para que desgloria humilium et vita salusque populorum. Qui tecum vivit et regnat Deus in unitate spiritus sancti.

*Sacri unctio olei.* — Deus Dei filius Iesus Christus dominus noster, qui a patre oleo exultationis unctus est pre participibus suis, ipse per presentem sacri unguinis infusionem spiritus paracliti super caput tuum infundat benedictionem eandemque usque ad interiora cordis tui penetrare faciat, quatinus hoc visibili et tractabili dono invisibilia percipere et temporali regno iustis moderaminibus executo eternaliter cum eo regnare merearis, qui solus sine peccato rex regum vivit et gloriatur cum Deo patre in unitate spiritus sancti Deus per omnia secula. Amen.

*Corone regalis impositio.* — Accipe coronam regni, que licet ab indignis, episcoporum tamen manibus, capiti tuo imponitur, quamque sanctitatis gloriam et honorem et opus fortitudinis expresse signare intelligas, et per hanc te participem ministerii nostri non ignores, ita ut, sicut nos in interioribus pastores rectoresque animarum intelligimur, tu quoque in exterioribus verus Dei cultor strenuusque contra omnes adversitates ecclesie Christi defensor regnique tibi a Deo dati et per officium nostre benedictionis in vice apostolorum omniumque sanctorum tuo regimini commissi utilis executor regnatorque proficuus semper appareas, ut inter gloriosos athletas virtutum gemmis ornatus et premio sempiterne felicitatis coronatus cum redemptore ac salvatore Iesu Christo, cuius nomen vicemque gestare crederis, sine fine glorieris. Qui vivit et imperat Deus cum Deo patre in unitate spiritus sancti per omnia secula seculorum.

*Sceptri traditio.* — Accipe virgam virtutis atque equitatis, qua intelligas mulcere pios et terrere reprobos, errantibus viam pandere, lapsis manum porrigere, disperdasque superbos et releves humiles, et aperiat tibi hostium Iesus Christus dominus noster, qui de se ipso ait: Ego sum hostium, per me si quis introierit, salvabitur, et ipse, qui est clavis David et sceptrum domus Israel, qui aperit et nemo claudit, claudit et nemo aperit. Sitque tibi auctor, qui educit vinctum de domo carceris sedentemque in tenebris et umbra mortis; et in omnibus sequi merearis eum, de quo David propheta cecinit: Sedes tua Deus in seculum seculi, virga equitatis virga regni tui. Et imitando ipsum diligas iustitiam et odio habeas iniquitatem, quia propterea unxit te Deus, Deus tuus, ad exemplum illius, quem ante secula unxerat oleo exultationis pre participibus suis, Iesum Christum dominum nostrum, qui vivit et regnat.

*Anuli traditio.* — Accipe regie dignitatis anulum, et per hunc in te catholice fidei cognosce signaculum, quia ut hodie ordinaris caput et princeps regni ac populi, ita perseverabis auctor ac stabilitor christianitatis et christiane fidei, ut felix in opere, locuplex in fide cum rege regum glorieris per evum. Cui est honor et gloria per infinita secula seculorum. Amen.

*Gladii traditio.* — Accipe gladium per manus episcoporum licet indignas, vice tamen et auctoritate sanctorum apostolorum consecratas tibi regaliter impositum nostreque benedictionis officio in defensionem sancte Dei ecclesie divinitus ordinatum, et esto memor, de quo psalmista prophetavit dicens: Accingere gladio tuo super femur tuum, potentissime; ut in hoc per eundem vim equitatis exerceas, molem iniquitatis potenter destruas et sanctam Dei ecclesiam eiusque fideles propugnes ac protegas, nec minus

truyas y derribes a los enemigos del nombre cristiano, infieles para la fe, defiendas y auxilies con clemencia a viudas y huérfanos, restaures las cosas destruídas, preserves las restauradas, vengues las injustas, y confirmes las bien ordenadas, de manera que, realizando estas obras, glorificado por el triunfo de las virtudes, cultor egregio de la justicia, seas digno de reinar sin fin con el Salvador del mundo, cuyo signo llevas en Su nombre, quien vive y reina con el Padre y con el Espíritu Santo.

*Determinación del Status Real.* — Levántate y conserva desde ahora el lugar que hasta hoy tuviste por sucesión paterna, a ti delegado por derecho hereditario, por autoridad de Dios omnipotente y por la tradición que te hacemos todos los obispos y los demás siervos de Dios; y cuanto más cerca de los altares veas al clero, tanto mejor honor recordarás rendirles en lugares apropiados; de manera que el mediador entre Dios y los hombres te confirme en este trono del reino como mediador entre el clero y el pueblo, y te llame a reinar a Su lado en el reino eterno, Jesucristo Nuestro Señor, Rey de Reyes y Señor de Señores, que con Dios Padre y con el Espíritu Santo vive y reina por los siglos de los siglos. Amén.

sub fide falsos quam christiani nominis hostes execres ac destruas, viduas et pupillos clementer adiuves ac defendas, desolata restaures, restaurata conserves, ulciscaris iniusta, confirmes bene disposita, quatinus hec in agendo virtutum triumpho gloriosus iustitieque cultor egregius cum mundi salvatore, cuius typum geris in nomine, sine fine merearis regnare. Qui cum patre et spiritu sancto vivit et regnat.

*Regii status designatio.* — Sta et retine amodo locum, quem hucusque paterna successione tenuisti, hereditario iure tibi delegatum, per auctoritatem Dei omnipotentis et presentem traditionem nostram, omnium scilicet episcoporum ceterorumque Dei servorum; et quanto clerum sacris altaribus propinquiorem perspicis, tanto ei potiorem in locis congruis honorem impendere memineris; quatinus mediator Dei et hominum te mediatorem cleri et plebis in hoc regni solio confirmet et in regnum eternum secum regnare faciat, Iesus Christus dominus noster, rex regum et dominus dominantium, qui cum Deo patre et spiritu sancto vivit et regnat in secula seculorum. Amen.



# CRONICA

## EL INSTITUTO DE HISTORIA UNIVERSAL Y DE CULTURA EN LA UNIVERSIDAD DE LEIPZIG

El historiador alemán Carlos Lamprecht, muerto en 1915, había fundado en los últimos años de su vida un Instituto de Historia Universal y de la Cultura, destinado a promover los trabajos previos para una investigación de la historia mundial a la luz de la etnología y la psicología de los pueblos. Pero la primera guerra mundial y el subsiguiente quebranto financiero aniquilaron los fondos reunidos con este fin, de suerte que, al hacerme cargo del Instituto en otoño de 1915, encontré que no podía llevarlo adelante sino sobre bases sumamente precarias.

La realización del pensamiento de Lamprecht constituía una necesidad, si se pretendía crear una historia universal con nuevos moldes, pues se requerían amplios trabajos previos para arribar a la unidad espiritual en la historia del género humano, incluyendo a la vez la prehistoria en su totalidad. El material para esta prehistoria (desde aproximadamente 500.000 hasta 4.000 a. C.), acumulado con el trabajo de casi una centuria, aunque rico en extremo, no estaba investigado ni ordenado, y se imponía la tarea de incorporar ese período orgánicamente en la historia de la humanidad.

Como punto de partida para la realización de su cometido, Lamprecht suponía en la humanidad un desarrollo espiritual escalonado cuya investigación se había de completar con una etnología comparada, particularmente en el campo de la prehistoria. Estaba claro que semejante tarea excedía las fuerzas de un solo investigador, debiéndose lograr su cumplimiento mediante el trabajo en equipo de numerosos historiadores de idéntica orientación, ya que el supuesto de una ley evolutiva como principio de toda cultura humana postulaba la demostración de la homogeneidad de todo desarrollo cultural por medio de la investigación comparada. Con el paralelismo de la historia comparada, la etnología y psicología de los pueblos se llegaría (así lo creía Lamprecht) a dar cima a la obra total de una historia científica de la humanidad.

Primero la guerra y, luego, la muerte de Lamprecht acontecida el 5 de mayo de 1915 en medio de sus vastos planes, demoraron la realización de los mismos, dejando el Instituto como interrogante sin respuesta. Al sucederle el autor de estas líneas, creía que, mientras durase la guerra y en vista del estado fragmentario de los proyectos de Lamprecht, debía ser otro el sistema que por entonces había de aplicarse. Y así incorporó al Instituto a seis jóvenes investigadores en calidad de becados por el término de dos años, durante los cuales cada uno debía

trabajar en un tema de historia universal, sin perjuicio de su ulterior formación científica. El deseo de una mejor formación científica de las nuevas generaciones para nuestras universidades existía indudablemente. Por medio de conferencias, discusiones en equipo y excursiones trató el Instituto de Investigaciones de satisfacer estos anhelos. No dudo que las cuatro generaciones de becados que abarcaron los años de 1916 hasta 1922 (descontando los últimos dos años de la guerra que despoblaron el Instituto), conservarán una perenne gratitud por los años de formación, libres de preocupaciones y plenos de múltiples sugerencias. Muchos de ellos ocupan hoy cátedras académicas, y tal vez servirían de ejemplo para la necesidad de semejante institución.

Pero una cosa no se consiguió con todo esto: resultados importantes en la investigación. Sólo trabajos de menor aliento llegaron a terminarse, y frecuentemente con atraso. El resultado científico general era pobre.

Cuando, pasados los apremios traídos por la inflación se volvió paulatinamente a disponer de fondos estatales para el Instituto de Investigaciones, no daban éstos abasto para el sistema de becados. Además se impuso la exigencia de resultados científicos que diesen pruebas más palpables y concretas de la utilidad del dinero invertido. Con todo, no pareció práctico volver ahora a las ideas de Lamprecht y promover una investigación comparada de la historia universal. Por objetivamente acertado que pudiese parecer semejante cometido, eran tantos los requisitos que aún faltaban, que en todas partes nos hubiéramos visto constreñidos a trabajos previos, limitados al ámbito nacional. Además se levantó en la ciencia historiográfica alemana una oposición tan pronunciada en contra del sistema comparativo de Lamprecht y sus escalones espirituales de la historia universal, que no parecía aconsejable atarse por entonces a un sistema de trabajo historiográfico-universal tal vez demasiado exclusivo.

Así nació la idea de acometer determinadas secciones de la evolución espiritual histórico-universal en forma de cortes longitudinales limitados a ciertas esferas culturales y aun a ciertas naciones. Así se iniciaron, de acuerdo también con los fondos disponibles, varias tareas. La primera fué el estudio de la evolución del retrato humano en el transcurso de la historia. Siguiendo el perfeccionamiento secular del retrato humano en las diversas naciones, había que demostrar cómo una representación primitiva del cuerpo humano se había transformado en la personalidad de determinado estado social o profesión, designada por medio de características externas; cómo, luego, se empezó a infundir el alma a las imágenes respectivas, y cómo, finalmente, se llegó a obtener la caracterización más sutil en la representación realista de cuerpo y alma. Con esto se arribaría a la exposición de una de las grandes líneas evolutivas del espíritu humano en el transcurso de la historia; se habrían fijado una parte de la relaciones del hombre consigo mismo, lo que habría de completarse con investigaciones semejantes de las relaciones humanas con la vida social, la religión, el arte, la ciencia, etc., donde se dejaría



constancia de las semejanzas, lo mismo que de las diferencias. Otros rasgos espirituales podrían obtenerse luego, respecto de la evolución del hombre.

Se publicaron: el retrato imperial y real alemán de la Edad Media; el retrato episcopal alemán de la Edad Media; el retrato del escritor y la imagen dedicatoria alemanes, ilustrándose el texto con volúmenes de láminas. Se alentaba el propósito (en parte ya en vías de realización), de tratar sobre el retrato egipcio, indio, japonés, etrusco, griego y bizantino; sólo una vez cumplido esto se podría enunciar, mediante el estudio comparado, datos más exactos sobre la evolución del retrato humano y la evolución del espíritu humano.

Otra tarea la constituía la investigación de los fundamentos de la vida moderna desde el fin de la Edad Media. Se comenzó con la edición de escritos inéditos o deficientemente publicados de humanistas italianos del siglo quince y sus precursores, agregando comentarios prolijos. Se retrocedió hasta el siglo trece, hasta los escritos del abad Joaquín de Fiore. Los primeros trabajos sobre el siglo quince estuvieron dedicados al humanista Leonardo Bruni Aretino.

Todos estos planes se vieron paralizados al conducir la evolución política y espiritual de Alemania a una nueva catástrofe. La segunda guerra mundial arrebató muchos talentos capacitados para dar cima a tales trabajos.

Bajo el dominio actual del bolchevismo en Alemania Oriental, subsiste el Instituto para la Historia Universal y de la Cultura tan sólo en calidad de un seminario historiográfico común para la formación de los estudiantes, habiendo, por lo tanto, perdido completamente su finalidad original como centro de investigaciones de historia universal. Nadie puede predecir en la actual situación de Alemania si será posible algún día retornar a los planes primitivos, pero el estudio profundo de la historia universal, orientado en esta dirección, subsiste como un deber, mientras se quiera investigar las profundidades de la evolución del género humano.

*Walter Goetz*

*Munich, agosto de 1954.*

## EL DESTINO DE EUROPA COMO PROBLEMA

En el número de enero de este año de la revista *Preuves*, Denis de Rougemont informa acerca de *La mesa redonda de Europa*, iniciativa de la delegación británica en el Comité de los Expertos Culturales del Consejo de Europa, la cual, presentada en 1952, se formalizó con una reunión en Roma, del 13 al 16 de octubre del año pasado. El tema a considerar quedó concretado en este enunciado: "el problema espiritual y cultural de Europa considerada en su unidad histórica y los medios de expresar esta unidad en términos contemporáneos". Seis personalidades distinguidas fueron invitadas a participar en las discusio-

nes: de Gásperi, ex-presidente del consejo italiano; van Kleffens, ex-ministro de Asuntos Extranjeros de los Países Bajos y ex-embajador en Washington, actualmente ministro en Lisboa; el profesor Kogon, director de las *Frankfurter Hefte* y presidente de Europa-Union; el profesor Löfstedt, rector de la Universidad de Lund; Robert Schuman, ex-ministro de Asuntos Extranjeros de Francia; Arnold Toynbee, director de Estudios del Instituto Real de Asuntos Internacionales y profesor de Historia Internacional en la Universidad de Londres. Asimismo participaron en la reunión un grupo de publicistas destacados y observadores de distintas organizaciones internacionales. Actuó como director de debates Denis de Rougemont quien, con mucha graficidad, sitúa el punto de partida para el examen del problema en estas palabras del Primer Presidente de la Asamblea de Estrasburgo, Paul H. Spaak: "Nosotros los europeos vivimos desde la última guerra en el temor de los rusos y de la caridad de los americanos", sentencia que de Rougemont traduce en término demográficos: "Al oeste de la cortina de hierro, 325 millones de hombres viven en el temor a 190 millones, y de la caridad de 155 millones".

¿Qué le ocurre a los europeos? En terminante respuesta: que siguen viviendo de nacionalismo en un mundo que marcha hacia la unificación. Y como salida, sólo se entrevé una: que Europa adquiera conciencia de sí misma frente a los peligros comunes y ponga en movimiento recursos comunes. Su destino está sellado por la unidad de orígenes y sucumbirá a peligros comunes, si no busca una salvación de conjunto.

Toynbee y Löfstedt mostraron el surgir de Occidente, su expansión y postura dominante en el mundo, hasta que la misma cruje en el siglo XX, momento en que los medios materiales e intelectuales que sostenían su dominio se vuelven contra ella. Como el tóxico con que Europa envenenó al mundo es el nacionalismo, el antídoto eficaz lo constituirá un nuevo tipo de comunidad federal. El estilo del europeísmo que se reclama es definido no como una Federación sobre la base de "la tolerancia indiferente" antes bien como "el sentido de las tensiones fecundas y de la unión en la diversidad". Casi con las mismas palabras y dentro de idéntico espíritu, Ortega y Gasset en su *Prólogo para franceses* y el *Epílogo para ingleses* de la edición argentina de *La rebelión de las masas,* preconizó la idea de Federación como la salvación de Europa anticipando, en páginas admirables, muchas de las ideas que ahora maduran. Por donde cabría preguntar acerca de la razón —injustificada— de su ausencia, en deliberaciones tan ceñidas al meollo de sus tesis sobre el tema.

El universalismo europeo puede recaer en los imperialismos de la peor especie, cuando origina ese espíritu mesiánico que cunde como imposición de modalidades propias a otros pueblos, so pretexto de su valor humano genérico; pero se lo ha de conservar en sus formas positivas —el abrirse de la conciencia y del conocimiento— para un federalismo fundado en la necesidad del diálogo entre iguales, diferentes. He ahí, resumida por de Rougemont, una posición que caracteriza de un modo cumplido los planteos de esta mesa redonda de Europa.

Sus corolarios son los que enunciamos escuetamente: 1º) Abandono de una soberanía ficticia que sólo existe en sentido psicológico y ha sido superada por los hechos; para ello, eliminar el nacionalismo obligatorio por una reforma de la educación y, en especial, de la enseñanza de la historia. Europa no es la adición de veinticuatro historias nacionales, dice con acierto de Rougemont. Hay, pues, que introducir en todos los grados de la enseñanza la historia común de Europa. 2º) Sentir y practicar el federalismo, que se aparta por igual del espíritu de sistema (que engendra el monstruo totalitario, agreguemos) y del racionalismo retórico (que degenera en utopía, agreguemos también), y aceptar a la vez unidad y diversidad, "lo uno y lo otro", o sea, prevenirse contra la asfixiante uniformidad. 3º) Depuración del lenguaje o, mejor dicho, clarificación del mismo al servicio de un mejor entendimiento humano. (Recordemos a ese respecto el cinismo que llama "proteger" al "ocupar" un país; "liberación" a la "regimentación"; "paz", a la "preparación para la guerra"; etc.)

Para de Rougemont, resulta grave confundir sin escrúpulos los términos de individuo, individualidad, personalidad y persona. En ese orden de cuestiones, hay que oponer al individuo, la persona y no la masa; a los desórdenes de la democracia, la democracia sana y no la dictadura; a la anarquía individualista, el sentido comunitario y no el colectivismo. 4º) No cabe otra actitud para arribar a las soluciones propuestas que la de un sacrificio razonable por parte de los Estados europeos.

Si ese es el panorama europeo según los entendidos, y esos los principios de ajuste, ¿qué esperamos los americanos para convencernos de hacer otro tanto en nuestro continente? Cierto, las sagradas diferencias no las vamos a omitir; pero mucho hay que aprender de algunas obvias conclusiones de buen sentido, aun cuando signifique una enorme empresa colectiva ponerse a la altura de las mismas.

*Norberto Rodríguez Bustamante*

## EDICION DE IMPORTANTES ESCRITOS CIENTIFICOS MEDIEVALES

The University of Wisconsin Press, de Madison, ha publicado (1952) una importante colección de ocho escritos medievales, referentes a la mecánica, con el título: *The Medieval Science of Weights (Scientia de Ponderibus). Treatises ascribed to Euclid, Archimedes, Thabit ibn Qurra, Jordanus de Nemore and Blasius of Parma.* En edición bilingüe, con introducción, traducción y notas de Ernest A. Moody y Marshall Clagett, el libro contiene las siguientes obras o fragmentos: I. *De ponderoso et levi* (atribuído a Euclides y traducido del árabe en el s. XII). II. *De insidentibus in humidum* (atribuído a Arquíme-

des). III. *Liber de canonio* (anónimo). IV. *Liber Karastonis* (revisión o elaboración de un tratado más antiguo de Thabit ibn Qurra [s. IX], traducido por Gerardo de Cremona en el s. XII del árabe al latín). V. *Elementa Jordani super demonstrationem ponderis* (probablemente auténtico de Jordanus Nemorarius [s. XIII]). VI. *Liber Ponderum* (atribuído a Jordanus). VII. *De ratione ponderis* (probablemente auténtico de Jordanus). VIII. *Tractatus de ponderibus*, de Biagio Pelacani da Parma (m. 1416).

*J. B.*

## QUINTO CONGRESO INTERNACIONAL DE CRITICOS DE ARTE

La Asociación Internacional de Críticos de Arte, con sede en París y que preside Paul Fierens, acaba de realizar en Estambul su 5º congreso, del 8 al 17 de setiembre. En la sección *Estética* se trató el tema: *Oriente y occidente,* sin duda para aprovechar la circunstancia de realizarse el congreso en Turquía, analizándose las relaciones históricas, primero y las actuales después. Expusieron Otto Benesch, Françoise Henri, Franz Roh, S. Kemal Yetkin, Nouroullah Berk, C. Giedion Welcker, Will Grohman y J. J. Sweeney. Sobre el tema *Crítica de arte y filosofía* expuso como relator Giulio Carlo Argan y presentaron informes L. Venturi, T. Mc. Greey, R. Assunto y J. Leymairie. Nuestro colaborador Jorge Romero Brest era relator del tema *Cualidad y estilo en las artes plásticas,* pero no pudo asistir y envió un apretado informe. También enviaron informes Giulio Carlo Argan, G. Nicco-Fasola, V. Hofmann. Sir Herbert Read, asistido por Will Grohman y Richard Ott se ocupó del tema *Arte y Educación,* en tanto que Pierre Francastel informó sobre el tema *Relaciones de la ciencia con el arte*: *Cubismo y color*. En la sección *Estudios* dos fueron los temas tratados: sobre *Condiciones de las ediciones artísticas* presentaron informes R. Cogniat y J. Lassaigne y sobre *Archivos del arte contemporáneo* Pierre Francastel (cubismo) y Giulio Carlo Argan (futurismo). Aparte de las sesiones de trabajo, que se realizaron en la Academia de Bellas Artes de Estambul, los congresistas realizaron numerosas visitas a museos, iglesias e instituciones, y la mayoría de ellos hizo un viaje por Grecia, cumpliéndose así con una de las finalidades de los congresos de la AICA.

## EL NOMBRE DE ROBERTO F. GIUSTI

Para muchos argentinos, la omisión del nombre de Roberto F. Giusti en la *Literatura hispanoamericana* de Enrique Anderson Imbert, publicada en la Colección de Breviarios del Fondo de Cultura Económica, ha constituído una sorpresa. Sin duda, otros americanos se habrán extrañado también de que no figure entre los nombres que el autor juzga dignos de ser recordados. Y es justo que se señale esa omisión, porque parece evidente que constituye una injusticia.

Roberto F. Giusti fundó, inspiró y dirigió durante varias décadas la revista *Nosotros,* como es notorio, a pesar de que Ricardo Rojas sólo mencione al hablar de ella a su compañero de dirección, Alfredo Bianchi. En ella, y en otras publicaciones, ejerció la crítica con altura y honestidad, respaldando siempre sus juicios con un saber prudentemente disimulado por su sentido del humor y su falta de empaque. Y por el ejercicio de la crítica y por su influencia personal, giraron alrededor de él muchas ideas y movimientos literarios de casi medio siglo de la vida argentina.

Somos muchos los que creemos en la nobleza de su calidad como crítico y en la penetración de su juicio; pero puede admitirse que Anderson Imbert no comparta esta idea, y sin duda su opinión merece respeto. No es nuestro propósito polemizar con él sobre este punto. Pero nadie puede dudar que Roberto F. Giusti tiene conquistado un puesto en la literatura hispanoamericana por su influencia dentro y fuera de los límites de su país, justificada por su perseverante militancia, por su juvenil entusiasmo, comunicativo e inextinguible, y por su autoridad moral. Ese puesto no puede negársele, y es seguro que Anderson Imbert no quiere negárselo. No puede tratarse sino de una omisión que, como la de Ricardo Rojas, será salvada más adelante. De todos modos, alguna vez se hará justicia a Roberto F. Giusti, a quien la cultura argentina debe tanto. Nosotros no podemos dejar de señalar que nos parece una figura representativa y ejemplar, sin cuya mención se desvirtúa el cuadro de nuestra cultura.

*J. L. R.*

# RESEÑAS

FLORINSKY, MICHAEL T. *Russia: a history and an interpretation.* New York, Macmillan, 1953. 2 v.

Pocos estarían mejor pertrechados para escribir la historia de Rusia que el profesor Florinsky, colaborador hacia 1920 de Sir Paul Vinogradoff en publicaciones de la Fundación Carnegie, profesor de la Universidad de Columbia y autor de diversos estudios sobre su especialidad, el primero de los cuales fué *The end of the Russian empire*, aparecido en 1931.

A lo largo de mil quinientas páginas, el profesor Florinsky despliega un panorama que cubre más de diez siglos, desde la constitución del Estado ruso con asiento en Kiev, en el siglo IX, hasta las vísperas de la revolución de octubre de 1917. El material ha sido organizado en períodos que coinciden con las distintas capitales de Rusia; de tal modo, la obra queda dividida en tres partes: 1) de Kiev a Moscú, 2) primer período moscovita (el segundo período moscovita —excluído de la presente historia— es el del actual régimen ruso) y 3) período de San Petersburgo. Las dos primeras partes, empero, sólo cubren las trescientas páginas iniciales, quedando el resto para el minucioso análisis de la historia moderna, desde el advenimiento de Pedro el Grande en adelante. La erudición del profesor Florinsky es vasta pero no obstructiva, de modo que su *Russia*, por el cúmulo de información que reúne y ordena, está destinada a convertirse en valiosísima obra de referencia, pero que ha de ser manejada con cierta cautela. El autor se vió envuelto, al parecer, en un conflicto de procedimientos historiográficos y llegó a sentirse completamente decepcionado por el curso de los acontecimientos que exponía. Aparentemente, al encarar su obra, el profesor Florinsky se encontró ante la disyuntiva de adherir a una de las dos vertientes elementales del enfoque histórico: o bien se atenía a una narración de sucesos o bien desarrollaba una interpretación. Según declara en el prefacio, se ha propuesto lo primero, porque es el único modo en que concibe la historia, que es también el modo —nos recuerda— en que la concibió H. A. L. Fisher al escribir su *Historia de Europa;* para fijar con exactitud su punto de vista, el profesor Florinsky cita un párrafo de este prestigioso historiador inglés: "Otros, más sabios y eruditos, han descubierto en la historia una trama, un ritmo, un molde predeterminado. Para mí, tales armonías han permanecido ocultas; sólo me fué posible ver la crisis sucediendo a la crisis..." En la práctica, empero, como ya induce a suponerlo el subtítulo de *Russia* (una historia y una interpretación), el profesor Florinsky parece haber intentado una fusión de la historia narrativa con la reiteración de un tema —o situación— dominante en el desenvolvimiento de Rusia que, por cierto, se asemeja a una trama o ritmo. Esta constante que destaca el profesor Florinsky y que le produce una honda decepción tal vez debamos considerarla como el "fracaso" de la historia de Rusia. En *Russia* se nos subraya reiteradamente el carácter despótico y sanguinario de los gobernantes que tuvo este país, las aberraciones y errores de su política, los sufrimientos del pueblo tiranizado, y se emprende una despiadada crítica de la Iglesia Ortodoxa. Todo esto podría ser verdad y el sistema totalitario del estado soviético vendría a confirmarlo plenamente; pero, a pesar de ello, Rusia ha subsistido como potencia. La explicación de esta supervivencia, nos deja con la impresión de que es muy difícil afirmar con justicia que la historia de un país es un fracaso. La narración examina con incuestionable autoridad los temas capitales de la historia rusa; pero la interpretación parece incompleta: simplifica excesivamente los hechos.

*Jaime Rest*

*Altägyptische Liebeslieder. Mit Märchen und Liebesgeschichten.* Introducción y versión de Siegfrid Schott. Zurich, Artemis, 1950. 240 p., 24 lám.

Trabajo muy pulcro ha realizado el egiptólogo Siegfried Schott en esta versión al alemán de los "cantos de amor, con cuentos e historias de amor" del antiguo Egipto. Aparentemente, el libro debía ofrecer en forma popular lo que Maspero, Max Müller y Gardiner realizaron en estudios de grande erudición y ciencia. (Véase mi estudio *La poesía amatoria en el antiguo Egipto*, B. Aires, 1945). Pero ese propósito ha sido excedido y en mucho por Schott. Convencido de que "la alegría en la poesía está en el propio descubrir y experimentar lo poético", Schott ha complementado la versión con una serie de "Documentos" en que hablan los egipcios mismos y en cuya atmósfera puede revivir el lector el mundo en que las canciones y las historias de amor fueron creadas y tuvieron vigencia. Con ello ha hecho Schott obra original y de positiva atracción, aun para el especialista. En lo principal, los "documentos" quieren mostrar la compleja variedad de formas de vida en que entra en juego la mujer en el antiguo Egipto. Por eso, las recetas de belleza, los filtros de amor, la clave de los sueños, van juntos con las fórmulas de protección a la madre y el niño, las sentencias sabias sobre el matrimonio y la vida de hogar; las cartas de amor, los himnos a Hathor (la Dorada, Señora Oro, diosa del amor), los cantos en las fiestas y en los convites, con las lamentaciones de Isis y Neftis sobre su esposo Osiris, la apelación a la muerte del desesperado de la vida, el llamado del muerto a su corazón ("corazón mío, corazón de mi madre") para que no testifique en su contra ante el tribunal de dios, los epitafios que ha dictado el amor del esposo, de la madre, del hijo.

Normalmente, el arte de escribir era ocupación de los hombres, pero la mujer no estaba excluída ni del oficio de escriba ni del cultivo de las letras. Junto al dios de la escritura (Thoth) hay una diosa de los anales (Seshat). Schott cree descubrir en la colección de siete cantos de amor del papiro Chester Beatty la inspiración de una mujer, no de la diosa Hathor, como suponía Gardiner. *Gran Gozo* sería el nombre de la autora de los cantos.

Lo indudable es la influencia ejercida por la mujer en la sociedad de aquel tiempo. Los "documentos" señalan su señorío en el mito, en el círculo de los dioses; en la política, en la familia real o entre los nobles; en la

vida práctica, entre la gente del común. El rey pide a su Señora, la doncella Llama de Oro (el fuego del sacrificio), para que le conceda "el amor en el seno de todos los dioses"; Ra ama a la Dorada, el sol levante, y "sale para ver su belleza"; la Diosa del Cielo sale al encuentro del rey, y dice: "Aquí viene el que dí a luz, cuyo cuerno luce..."; el rey canta exaltado a Hathor, diosa del cielo y del amor, y le asegura que será su niño músico que la despertará agitando el sistro todas las mañanas, a la hora que ella quiera. La Pandora egipcia, la mujer de Bata en el cuento de "Los dos hermanos", hace jurar al faraón una y mil veces que hará siempre lo que ella desee y el faraón jura y cumple su promesa, aunque pierde con ello las cosas que más quiere. Junto a las diosas están las reinas. Hatshepsut gobernó con mano firme el Egipto usando el título de "rey", afirmó su linaje divino en inscripciones y lo figuró en relieves. La reina Ty, que no era de familia real, gozó de altísima posición. Su esposo, Amenofis III, la celebró como "la mujer de un rey fuerte", dueño de un vasto imperio. Nefertiti aparece siempre como la igual del rey. Mut-Nefertari, la esposa de Ramsés II, es alabada por su natural señorío: "Todo lo que ella dice, se hace para ella; todo es bello según su deseo".

Entre las gentes del común hay mujeres que son escuchadas por su segura prudencia: "Te había dicho que tenía resuelto despedirte —escribe un patrón a su aparcero— pero mi mujer, la dueña de mi casa, me ha dicho: «No le quites su campo, sino que entrégaselo de nuevo y que lo explote otra vez»".

La aberración de esa influencia se encuentra en las "cartas a los muertos". La mujer, de hada se ha vuelto demonio. El marido enfermo o en desgracia escribe a su mujer muerta para que cese de perseguirlo (con sus celos o maldad). Más impresionante es que Pinozem, gran sacerdote de Amón, obtenga del dios de Tebas un decreto contra su esposa, Nesikhons, para que se abstenga de hacerle daño, a él y a los suyos.

No quiero terminar esta nota sin llamar la atención sobre el extraño curso que tuvieron en el mundo egipcio algunos de los cantos que Schott incluye en su colección. Los cantos que incitan al goce de vivir mientras se vive, al olvido de la muerte —el país sin retorno—, provienen de las tumbas, pero uno de ellos, "el canto que en la casa (tumba) del rey Intef está frente al arpista", ha sido incorporado a los cantos de amor de la colección del papiro Harris. Parece claro que composiciones de esa índole, por lo mismo que el sentimiento de fugacidad de la existencia puede afectar más hondamente a los deseos del amor, cuadran bien con los cantos de amor. Pero la costumbre de revivir al muerto en el goce de vivir como en la vida haciendo figurar en las tumbas fiestas y banquetes con leyendas alusivas sobre "pasar un día hermoso", ha conducido al hecho paradojal de incluir también en las tumbas composiciones que invitan "a seguir el corazón" mientras se vive, porque la muerte es el fin de la existencia ("nadie se lleva las cosas al partir; nadie que se ha ido vuelve"). Al fin, perdieron curso en la vida civil y el compilador del papiro Harris tuvo que surtirse en la tumba del rey Intef para completar su colección.

*A. Rosenvasser*



FOREST, AIMÉ; F. VAN STEENBERGHEN y M. DE GANDILLAC. *Le mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle.* Bloud & Gay, 1951. 480 p.

*Le mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle* es el tomo décimotercero de la *Histoire de l'Eglise* fundada por Augustin Fliche y Víctor Martin y actualmente dirigida por el primero de los nombrados en colaboración con Eugène Jarry. Una vez completada, esta *Histoire* constará de veintiséis volúmenes, de los que ya han aparecido, además del presente, los tomos I (la iglesia primitiva), II (de fines del siglo II a la paz de Constantino), III (hasta la muerte de Teodosio), IV (hasta Gregorio Magno), V (Gregorio Magno, los estados bárbaros y la conquista árabe: 590-757), VI (la época carolingia: 757-888), VII (la Iglesia en poder de los laicos: 888-1057), VIII (reforma gregoriana y reconquista cristiana), la primera parte del IX (que, desarrollado lo que falta, cubrirá desde el primer Concilio de Letrán hasta Inocencio III), X (la Cristiandad romana: 1198-1274), XVII (Concilio de Trento) y XX (crisis revolucionaria: 1789-1846).

Guió a los autores de *Le mouvement doctrinal* la mejor y más difícil humildad, que los ha llevado a buscar una rigurosa objetividad, extraña —y por ende, admirable— en el cúmulo de "interpretaciones", "compromisos" y "tendencias" a que son tan afectos los estudios históricos contemporáneos. Sin proponerse demostraciones planeadas de antemano, la exposición despliega, sobre la base de una amplia documentación, la vida y obra de los pensadores más notables del período, las noticias históricas sobre las corrientes de ideas y, en especial, la visión sucinta y coherente de las doctrinas de repercusión más profunda. Tanto se atiene el cuadro a los hechos y a los textos que, en cierto modo, puede decirse de la presente obra que es una serie de estudios particulares y medulares resúmenes de los argumentos desarrollados por las figuras más destacadas del universalismo medieval, complementados con capítulos sobre el desenvolvimiento general del pensamiento, durante el gran florecimiento de los talentos que contribuyeron a establecer con claridad y orden la sistematización teológica de la Iglesia. Por otra parte, la objetividad ha sido preservada al punto que el conjunto, despojado de las acostumbradas introducciones y conclusiones interpretativas, impresiona —tal como en efecto es— como un fragmento en el multisecular proceso del Cristianismo. Sin embargo, liberado de toda perspectiva insistente o retórica, el fragmento adquiere por sí mismo sentido y autonomía, anotando, con un destacable acierto que nada tiene de imposición arbitraria, la unidad del período y el entrelazamiento de las corrientes teológicas que van desde la primera de las grandes síntesis orgánicas del esplendor medieval propiamente dicho, la de Juan Scoto o Erígena, hasta la crisis y amenazante desintegración que anuncia el siglo de Ockham, Meister Eckhart y sus discípulos y de las nuevas tendencias devocionales, que progresivamente trasladan el acento de la concepción estructural del orden divino a la experiencia y preparación religiosas individuales, orientándose hacia la formación espiritual por medio del ejercicio, el encauzamiento y el consejo, es decir: hacia una actitud didáctica que tenía como finalidad la *imitatio Christi.*

La unidad peculiar del desarrollo especulativo de las doctrinas de la Iglesia durante los siglos IX a XIV —que van del primer Scoto (John) al segundo (el admirable *doctor subtilis*, Duns)— radica, natural y —si se quiere— paradójicamente, en la variedad, esa variedad que una institución auténticamente católica pudo tolerar en su seno, conservando para sí no la imposición de preceptos sino la regulación de doctrinas. Esto era posible porque el hombre medieval no podía concebirse a sí mismo saliendo de la Iglesia o subsistiendo fuera de ella: podía ser herético (lo cual probablemente justificaba en el sentido paulino de ser para algunos sectario, más fiel a Dios y *credens omnibus, quae in Lege, et Prophetis scripta sunt*); pero herético *dentro* de la Iglesia, no heterodoxo *fuera* de ella. De aquí la flexibilidad y el carácter comprensivo de la Iglesia en la Edad Media, y por qué la fragmentación posterior determinó cierta fijación y rigidez doctrinales no sólo en las iglesias reformadas sino también en la que conservó para sí la denominación de católica. (Un caso único —acaso debiera calificarse de "curioso", por su insularidad— es el de la Iglesia Anglicana, que por diversos motivos, particularmente su carácter nacional o "catolicidad inglesa", retuvo cierta variedad de tendencias y la consiguiente flexibilidad de criterio, en razón de comprender diversas corrientes doctrinales, cuyo origen debe remontarse al compromiso que exigió la convivencia del anglicanismo propiamente dicho con el puritanismo.)

*Le mouvement doctrinal* se divide en tres libros, la composición de cada uno de los cuales ha estado a cargo de uno de sus autores. El primero, de Aimé Forest, profesor de la Facultad de Letras de Montpellier, estudia desde Juan Scoto al siglo de las universidades: 1) Juan Scoto; 2) de los orígenes de la dialéctica a San Anselmo; 3) San Anselmo; 4) las doctrinas en las escuelas urbanas: Guillaume de Champeaux, el grupo de Chartres, Gilbert de la Porrée, Juan de Salisbury, Pedro Abelardo y Domingo Gundisalvi; 5) las doctrinas en las escuelas monásticas: el grupo de Saint-Victor, San Bernardo, la tradición de Cluny, Alain de Lille; 6) la teología de las sumas y las sentencias, incluyendo los grandes debates teológicos de la segunda parte del siglo XII. El libro segundo, del profesor F. van Steenberghen de la Universidad de Lovaina, expone el siglo XIII: 1) su orientación; 2) el movimiento doctrinal en París; 3) el movimiento doctrinal en Oxford: Robert Grosseteste; 4) las grandes síntesis doctrinales de los años 1250-77: San Buenaventura, Alberto Magno, Tomás de Aquino y Siger de Brabant; 5) el nacimiento de las escuelas de artes de París y Oxford, los teólogos parisienses y oxonienses: la *Summa Philosophiae* y la obra de Roger Bacon, la condenación en 1277 del peripatetismo de algunas enseñanzas que se impartían en la Facultad de Artes de París y los efectos inmediatos y mediatos de esta resolución. El libro tercero, de M. de Gandillac, de la Sorbona, desarrolla el siglo XIV: 1) Duns Scoto y la *via antiqua;* 2) Eckhart y el misticismo subsiguiente: Tauler, Suso, la *Theologia deutsch* y Ruysbroeck; 3) Petrarca, el humanismo augustino y y el averroísmo cristiano; 4) Ockham y la *via moderna*, hasta llegar a la *devotio moderna*, con la transición del realismo universalista (que culminó con las grandes síntesis) a los procedimientos prácticos y los manuales formativos del ocaso medieval, concluyendo con Gerson y Gerardo Groote).

Hecho el elogio de *Le mouvement doctrinal*, resta destacar sus valiosas bibliografías especiales que se suceden unas a otras al pie de página y la bibliografía general que precede a la obra. Un índice alfabético hubiera sido utilísimo, pero los editores lo han reservado para el último tomo de la *Histoire*, que servirá de índice general, una vez que hayan sido completados todos sus volúmenes.

*Jaime Rest*



NEALE, J. E. *Elizabeth I and her parliaments, 1559-1581.* London, Jonathan Cape, 1953. 434 p.

J. E. Neale es considerado como uno de los más importantes historiadores especializados en el período isabelino; de manera indiscutible, su autoridad fué establecida hace veinte años, al aparecer *Queen Elizabeth*, biografía que no sólo presentaba un retrato admirablemente documentado de la reina sino también del medio en el que su personalidad se desenvolvía. Posteriormente, procedió a estudiar la Cámara de los Comunes isabelina en *The Elizabethan House of Commons*, prometiendo en tal ocasión escribir más adelante la historia parlamentaria del reinado de Isabel I. Cumpliendo tal propósito, el profesor Neale ha llevado a cabo la primera parte de su empresa, publicando *Elizabeth I and her parliaments, 1559-1581*, que completará con un segundo volumen dedicado a los parlamentos reunidos desde 1584 hasta el fin del reinado.

El proyecto del profesor Neale ha sido encarar de tal modo el estudio que sus conclusiones, por una parte, iluminen las relaciones de la Corona y el Parlamento durante la época, y, por otra, tracen el desarrollo constitucional de Inglaterra, estableciendo una continuidad entre el parlamentarismo isabelino y el del período Estuardo que culminó con la instauración del gobierno parlamentario, durante la crisis cuyo desenlace fué la deposición de Carlos I. Utilizando una copiosa y valiosísima información, especialmente documentos inéditos que no fueron empleados anteriormente, tales objetivos han sido cumplidos de manera enteramente satisfactoria. La principal evidencia que aporta el presente trabajo es que, contradiciendo la opinión generalmente sostenida, las Cámaras no se hallaban sometidas a la presión constante del poder ejercido discrecionalmente por parte de la Corona; que la ingerencia de la reina era más bien directriz que arbitraria, y casi siempre orientada con inteligencia; por último, que los Comunes se ajustaban a las inclinaciones monárquicas de la época, pero que sus miembros, en las cuestiones discutidas, a menudo asumían la causa que desagradaba al Consejo y a la reina, constituyendo de tal modo un contrapeso, una especie de oposición que tendía a establecer, rudimentariamente, un equilibrio de poderes.

Los problemas más debatidos en esos tiempos eran los de índole religiosa. La reina trataba de fijar esa peculiar y equilibrada forma devocional que constituye la *via media Anglicana*, equidistante de las prácticas católicas y de las doctrinas protestantes. El principal obstáculo en las relaciones de la Corona y el Parlamento lo constituía el puritanismo de los Comunes, que daba a la Cámara un marcado tinte protestante. Isabel se esforzó por mantener al país en una dirección moderada, y en la medida

de sus posibilidades impidió temporalmente la ejecución de María Estuardo, en franco contraste con la opinión de los Comunes que deseaban una resolución inmediata y capital del asunto. En el tratamiento de cuestiones tan complejas, la reina aparece como una figura de criterio formado y sereno, visión clara y considerable sentido político; en tanto que el Parlamento se destaca como una fuerza creciente que gradualmente va haciéndose una institución más atrevida y consciente de su poder; las limitaciones a que estaba sometido resultan evidentes si se las compara con las modernas libertades parlamentarias (al menos, las que tienen existencia nominal), pero tomando en consideración la época, los indicios de un desarrollo son notables y de extraordinaria importancia. Las tácticas políticas eran cada vez más hábiles; los parlamentarios a través de las sucesivas sesiones buscaban obtener una mayor libertad de palabra que les permitiera discutir las proposiciones de la Corona, argumentar acerca de ellas, y aun introducir otras nuevas. Durante esta primera mitad del parlamentarismo isabelino que trata el profesor Neale en el presente volumen, el acontecimiento más notable en tal sentido fué el discurso de Peter Wentworth, miembro por Tregony, quien se atrevió en 1576 a formular observaciones que provocaron asombro y aun desconcierto. Su declaración se resumía en estas palabras: "todos los asuntos que conciernen al honor de Dios a través de la libertad de palabra deben ser expuestos y propagados aquí, y todos los impedimentos para que así suceda deben ser quitados, desechados y alejados" (Cfr. pág. 319). Las palabras de Wentworth produjeron una impresión profunda, tanto en el Parlamento mismo como en otros círculos, especialmente los diplomáticos. En los Comunes, hubo quienes estuvieron dispuestos a apoyar la moción; otros, incluyendo el *Speaker* y los consejeros privados, se sintieron intranquilos ante manifestaciones que atacaban a la reina y criticaban sus dilaciones en el asunto de María Estuardo. Las autoridades parlamentarias trataron de salvar las responsabilidades del cuerpo, yendo Wentworth a dar con sus huesos en la prisión de la Torre de Londres, pero un mes después la reina dispuso su libertad, porque "estaba absolutamente segura de que su discurso procedía de una excesiva preocupación por ella". Fué un gesto magnánimo, gracioso; políticamente, un giro de suma habilidad y diplomacia. Para ser admitido nuevamente en la Cámara, se dispuso que Wentworth pidiera disculpas ante el *Speaker;* así lo hizo, pero el precedente, notable precedente de la libertad parlamentaria moderna, había sido establecido.

Otro suceso interesante es el episodio de Arthur Hall, miembro por Grantham, contra quien los Comunes promovieron una causa de privilegio, asumiendo el poder de *commitment* (encarcelamiento), que hasta mediados del siglo XVI estuvo reservado exclusivamente para los Lores. De tal manera, los Comunes afirmaron el principio que exige respeto por la dignidad de sus integrantes, resolviendo en 1581 imponer a Arthur Hall diversas penalidades por haberse mostrado "no sólo muy ignominioso para determinados respetables miembros de esta Cámara, sino también calumnioso y difamante de la autoridad, poder y condiciones generales de esta Cámara... acusando a esta Cámara de embriaguez" (Cfr. Kenneth Mackenzie, *The English Parliament*, 1951, pág. 41). El caso Hall tiene dos aspectos importantes; en el procedimiento que acabamos de mencionar aparecen destacados "la autoridad, poder y condiciones generales" de los Comunes; además, la resolución proveía que el cumplimiento de sus disposiciones contra Hall, aprobadas al finalizar la sesión de 1581, debía ser comunicado por un grupo de "miembros cancilleres" designados al efecto "en la próxima reunión del Parlamento". Hasta ese momento, cada sesión parlamentaria había sido un Parlamento distinto y separado; al mencionarse "la próxima reunión" se introducía por vez primera la noción de continuidad y permanencia de la institución parlamentaria.

La lucha por la libertad de expresión, el establecimiento efectivo de privilegios para sus miembros y la concepción del organismo como continuidad que se prolongaba de una sesión a otra bosqueja los principios de una autoridad parlamentaria que comienza a tener clara conciencia de sí misma. Con soberanos menos firmes y hábiles esta tendencia en pleno desarrollo acabará en Guerra Civil. En cambio, en tiempos de Isabel, la sensatez y el criterio de la soberana aseguraban un orden estable que indica su sagacidad y diplomacia. El cuadro que nos ofrece el profesor Neale está trazado con vigor y claridad, destacando esas dos fuerzas isabelinas, la Corona y el incipiente crecimiento de la autoridad parlamentaria. La reina está muy segura de su responsabilidad y asume sus funciones dignamente; el Parlamento fija los precedentes que serán decisivos durante el reinado de los Estuardos, al punto que finalmente llegará a considerarse con derecho para asumir el gobierno del país.

Desde ya, esta obra del profesor Neale es un aporte valiosísimo para el estudio del desarrollo institucional británico. Cabe ahora esperar la aparición de la segunda parte.

*Jaime Rest*



TOYNBEE, ARNOLD J. *Estudio de la historia,* v. III. Buenos Aires, Emecé, 1953.

Las ideas de Toynbee relacionadas con la naturaleza, el sentido, origen, crecimiento y desintegración de las civilizaciones, deben ser consideradas como uno de los esfuerzos más organizados por desentrañar en conjunto esa gran aventura del hombre a través del tiempo que es la historia.

La conciencia histórica, tan viva en el alma occidental, se ha enriquecido en modo considerable con el aporte de las ideas del gran pensador inglés, ideas que han alcanzado en los últimos años una difusión no frecuente en este género de investigaciones. Quizá la explicación de este fenómeno debe buscarse en el hecho, ya apuntado por Alfred Weber, de que toda meditación sobre el sentido de la historia suele coincidir en occidente con las grandes crisis espirituales sufridas por la cultura occidental. Estas morfologías de la historia universal responden, según parece, en cuanto a teorías de las formas de la historia, a la honda crisis de la vida actual.

La obra de Toynbee, meditada desde su primera juventud, recibe luz por uno de sus extremos de los anticipos profundos de Goethe en sus reflexiones sobre la vida y la cultura y por el otro de las resonancias de la filosofía china en la mente occidental, que ha dado tantas y tan bellas sugestiones al pensamiento histórico moderno, permitiéndole, conjunta-

mente con los sistemas religiosos hindúes, columbrar una vasta concepción integral de las culturas, sobre el principio de una aproximación comprensiva entre oriente y occidente, aun con las reservas que podrían formularse a semejante proposición.

Toynbee inicia su faena de mostrar el ciclo evolutivo del proceso histórico de las civilizaciones con el estudio de una parte introductiva de carácter teórico consagrada a explicar lo que entiende por unidad de estudio histórico que él define como unidad inteligible de estudio histórico, prosiguiendo con el análisis sucesivo de las civilizaciones propiamente dichas que se dan en número de veintiuna, comparándose a continuación su naturaleza y estructura, en cuya labor una erudición excepcional y una gran sagacidad y penetración van revelando el pasado histórico y la forma de las sociedades. Acomete luego el complejo problema del surgimiento de las civilizaciones, planteando el interrogante fundamental de cómo el subhombre primitivo se elevó al nivel del hombre, esto es, ¿por qué y cómo se rompió la "corteza del uso primitivo"? Esta apasionante cuestión, que tanto interesa también a Jaspers cuando inquiere acerca de lo que ocurrió en la prehistoria, recibe en Toynbee un interés y una extensión relacionados con la importancia que ambos pensadores le confieren y que en la actualidad se está insinuando como uno de los sucesos auténticamente decisivos en el curso de la historia.

En el presente volumen, dedicado al examen del crecimiento de las civilizaciones, se proyecta la atención del investigador hacia la suerte reservada a las civilizaciones que han transpuesto la delicada etapa de su iniciación. Sucesivamente se estudian las causas determinantes de la detención o estancamiento en el crecimiento, con sus correspondientes ejemplos ilustrativos y la situación que aparece cuando la "civilización", de acuerdo a la nomenclatura toynbeana, transpone el punto crítico de crecimiento y obtiene el estado de "eterealización", definido como una superación de obstáculos materiales que libera las energías de la sociedad como resultado de la exitosa respuesta a distintas incitaciones.

Pero no todas las civilizaciones son susceptibles de crecimiento, de desarrollo; algunas detienen su curso porque la severidad de la incitación supera la capacidad de respuesta y sobreviene una derrota que se manifiesta en el detenimiento de la civilización, con su consecuencia, la declinación o el esfuerzo para conseguir el equilibrio en el estado de detenimiento, esfuerzo que agota las energías que hubieran, en mejor caso, permitido un ulterior crecimiento. Toynbee ilustra estos principios con el ejemplo de las comunidades polinesias, esquimales y nómades. El caso de los osmanlíes y espartanos es aún más impresionante; estas sociedades se detienen en una rigidez fatal, como respuesta a la incitación de gobernar a una comunidad sedentaria más numerosa y culta por parte de los nómades osmanlíes y a la incitación provocada por la superpoblación en el mundo helénico, que debió ser respondida por el espartano aristócrata convirtiéndose por sí mismo en un esclavo del deber de dominar a sus congéneres griegos.

El análisis del crecimiento muestra la formación y el desarrollo autonómicos —autodeterminación— de las civilizaciones y su capacidad individual para alcanzar o no una originalidad auténtica en sus expresiones.



La medida de esta capacidad se resuelve también en el destino de cada una, que puede ser brillante u oscuro, alcanzar vida dilatada o sucumbir prematuramente. En el seno de toda civilización el crecimiento se opera asimismo, en buena medida, por la acción creadora de los individuos. Toynbee expone de modo magistral cómo se articula esta acción individualizante, en forma de doble movimiento de retiro-y-retorno; en el segundo momento, el individuo vuelca sus experiencias y reflexiones acumuladas en la soledad del retiro para la ilustración y ventajas múltiples de sus prójimos. La muestra de algunas poderosas individualidades, por la amplitud del cuadro que describe, constituye uno de los notables aciertos de esta sección de la obra toynbeana. En la acción recíproca de los individuos en las civilizaciones en crecimiento destaca la influencia del misticismo, la alegoría de la muerte, la acción de los creadores de religiones, los profetas, el estadista y caudillo político; el desfile de las personalidades representativas de cada forma de la acción o el pensamiento abunda en motivos sobresalientes y esta galería de creadores da al tercer volumen un interés e incitación mayores que los que despiertan los anteriores.

Como en los tomos precedentes, los conocimientos del gran pensador inglés se singularizan por su precisión y la vastedad del dominio ejercida en todas las formas del pasado histórico. Tal dominio de un inmenso saber, profundamente trabajado, y el valor de los juicios emitidos en todos los tramos de la obra, la colocan en un sitio capital en la cultura de nuestro tiempo. La traducción de Vicente Fatone, correcta y exacta, suma otro elemento valioso para esta edición de Emecé en el enriquecimiento de la bibliografía en español vinculada a la historia de la cultura.

*Jaime Culleré*

RANDALL JR., JOHN B. *La formación del pensamiento moderno.* Traducción de Juan Adolfo Vázquez. Buenos Aires, Nova, 1952. 719 p.

El profesor Randall, de la Universidad de Columbia, ha contado con la colaboración de los más destacados profesores universitarios de Estados Unidos para escribir esta importante obra que aporta una visión integral de la actividad humana en el mundo. Vemos al hombre tratando de hallar el sentido de su vida, de la vida que está viviendo y de la que vivirá después de la muerte; intentando explicar este mundo e imaginando el otro; buscando ser feliz aquí o allá; delineando derechos y deberes humanos y hasta divinos; creando ciudades y naciones y leyes de convivencia entre hombres; modificando las condiciones y circunstancias en que vive y siendo a su vez modificado por ellas; queriendo apasionadamente comprenderlo todo, y luchando siempre para conseguirlo; y tratando muchas veces de hallar pulcras justificaciones racionales a feroces egoísmos y oscuros impulsos.

Partiendo del período que abarca desde comienzos del siglo doce hasta fines del trece, durante el cual "el hombre de Europa occidental construyó una civilización bastante homogénea y acabada", el autor describe y

analiza las distintas fases de la aventura humana, hasta llegar a la actual, la nuestra. Estamos muy lejos de la visión medieval del mundo: fijo, inmutable, creado por Dios en seis días para que el hombre aguardara en él la vida eterna. En nuestro mundo todo se transforma: la materia, las especies, todo lo que el hombre ha encontrado hecho y lo que es obra de su propio esfuerzo. Por otra parte, la ciencia moderna no busca sentidos e intenciones en el mundo: trata de describir "cómo" ocurren los hechos, no "para qué", y hasta se siente capaz de influir y modificar el proceso cósmico. Además, "la creciente preocupación por la vida terrena secular ha puesto en un plano cada vez más secundario las formas tradicionales de la religión..., tanto la religión como la filosofía hoy se han propuesto primordialmente una tarea social", afirma Randall.

La contextura de la sociedad humana ha sido radicalmente alterada por la revolución industrial del siglo diecinueve, revolución comparable a la de la invención del fuego o la conversión del cazador y pastor nómada en agricultor sedentario, en los comienzos de la historia. "Más rápidos cambios sociales tienen lugar hoy en una sola década, o en un solo año, que en siglos enteros del pasado", dice el autor. Las instituciones no han podido mantenerse al día y resultan inadecuadas. "La experiencia de Europa central ha revelado que el método de poner de acuerdo a los hombres para una inteligencia económica puede producir fácilmente una completa revolución cultural", destaca Randall.

"Todos los ideales sociales —añade— de nuestro tiempo tienen de común la convicción de que ya no es posible dejar a la sociedad abandonada a un desarrollo y funcionamiento sin dirección. El contralor inteligente de sus fuerzas es fundamental, y este contralor debe dedicarse a la comunidad. Debe descubrirse la mejor manera de vida que pueda vivirse con los recursos y apremios del industrialismo..." El contralor social es apoyado por las diversas formas de "cristianismo social" propugnadas por católicos y protestantes. Ejemplos de economía dirigida son el Partido Laborista británico y el comunismo ruso, para citar solamente dos de los sistemas analizados en este libro.

Urge también organizar política y económicamente lo que Randall llama nuestra "autarquía internacional". El ideal del Estado soberano e irresponsable formulado por Maquiavelo y Grocio ha alcanzado tal vez su período de mayor vigor en nuestro siglo, en los estados totalitarios. El ideal más difundido de nuestros días, es sin duda el patriotismo; cuenta con la aprobación laica y religiosa, estatal y familiar: es casi la única idea por la cual masas enteras de hombres están aún dispuestos a morir. El sentimiento patriótico está considerado como intrínseco al hombre, y el que no lo posee es un ser desnaturalizado. Ya casi nadie recuerda que este sentimiento apareció por primera vez alrededor del 1500, producido principalmente por causas económicas. Dice Randall: "En 1848 el patriotismo fué primordialmente un impulso progresista y liberador, que esperaba la realización de una sociedad internacional formada por naciones diversificadas y en mutua cooperación". Pero "hay un gran contraste en las grandes potencias entre su primitivo patriotismo y sus frutos posteriores entre: la Alemania de 1848 y la Alemania de 1914 y 1940, la Italia de Mazzini y la Italia de Mussolini,



el patriotismo de la Revolución y el patriotismo de Poincaré, el sacrificio del Norte y del Sur de Estados Unidos de 1860 y la triste historia del imperialismo norteamericano en el Caribe". Entre los ejemplos de patriotismo a ultranza, Randall cita el brindis de un héroe norteamericano de la primera guerra mundial: "¡Mi patria! ¡Qué siempre sea justa en su política exterior; pero mi patria, justa o injusta!"

Otro ejemplo de patriotismo perjudicial es el de los pequeños Estados nacionales resultantes del derecho de autodeterminación que concedía el tratado de Versalles; "suficientemente fuertes para provocar a sus vecinos, pero demasiado débiles para resistir y demasiado celosos para unirse, han demostrado ser un principio imposible de la organización europea". Y han resultado una presa fácil para Alemania o Rusia.

Están los que quieren abolir el nacionalismo y los que defienden un nacionalismo coordinado, una federación de naciones, sin limitaciones teóricas sobre la soberanía nacional. La tendencia cosmopolita que hemos heredado del siglo dieciocho tiende a transformar la rivalidad económica en cooperación. Queremos suprimir la guerra pero no sabemos bien cómo lograr los sustitutos adecuados y prácticos que la vuelvan innecesaria. Vivimos en una difícil época de multiplicidad y antagonismos, pero no debemos desalentarnos: "La ciencia nos ha traído el conocimiento y el poder; la filosofía nos ha liberado de la búsqueda de una sanción cósmica para usar esa ciencia con fines humanos. Y hemos engendrado una fe propia, una fe en la eficacia de los métodos de la inteligencia experimental, al servicio de una libertad cooperativa y de una cooperación voluntaria. La tarea es difícil, pero aun en estos tiempos no es imposible. Porque tenemos fe, y tenemos inteligencia, y ambas determinarán el futuro".

*María del Carmen Belaunde*

NICHOLS, MADALINE WALLIS. *El gaucho. El cazador de ganado, el jinete, un ideal de novela.* Traducción de Cristina Correa Morales de Aparicio. Prólogo de Francisco de Aparicio. Buenos Aires, Peuser, 1953.

Desde el momento en que el establecimiento de los primeros contactos entre españoles e indígenas en las riberas del Plata deja sentada la naturaleza beligerante de las relaciones que han de mantener en el futuro, y la milagrosa proliferación de los vacunos fija la orientación de la economía colonial, queda ya configurado el carácter de la frontera y el ambiente propicio para la aparición de un nuevo tipo humano, que cristalizará por fin en la figura del gaucho.

Pocos temas ofrece la historia de nuestra sociedad tan apasionantes como éste; pocos han suscitado una tan copiosa bibliografía y pocos, a su vez, están tan lejos de hallarse definitivamente esclarecidos.

El obstáculo más serio que el investigador debe vencer para alcanzar esa imagen clara y distinta del tema que le preocupa es el que le presentan los propios prejuicios. En el caso particular del gaucho, ellos han constituído con frecuencia una verdadera telaraña que ha gravitado sensiblemente

sobre la visión de quienes se han lanzado a teorizar sobre él sin considerar al gaucho real surgido de la paciente y demorada compulsa de los documentos, atendiendo en cambio a su figura legendaria nacida de la literatura de ficción y, sin advertir la diferencia, han polemizado apasionadamente, sembrando enorme confusión al rehuir el planteo adecuado al problema. Este ha sido un error frecuente y hasta generalizado. Así, la obra de Coni, que se destaca por su valiosísimo aporte documental, revela una falta de comprensión por el personaje, que se traduce a veces, en una no disimulada aversión.

Ya sea por la proximidad en el tiempo y en el espacio, que le resta adecuada perspectiva, ya sea por el hecho de haber sido enarbolada su figura como bandera de un nacionalismo efectista que hace ruidosa ostentación de ella sin haber captado sus valores esenciales, lo cierto es que pocos son los que han llegado en su apreciación del gaucho más allá de sus atributos formales: el mate, el chiripá, la bota de potro, la guitarra o el caballo. El gaucho es mucho más que todo eso. Es la clave que explica la trayectoria de numerosos fenómenos de nuestra historia políticosocial y no puede ser correctamente interpretado sino se lo estudia como un producto del ambiente geográfico —así lo vió Sarmiento— en determinada época de nuestra historia, bajo un régimen económico y social también determinado.

Si damos al término "paisano" la acepción de hombre identificado con su país, con su paisaje —en el sentido que le atribuyen los modernos geógrafos— podemos afirmar que el gaucho fué el paisano de nuestra campaña, en tanto subsistió la sociedad pastoril que lo engendró. Recuperar su imagen, destruir la leyenda, el mito que, lejos de engrandecerle, le presta un oropel que nada tiene que ver con la investigación, ha de ser la tarea de los investigadores del futuro. La etapa de la improvisación ha sido ya superada, y una excelente muestra de lo que ha de hacerse nos llega ahora desde afuera, por obra del valioso estudio de Madaline Wallis Nichols.

Esta prestigiosa investigadora norteamericana, de antiguo familiarizada con temas referentes al pasado de nuestro país, desde la lejanía que la separa de nosotros, ha podido apreciar objetivamente la figura del gaucho, pacientemente perseguida a través de una copiosa bibliografía, cuyo número es sencillamente abrumador. El resultado ha sido un trabajo de calidad excepcional, que se destaca por la rigurosidad del método. ¿Quién fué el gaucho? ¿Cómo vivió? ¿Cuáles las características de la sociedad a que pertenecía? ¿Cuál su origen? ¿Cuáles sus ocupaciones? ¿Cómo llegó a prestigiarse socialmente? ¿Cómo se operó su transformación en ideal de novela y símbolo de nacionalismo? Esta serie de interrogantes determina la estructura de la obra, de enfoque sociológico, y encuentran respuesta en respectivos capítulos.

El gaucho de Madaline Nichols es el recolector clandestino de cueros destinados a satisfacer las exigencias del contrabando. Las vaquerías, expediciones legalmente organizadas por los pobladores de las estancias con el propósito de repoblarlas o sólo de hacer corambre, fueron su escuela. Su ámbito, la frontera. El mayor acierto de la autora consiste en haber visto al gaucho como un fenómeno social, nacido al amparo de las condiciones de vida imperantes en la frontera, donde españoles e indígenas lu-



chan por la posesión de los ganados cimarrones. Son éstas, sin duda, sus páginas mejor logradas.

La extraordinaria significación social del ganado salvaje que, en incontable número, llegó a cubrir las campañas de la Pampa y la Banda oriental, se destaca en un breve párrafo: "sin un caballo para montar y una vaca que cazar no hubiera existido el gaucho". Él fué el instrumento que, en su calidad de mano de obra indispensable para la provisión de cueros, hizo posible el contrabando. Entró a saco en las manadas de hacienda cimarrona y abasteció el mercado de un comercio clandestino, cuyas cifras superaron la importancia del comercio legal. El gaucho contrabandista concluye su misión cuando en 1809 se produce la apertura del puerto. Los acontecimientos le reservaban en 1810 la oportunidad histórica de conquistar un lugar de respeto en la nueva sociedad. Acostumbrado a todos los rigores de la vida montaraz, feroz e incansable, indisciplinado e indómito, se transformó en factor decisivo del éxito de la revolución, cuando pudo hacer la guerra a su manera, superando su inferioridad y su desnudez, a fuerza de astucia y de coraje. "Por desgracia para el gaucho, una vez terminada la lucha no le quedó nada por hacer. Habían terminado en la vida real las oportunidades para conquistar la gloria. Como tipo histórico había satisfecho, merced a su trabajo clandestino, las necesidades de la sociedad del siglo XVIII: custodió las fronteras; en el siglo XIX jugó con Güemes, un papel destacado en la lucha por la independencia y ganó el admirado respeto de la sociedad. Con Quiroga y otros caudillos de las guerras civiles, y con Rosas durante la tiranía, conquistó el aterrorizado respeto de esa misma sociedad. Con Roca dominó al salvaje del desierto. Su actividad militar en la vida real fué de fundamental importancia para la historia nacional Argentina. Y también para la del Uruguay. Pero cuando terminó la guerra, se estableció el orden y se promulgaron las leyes, la oportunidad y utilidad del gaucho no tenían lugar."

He aquí el gaucho tal como surge para Madaline Nichols, de la documentación histórica y de los relatos de los viajeros. No es una imagen total, como veremos luego, pero es sí, una imagen que se ha integrado con elementos reales. Todo un capítulo, aunque algo superficial, pues no fué el propósito de la autora ahondar en él, se consagra al análisis del gaucho legendario, de la figura simbólica creada por la literatura gauchesca, que reduce a tres tipos fundamentales: Santos Vega, Martín Fierro y Juan Moreira.

Párrafo aparte merece la bibliografía. Ella reúne, en la edición original en inglés realizada por la Duke University, la elevada cifra de 1431 títulos convenientemente sistematizados. La edición que comentamos, en excelente versión de Cristina Correa Morales de Aparicio, se enriquece con otras 502 referencias y títulos nuevos, incluídos en el Apéndice. Si no tuviera otros méritos, por el sólo hecho de haber reunido y clasificado tal cúmulo de material, la obra resultaría de consulta indispensable a todo investigador del tema.

Otros aportes aumentan el valor de la presente edición. Son ellos los *Testimonios* y las *Láminas*. Cabe destacar aquí la intervención que cupo en ellos a Francisco de Aparicio, a quien la autora dedica la edición castellana. Los que tuvimos la inapreciable fortuna de gozar de su amis-

tad, sabemos del entusiasmo con que acogió *El gaucho*, de Madaline Nichols. Y sabemos también del amoroso empeño con que seleccionó el material para ilustrarla, en compañía de Alejo González Garaño, en la magnífica colección, hoy lamentablemente dispersa, que éste poseía. Aparicio ordenó y clasificó ese material que, ignoramos por qué motivo, no se ha publicado en el orden cronológico por él establecido dentro de cada tema.

En el prólogo Aparicio realiza, con su indiscutible autoridad, una rigurosa valorización crítica de la obra. Halagüeño debe resultar para Madaline Nichols, a pesar de las críticas que encierra, porque sólo las obras clásicas son capaces de resistir un prólogo tal. Su lectura constituye una guía segura para el estudioso.

Por nuestra parte queremos destacar que el mayor merecimiento de Madaline Nichols es haber considerado al gaucho como un fenómeno social producto de la frontera, pero que no alcanzó a ver claramente —aunque lo dice como al pasar— que la frontera es todo el país que se extiende más allá de las orillas de las ciudades, expuesto siempre al peligro del indio, y que en consecuencia, todos los pobladores de la campaña, aunque no fueran malhechores al margen de la ley, vivieron como los gauchos que ella pinta. Eran gauchos del horizonte abierto a todos los rumbos, amos de la llanura que recorrieron a su arbitrio, libres de la traba de cercos y alambrados que les obligó después a marchar por los caminos trillados, su suerte indisolublemente unida a la del ganado. Admitir que el término, despectivo en sus orígenes, comprende también a esta clase de gentes, tal como se desprende del testimonio de algunos de los viajeros por ella citados, es aproximarse más a la imagen real y verdadera, que la autora no ha podido apreciar con toda nitidez en razón de la distancia que le ha impedido ver cuánto sobrevive del gaucho en los hombres que todavía hoy trajinan con la hacienda en las regiones más apartadas. La falta de una información exacta sobre su modo de vivir, no tan hija de su barbarie esencial como ella dice, sino de las condiciones de un ambiente que creó la civilización del cuero, le impide penetrar en la psicología del gaucho, en su concepción del mundo y de la vida, determinante en suma de sus actitudes frente a los hombres y las cosas. Creemos que no es tanto la ley y el orden lo que acaba con el gaucho, como la agricultura. Su xenofobia, su desprecio por el gringo, es el desprecio por el hombre de a pie, por el labrador incapaz de su coraje, al que se mezclan después otros factores, religiosos unos, económicos otros, y explican, sino justifican, sucesos cuya magnitud puede alcanzar hasta la tragedia, como ocurrió en Tandil el 1º de enero de 1872. Frente a la nueva sociedad agrícola que surgía, el gaucho resultó un valor negativo. Para incorporarse a ella, debió abandonar su vida trashumante que le era tan cara y arraigarse. Cambiar toda la tierra por un trozo de ella.

No queremos con esto señalar defectos, por otra parte disculpables en quien ha acometido con tanto éxito tamaña empresa sin conocer *de visu* el país; sólo destacar a quienes se interesan en el tema, algo de lo mucho que aún queda por hacer. Madaline Nichols nos ha dado un buen ejemplo de la honestidad con que debe trabajarse. Es por ello acreedora a nuestro reconocimiento.

*Elena M. Chiozza*



DÍAZ SOLER, LUIS M. *Historia de la esclavitud negra en Puerto Rico.* Madrid, Revista de Occidente, 1953. 432 p., láms. (Ediciones de la Universidad de Puerto Rico).

Es sin duda el tema del negro y el de su esclavitud uno de los que más interés político —por la parte que como problema queda en pie tanto en Hispanoamérica, incluyendo Brasil, como en la América sajona—, ha despertado y despierta, dando lugar a una amplia literatura; pero en general, salvo ciertos estudios clásicos como la *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países Américo-Hispanos*, del hispanocubano José Antonio Saco, o el del francés George Scelle, *La traite négrerie aux Indes de Castille*, faltan estudios con visión histórica bien de carácter general o monográficos. La bibliografía con que cierra Díaz Soler su estudio sobre la esclavitud en Puerto Rico (págs. 415-432) prueba nuestra afirmación.

Tan patente es esto que establecida la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia en 1947, en su Primera Reunión de Consulta celebrada el propio año en México, se acordó iniciar una serie de estudios monográficos sobre temas de interés para todo el Continente (y con la colaboración de especialistas de cada uno de los pueblos que lo integran), eligiéndose como primero el de la raza negra en sus diversos status a través de cerca de quinientos años de su vida en el Nuevo Mundo: esclavitud, libertad limitada y su equiparación a los otros pueblos aborígenes y transplantados como él. Se encargó al profesor de Columbia University, Dr. Frank Tanennbaum preparara un "outline" del estudio, como lo hizo, pasándose después a consulta a los diversos historiadores que de una forma y otra habían mostrado interés sobre el "negro" en cada uno de los países de América...; pero ahí quedó el proyecto sin que hasta el momento se haya podido adelantar. ¿Cuál ha sido la razón? ¿Es que el tema no tiene aun bastantes fuentes documentales a disposición del investigador? ¿o es más bien que todavía no se ha llegado a sentir la necesidad de conocer cuál ha sido la aportación de la cultura negra —para mí de gran importancia— a la total de este lado del mundo? ¿o es que se carece de la objetividad requerida para su estudio?

Estudios de carácter no histórico son últimamente más frecuentes, bien sobre el negro o sobre el medio americano en que vive, especialmente en Estados Unidos, por eso llama la atención una obra como la de Díaz Soler, histórica, que parte del establecimiento del negro como esclavo en el Nuevo Mundo, y concretamente en Puerto Rico para narrar las vicisitudes de éste en la Isla y llegar hasta la abolición y sus consecuencias en la misma.

Díaz Soler divide su libro en cuatro partes (I) La trata africana (1508-1866); (II) Vida y trabajo de los esclavos; (III) Rebeliones de esclavos. Los negros libres; y (IV) Abolición con indemnización. Va el trabajo precedido de una introducción en el que en forma breve nos da un resumen sobre el origen de la esclavitud y su historia, y su transplante en el Nuevo Mundo y una ligera reseña histórica de la misma a través de la dominación española en Ultramar; queda completado el trabajo con un

apéndice documental (nueve documentos) y una bibliografía (la usada por el autor).

La historia de la esclavitud negra en las provincias españolas en América está estrechamente ligada a la de las Antillas, y en lo que se refiere a su introducción a la de la Española y Puerto Rico, de tal manera que en ciertos aspectos es difícil separar una de otras, por ello no ha de extrañar que el autor haga en su estudio algo más que la historia de la esclavitud en Puerto Rico, y que entremezclada con ella aparezca la de la vecina isla de Santo Domingo. Pero en este aspecto le ha faltado alguna información documental y bibliográfica de primordial importancia, pues hubiera debido consultar, por ejemplo, el material que sobre negros se ha publicado en el *Boletín del Archivo General de la Nación* de Santo Domingo, tomado de diversos archivos por D. Américo Lugo, o estudios como el de Silvio Zavala, "Los trabajadores antillanos en el siglo XVI" (*Revista de Historia de América* Nº 1 y 2, México, 1938, y recogido más tarde en *Estudios Indianos*. México, 1950, y que tal vez hubieran completado su estudio y en ciertos casos variado sus puntos de vista. Por ejemplo, hubiera visto que mucha de la reglamentación de los negros en los siglos XVIII y XIX en Puerto Rico, —y aun en Cuba— tiene como antecedente la dada en Santo Domingo —el propio famoso *Code Noir* para las colonias francesas tuvo en cuenta la legislación dominicana— y en cierto aspecto el libro de Enrique Petit, *Traité sur le gouvernement des esclaves* (2 vols. París, 1777, de gran valor pues recoge la legislación sobre los esclavos en las distintas colonias europeas en América) que en la época de su publicación debió ser "popular" entre las autoridades españolas, ya que se cita con relativa frecuencia en los escritos oficiales u oficiosos por funcionarios en distintos grados de la jerarquía gubernamental; la importancia de la reglamentación de la isla de Santo Domingo que en el siglo XVI arranca de 1528 y continúa hasta bien mediada la centuria, y que en el XVII da origen a una serie de ordenanzas locales —unas como proyectos y otras como tales reglamentaciones de la Audiencia— y que culminan en un proyecto de *Código Carolino* o *Código Negro Español* encargado por Carlos III a la Audiencia de Santo Domingo y que es el antecedente inmediato de la famosa Real Cédula de Carlos IV sobre "Educación, trato y ocupación de los esclavos en todos los dominios de Indias e Islas Filipinas" del 31 de mayo de 1789 que fué aceptada sin protesta por Puerto Rico, mientras que otras regiones del Caribe y del Golfo, como Caracas, La Habana, Tocaima (Nueva Granada), Luisiana y Santo Domingo elevaron airadas protestas a la Corona, que trajo como consecuencia la suspensión de la puesta en vigor en 1794. Todo este aspecto de la Real Cédula de 1789 está omitido en el trabajo; aun en el supuesto de que sea intencionalmente, debería haberlo hecho contar el autor, pues no cabe la menor duda de que dicha disposición real es uno de los hito importantes en la historia de la esclavitud de la raza negra en el Nuevo Mundo.

La parte más completa del estudio es el siglo XIX, tal vez porque el autor trabajó con material y fuentes de primera mano. Los siglos XVI a XVIII tienen grandes vacíos, debido sin duda a falta de documentación, perdida en los avatares políticos y sobre todo por el clima de Puerto Rico, y al hecho de no haber podido el autor consultar directamente la documentación que existe en el Archivo de Indias sobre el tema. Esto explica las lagunas que hemos señalado y otras semejantes.

El uso del nombre geográfico de Santo Domingo requiere la atención del lector, pues unas veces es usado por el autor refiriéndose a la parte española de la Isla, otras a la francesa y en ocasiones a ambas.

El libro, independientemente de las pequeñas observaciones que hemos hecho de pasada, es interesante en cuanto a historia de la esclavitud del negro en uno de los pueblos colonizados por España, pueblo en que como en el resto de los antillanos la raza negra ha desempeñado y desempeña un papel importante en su cultura.

*Javier Malagón*

TORRES NAHARRO, BARTOLOMÉ DE. *"Propalladia" and other works of...* Edited by Joseph E. Gillet. v. III. Bryn Mawr, Pennsylvania, 1951. 892 p.

Joseph E. Gillet está publicando una obra magna que quedará como testimonio de su labor excepcional de hispanista, y como monumento a un interesante poeta renacentista, Bartolomé de Torres Naharro. Lleva ya entregados tres volúmenes (el primero contiene una detallada bibliografía, los poemas y el *Diálogo del Nascimiento;* el segundo, las comedias; el tercero, anotaciones al texto) y anuncia un cuarto volumen con "el estudio del autor como hombre y artista del Renacimiento".

Nada puede objetarse a la edición crítica, que resulta definitiva por la perfección de los métodos empleados para fijar el texto y por haberse consultado, hasta agotarla, la bibliografía existente. Pero ahora nos proponemos llamar la atención sobre el volumen tercero que, en ochocientas páginas de comentarios, aclara y profundiza el mundo complejo de Torres Naharro. Pues tal vez nos encontramos con uno de los escritores más difíciles de comentar por el tipo de lenguaje que maneja, y por reflejar una vida tan rica en alusiones contemporáneas, tan libre aún de los carriles que el siglo de oro fué labrándose.

Puede decirse que de ahora en adelante, este estudio y la sintaxis de Keniston serán los dos libros fundamentales para el conocimiento del español del siglo XVI. Gillet ha acopiado citas que abarcan toda la historia de la lengua, pero que son excepcionalmente ricas en el teatro anterior a Lope, y este material, no siempre bien explotado por los críticos, tiene la ventaja de recoger formas orales ausentes en obras de otro carácter.

A través del análisis de las expresiones podemos captar rasgos esenciales de lo hispánico como en las páginas dedicadas a las construcciones reflexivas afectivas, cuyo especial desarrollo en la península ya pareció a Spitzer una manifestación de su individualismo. El autor las estudia con todos sus matices estilísticos y observa que la abundancia de formas dinámicas en Torres Naharro, aun dentro de lo hispánico, ha de considerarse también una expresión lingüística de la energía renacentista. Otras frases son igualmente testigos del pensamiento de una época, así el sintagma "por muchos acontece" visto como supervivencia medioeval, antirenacentista, pues en él se concibe al hombre pasivamente, siendo juguete

de Dios o del Hado. A veces la evolución en el significado de una palabra está relacionada al mismo tiempo con la historia concreta de un objeto y con los cambios en el sistema de valores vigentes. Las voces *escopetera, escopeta, espingardera* se aclaran con la historia de las armas de fuego, su aparición en los ejércitos, el juicio que de su escasa eficacia tenían jefes y soldados, la reacción sentimental contra un arma considerada desleal y anuladora del valor personal, la transformación del sentimiento en envidia con el triunfo de la artillería y el aumento de sus privilegios, la comparación con situaciones semejantes en la primera guerra mundial. La cronología de *isla* e *ínsula, ventana* y *finiestra* muestran la perfección de los métodos del investigador que no sólo determina cuándo una palabra va cayendo en desuso y suena a arcaica o está relegada a las hablas rurales, sino que destaca también el valor estilístico: unas veces decorativo y solemne con referencia al latín (*ínsula*, en la cita de Juan del Encina), otras humorístico, otras cruzado con la evocación de los libros de caballerías, otras rústico; con la complicación en el caso de *finiestra* de que un arcaísmo español puede recibir nueva vitalidad por el prestigio del italiano en el Renacimiento (Juan de Valdés) o aún por combinado influjo italiano y catalán; y con la interesante referencia, en el caso de *ínsula*, al descubrimiento de América y a la literatura bíblica. El comentario de los plurales de nombres geográficos (*las Andalucías, las Españas*) es un modelo de análisis de las diversas posibilidades expresivas, completado con nombres comunes de lugares (*las casas, los palacios, los castillos, los pagos*) hasta sus usos americanos y modernos.

Uno de los aspectos más notables es el rastreo de italianismos, especialmente cuando la existencia de un latinismo (*vulto*) o de voces españolas tradicionales (*finiestra, siervo, sota*) puede despistar al investigador. Gillet no solo se fija en casos exclusivos sino que estudia aun las influencias paralelas o no muy seguras, o las circunstancias en que el italiano desarrolla un nuevo significado o contribuye a fijar el que se tendía a olvidar (*espeso, roca, fantasía*). Y estos casos valen al mismo tiempo por el problema particular que resuelven, y por mostrar ejemplarmente la rica trama que debe tener en cuenta el etimologista (véanse las páginas brillantes dedicadas a *soncas* y a *quellotrar*).

Las anotaciones sobre historia de la época, costumbres y creencias ofrecen un material inagotable. Entre ellas llaman la atención las que abarcan el mundo ambiguo de la religión y la magia. Bástenos recordar la variadísima serie de los santos fingidos, con su mezcla de obscenidad e irreverencia: *San Palo, San Pego, San Pestojo, San Pies, San Pico, San Pique, San Porro, San Pisco, San Petiego, San Pito, San Poteste, San Potestallojo, San Pontestamoza, San Quien, Sanctarén, San Seculos meo, San Traste, San Tras ella trote, San que más nos cate, San Antón de Trasterriego,* el último ingeniosa y acertadamente ligado por Gillet a la vida rural y al sistema de irrigación comunal. Y las prácticas mágicas: los vuelos donde se une la magia con la incipiente mecánica en sus experimentos renacentistas (págs. 628 y 634); los untos; las materializaciones de espíritus (pág. 334); la simple estratagema ilusionista de hacer desaparecer las cabezas o de llenar un aposento con uvas (pág. 632); el imán donde confluyen la tradición árabe imán=amor recogida por la literatura



latina medioeval, la admiración renacentista por el fenómeno de la naturaleza en lo que tiene de maravilloso, y los poderes sobrenaturales que se le confieren, vivos aun en las creencias populares.

Pero sin duda se lleva la palma la lista de los conjuros, por la complejidad de los elementos que asocia: *mandar una agujeta* (con la referencia al encantamiento de "ligar" largamente historiado hasta nuestro vulgar *Santo Pilato*), *los tronidos y el viento, la paparasolla, los nabos en adviento, las bestias (ostias) de la mar, el alma de Palinuro, el gran cirio Pascual, el caldero y la sartén, la cruz del charnecal (de Caravaca), la quillotra (Verónica) de Jaén, la fe del vino puro, la santa Jerusalén, los lobos, perros, lagartos y culebras, ajos y cencerros, mazuelos de Tinieblas, la era, la buena sementera, tantos niños de cera que estaban en Montserrat, el grillo, la virtud del tomillo, el miércoles corvillo, los hornazos pascuales, perdones, bulas y sermones, los grandes zancarrones de los Santos Doce Pares, las siete cabrillas, el bordón de San Hilarió, la rueda de campanillas, el arpón del campanario, barrenas, cuyundas, melenas, barzón y reja, las antenas, el mar y las arenas, la soga y el badajo, la cigüeña y el grajo, el banco del herrador, las colmenas de Lope, el collar del jubón, el mango del guisope, el asa del calderón, el burro, el unto del borrego, la aldaba de iglesia.* Complicada mezcla de ritos primitivos, símbolos fálicos, creencias religiosas, poderes mágicos, misterios, juegos, ceremonias y astrología, entre los cuales apunta la actitud anticlerical y de crítica erasmista. El estudio del grupo de conjuros relacionados con el mar nos lleva de "las bestias de la mar" a su variante "las ostias de la mar" y la palabra *ostia>ostrea* al sacramento y a los juramentos ("por la hostia consagrada", "voto al cuerpo consagrado" y muchos otros). De ellos surge la referencia a los milagros y supersticiones de la consagración, y a la diferente posición del este y el oeste de Europa con su actitud de no mirar o de mirar en el momento mágico de la elevación. Si pasamos a "la mar soterraña", "el cieno de la mar", "la mar cuajada", "las arenas gordas", nos encontramos en el ámbito de los lugares lejanos, peligrosos o míticos, la Atlántida, las regiones heladas, la simple aventura de la picaresca o los mismos infiernos y la laguna Estigia. En la nota sobre excomuniones, vemos la curiosa evolución de un símbolo (la cruz que encabeza los edictos) que empieza por ser fatídico anuncio y acaba en signo irrisorio para ahuyentar a perros y chiquillos que ensucian las paredes; al tratar la costumbre de atar a la puerta un zapato viejo como afrenta, se pasa revista a las múltiples formas de infamar y se llega hasta la ingenua burla contemporánea de colgar un zapato en los autos de los recién casados.

Estas pocas citas que hemos elegido no alcanzan, sin embargo, a dar una idea del trabajo realizado por el profesor Joseph Gillet, donde se aúnan el conocimiento del lenguaje, la erudición en los más variados tópicos, el gusto artístico y el sentido profundo de la historia y de la cultura.

*Ana María Barrenechea*

GILMAN, STEPHEN. *Cervantes y Avellaneda; estudio de una imitación.* Prólogo de Américo Castro. México, Editorial Jakez, 1951. 176 p. (Publicaciones de la Nueva Revista de Filología Hispánica).

Cervantes y Avellaneda, y como subtítulo *Estudio de una imitación*, éste es sin duda el propósito fundamental de Gilman y el libro lo cumple acabadamente. El autor estudia esta imitación, no como obra subordinada al original sino en su valor independiente y si recurre a Cervantes es para apoyar en el contraste su opinión sobre Avellaneda. La originalidad de Gilman reside en abandonar el problema de autor que tanto ha preocupado a la crítica y ahondar en la novela misma para descubrir la raíz del Quijote apócrifo, el móvil íntimo de su autor. Nos introduce en el problema del barroco, presenta sus dos aspectos: ascético y culterano; y lo define no como una crisis de la forma o cristalización del Renacimiento sino como un Renacimiento transformado por la presión de la voluntad y de la conciencia humanas en una sustancia de valor nuevo. Gilman quiere situar *geográficamente* el Quijote apócrifo, por eso lo coloca frente al original (alejado y en plano distinto) y dentro de la órbita barroca. Parte de esta importante premisa para juzgar la obra. Y en el desarrollo de cada capítulo glosa su antítesis fundamental: Cervantes y Avellaneda, símbolos de dos mundos —reflejo de la lucha eterna entre el hombre y la sociedad— que en las postrimerías del siglo XVI y principios del XVII se oponen y contradicen. Gilman pone en evidencia la manera distinta de comprender al hombre —el Quijote apócrifo será el *antiquijote*— y a través de esas diferencias nos acerca al análisis psicológico de ambos autores. Cervantes juzga al hombre como hombre, capta el poder de su voluntad y vive sus ansias de amor y de gloria. Avellaneda lo juzga desde el plano divino, su crítica, como en general la de la época, se atiene a la ortodoxia contrarreformista y cae en el error de la contrarreforma: no saber valorar el mundo de Dios y el mundo del hombre en planos independientes y distintos. Ya en "el destierro de los libros de caballerías", primer tema tratado en el capítulo que corresponde a *Cervantes y Avellaneda*, se pone en franca evidencia esta actitud. Cervantes critica los libros de caballerías desde un punto de vista exclusivamente literario. Avellaneda lo hace de acuerdo con las enseñanzas religiosas y el provecho social. Esto no quiere decir que Avellaneda haya sido un escritor ascético, está bastante alejado de la pureza ascética: en su obra irrumpe Bárbara, símbolo viviente de la suciedad. Bárbara —dice Gilman— es la personificación del mundo de Avellaneda, es su personaje original.

En los capítulos *Avellaneda y el Quijote* y *El Quijote apócrifo* se hace el planteo general de la imitación, se estudia su origen y su forma.

Avellaneda recorrió la superficie del mundo cervantino y encontró allí los elementos que su imaginación se negaba a crear, los aprehendió e imitó infundiéndoles un contenido personal. En este proceso combina las tres tradiciones barrocas de imitación: mantener la esencia del original, reformarlo, y usar recursos ajenos para expresar la propia personalidad. En la medida en que sigue la tercera técnica imitativa, infundiendo vida nueva a los personajes y reconstruyendo la frase artificial (independizada de la típica ironía cervantina) se aproxima a la creación de una nueva novela.

Gilman subraya con mucha agudeza la gravedad del cambio de "caballero de la triste figura" por el de "caballero desamorado": con él desaparecía el loco cuerdo y el nuevo Quijote es el *loco escolástico*, plenamente desequilibrado. La locura en el Quijote de Avellaneda no pasa los límites de la inteligencia; en cambio en el Quijote cervantino —Gilman acepta la idea de Unamuno— surge no de una aberración de la inteligencia sino de la voluntad. En su locura total el falso Quijote renuncia al amor de Dulcinea y sin ella como móvil de locas hazañas y desmedidas ilusiones tenía que sucumbir bajo la presión social. También Sancho se transforma: es el *bobo escolástico*, tan desamorado como su amo, en cuyo pecho sólo alienta el amor al asno.

El amor, la voluntad, y la gloria del Quijote original debían destruirse: eran reflejo de una excesiva confianza en sí mismo; Avellaneda ahogó esos ideales y creó un mundo de odio, locura y desamor, un mundo que no supo conjugar la belleza de la vida y la verdad de Dios.

Basándose en estas diferencias, Gilman establece la jerarquía de valores propia de Avellaneda, se sirve de la interpretación de Rousseau, quien al analizar el método de Molière, observaba cómo la comedia se ocupa sólo de los valores negativos determinados por la sociedad. Y concluye: Avellaneda parece haber empleado la misma técnica, el Quijote, Sancho y Bárbara son la negación de los valores establecidos por una lógica conducta social. Avellaneda juzga de acuerdo con esa lógica y con las enseñanzas religiosas.

Importante es este estudio que nos devuelve al Quijote apócrifo como una novela independiente y original que, aunque poco popular (no fué disidente, ni supo captar las necesidades espirituales del público) representa un momento vital del barroco tan alejado del lujo y la originalidad culterana como de la filosofía ascética.

*María Luisa Biolcati Belou*

CURTI, MERLE. *The growth of American thought.* 2ª ed., New York, Harper and Brothers, 1951. 910 p.

El doctor Eugene Merle Curti, profesor en la Universidad de Wisconsin (a cuya historia consagró, en colaboración con Vernon Carstensen, dos volúmenes), desde largo tiempo viene dedicándose —tal como lo demuestra su producción generosa— al estudio de problemas que, sobrepasando la historia de hechos, conciernen al ámbito históricocultural. En *The growth of american thought* —reedición de un libro ya valorado por la crítica al conferirle en 1943 el premio Pulitzer en su género —asumió Merle Curti la tarea de historiar el desarrollo de la vida intelectual de los Estados Unidos. Es un análisis extenso —desde el inaugural siglo XVII hasta nuestro complejo medio siglo— y trascendental, por los esfuerzos que ha promovido, los entusiasmos que ha suscitado en pro de la renovación e intensificación de esta clase de trabajos. El profesor Curti ha captado la vida cultural norteamericana en su totalidad: pensamientos, ideas, conoci-

mientos y disciplinas intelecuales, refiriendo siempre estos valores a los organismos sustentadores de dicha cultura, tales como bibliotecas, archivos, centros de investigación, etc., a los que denomina "agencias de la vida intelectual". Un asunto cautivante es el de las fuentes relacionadas con estos estudios, que incluyen desde el usual material proporcionado por monografías, tratados, memorias, autobiografías, diarios, cartas, comunicaciones académicas, hasta colecciones del folklore, proverbios, canciones y la abundante sub-literatura provista por "magazines" y "dime novels"; en suma, un material misceláneo, frecuentemente de primera mano y en apariencia el más ajeno, pero que resulta el más apto para trasparentar una situación humana. Esta portentosa diversidad concede al libro del profesor Curti una flexibilidad y un frescor inusitado. El historiador, al re-crear la compleja vida intelectual del país, se desdobla en literato, en sociólogo, en filósofo y por momentos en artista, cuando sigue la línea de un mueble o se detiene ante los libros que ornamentaban ciertas bibliotecas.

En la introducción compacta, austera, que tiene el valor de un manifiesto, Curti señala —y señalará reiteradamente a lo largo de su obra— la estrecha conexión, tan evidente como olvidada, que existe entre el desarrollo cultural y otros aspectos vitales: medio geográfico y factores económicos, políticos y sociales. Desde esta perspectiva, sitúa y define su labor: "Esta no es una historia del pensamiento norteamericano, sino una historia social del pensamiento norteamericano y hasta cierto punto, una historia económicosocial del pensamiento norteamericano". Curti no deja de destacar que, si el medio incide en la cultura, lo inverso, el "carácter funcional o instrumental de las actividades intelectuales" es igualmente válido. Los productos culturales norteamericanos son vistos como derivados europeos, pero modificados por la interacción de los elementos ya citados. Desde el temprano intercambio cultural, Norteamérica no fué receptora pasiva, por el contrario, reintegró al mundo una cultura *sui géneris;* cultura transfigurada en la que Merle Curti descubre una característica esencial: en materia de conocimientos, el abismo entre el intelectual y el que no lo es, fué en Norteamérica, desde el comienzo, menos profundo que en otras partes del mundo.

La obra está estructurada cronológicamente, comprendiendo 29 capítulos, distribuídos en 7 partes, que corresponden a los siete grandes períodos que Curti distingue y denomina de acuerdo con las actitudes sociales prevalecientes: *La adaptación norteamericana de la herencia europea. El desarrollo del americanismo. Direcciones patricias. La irrupción democrática. El triunfo del nacionalismo en el pensamiento social y político. La afirmación del individualismo en una era colectiva de ciencias aplicadas. El optimismo enfrenta diversidad, crítica y contracción.* La edición de 1943 finalizaba con el período que transcurre desde 1920 a 1940. En él destacaba Curti la actitud de los escritores que —seres de sensibilidad más afinada— fueron los primeros en expresar las limitaciones de una vida que exaltaba, en suscintos y elocuentes "slogans", tales como "tener dinero", "ser alguien" y "vivir para el momento" los valores derivados del poder adquisitivo.

El libro concluye en tanto que Europa sometida trasvasa una parte considerable de su cultura a tierras de América y el ataque japonés a Pearl Harbor agiganta la tragedia. El profesor Merle Curti ha puesto al día su obra, en 1951, con la adición de un nuevo capítulo: *American assertions in a world of upheaval,* en el que vibra muy alto el drama contemporáneo. La década que fluye entre los años 40 al 50, dice Curti, dominada en todos sus aspectos por la segunda Guerra mundial, marca, con el resurgimiento de un nacionalismo militante, una creciente oficialización de las actividades intelectuales; oficialización que, al restringir la libertad de expresión, provoca el retraimiento de la tradicional actitud crítica. Examina el profesor Curti con valor y honestidad todos los problemas de este período, caracterizado por los signos negativos de la inestabilidad, la ansiedad y el temor. Al efectuar el balance de esta década, grávida de cuestiones, manifiesta Curti que, si bien en el dominio de la estética no hubo innovación digna de nota, sí la hubo en el orden filosófico, en el que se experimenta una creciente reacción contra el pragmatismo y relativismo; en la esfera educativa, al efectuarse la ruptura con la tradición germana del siglo XIX, de especialización y división, volviendo a una integración de los elementos culturales; y en lo espiritual, un movimiento hacia lo que Merle Curti llama la "renovación de la búsqueda de lo absoluto", que se traduce en un retorno a la "fe en la razón humana, en la libertad y en las potencias del espíritu", según la prédica de Jacques Maritain, F. S. C. Northrop y Brand Blanshard, entre otras voces de extensa resonancia. Los problemas que abarcan las últimas páginas de este libro vigoroso son de tal magnitud —*La paz en una edad atómica, La misión de Norteamérica en el mundo, Estado universal o siglo norteamericano, Un mundo o ninguno*— que trascienden lo específicamente norteamericano, para alcanzar lo universal, en cuanto tocan al hombre y cuestionan su posibilidad de subsistir.

*Lydia A. de Newark*

SOMBART, WERNER. *El burgués.* Traducción de Víctor Bernardo. Ediciones Oresme, Buenos Aires, 1953. 371 p.

Al concluir la serie de grandes obras con que se incorpora a la historiografía de la vida económica, en la que ha dejado su impronta con una contribución que hace época, Sombart sintió la necesidad de ordenar la inmensa información que había reunido en una síntesis comprensiva que le diera a la masa de hechos, aparentemente heterogénea, la claridad de un esquema y la coherencia y conexión que sólo se proyectan desde una visión total. Así nació *El burgués,* y su autor lo declara explícitamente cuando afirma: "No hay que renunciar de ninguna manera a una interpretación racional de los acontecimientos históricos; lejos de contentarme con una simple acumulación de materiales, entiendo ofrecer a los lectores un núcleo de ideas derivadas de su análisis e interpretación". Temeroso de que la "erudición enfadosa" caiga a plomo sobre el lector y le haga perder el hilo conductor, previene que en el libro, "los hechos, los elementos concretos, ocupan un lugar acaso más grande del que yo mismo deseaba acordarles en un principio". Empero, no es así; las 442 notas de textos originales, indicaciones de fuentes y remisiones a obras mayores suyas, que van al final

del libro, no gravitan desfavorablemente, sino que, por el contrario, dan una sensación de consistencia y autoridad que satisface al lector exigente. La edición original es de 1912; nos llega, pues, con gran retraso.

En la Introducción a esta "*contribución a la historia moral e intelectual del hombre económico moderno*", que tiene marcado tono polémico, tono que en menor grado caracteriza a todo el libro, se ocupa de los factores espirituales en la vida económica. El espíritu económico es la fuente animadora del marco económico, el que le presta sentido y fija los valores hacia cuya consecución éste se dirige. Es también una forma especial de apreciación de la realidad económica, y a la vez, un modo de conducta económica. El espíritu económico puede adoptar una infinita variedad de consistencias; pero, en cada época histórica predomina un determinado espíritu económico, y esto ocurre "cuando inspira las actividades de la mayor parte de los sujetos económicos". Sombart realiza un avance hacia el campo en que trabaja ahora la sociología del conocimiento, sin que, empero, pueda superar cierta limitación que proviene de la tradición idealista de la historiografía alemana de la que depende en buena parte. "Existe, por cierto, una vinculación, una correspondencia, entre la forma de una economía y el espíritu que la inspira, pero ...este nexo no tiene nada de riguroso y no autoriza a concluir que tal forma exige necesariamente un determinado espíritu y viceversa." Más adelante, cuando encara el arduo y estéril problema de la causa del espíritu capitalista vuelve a aflorar su tradición idealista pues se esfuerza por desvincular la acción de la realidad económicosocial en la génesis del espíritu capitalista, a la que sólo asigna una función condicionante. La historia de los orígenes del capitalismo es tal, que "en un grupo humano predispuesto, el espíritu de un número de individuos recibe, gracias a ciertas influencias exteriores, una orientación capitalista".

La columna vertebral que sustenta algunas importantes tesis proviene de una oposición que Sombart hace jugar pendularmente entre la mentalidad económica precapitalista y la capitalista. El momento histórico anterior a la vigencia del capitalismo es presentado con relieves paradigmáticos e idealizado de tal modo que queda envuelto entre las brumas de consideraciones sin suficiente fundamento histórico. "El hombre precapitalista es el hombre natural, el que Dios ha creado." "No es difícil, pues, descubrir su mentalidad económica: se infiere de su naturaleza humana." Todas las precauciones que en el prefacio lo mueven a prevenir contra "los análisis críticos ingeniosos" y "los razonamientos infundados" porque "no se ha provisto al análisis psíquico de una infraestructura formada por materiales históricos", son olvidadas para lanzarse tras la búsqueda de las esencias de una presunta naturaleza humana, tan radicalmente ahistórica.

Muy bien fundadas y agudas son, en cambio, las consideraciones que hace sobre la configuración del espíritu capitalista y la manera en que éste es engendrado por el espíritu burgués: "El empresario capitalista encarnó en su persona, al mismo tiempo, al héroe, al comerciante y al burgués." Por lo tanto, el espíritu capitalista viene a ser algo así como un precipitado en el que se aglutinan íntimamente dos tipos de actitudes que por corresponderse están forzadas a la convergencia. "Se trata del espíritu de empresa y del espíritu burgués sin cuya unión jamás habría nacido el espíritu capitalista... el espíritu de empresa es una síntesis constituída por la pasión del dinero, por el amor a las aventuras, por el espíritu de invención, etc., mientras que el espíritu burgués se compone a su turno, de cualidades tales como la prudencia reflexiva, la circunspección calculadora, la ponderación razonable, el espíritu de orden y de economía."



Armado en la *Introducción*, encara el examen de las pruebas históricas en que lo apoya. En dos grandes partes divide el resto del libro: *Desarrollo del espíritu capitalista* y *Fuentes del espíritu capitalista*. En la primera considera el espíritu capitalista en sus componentes, el espíritu de empresa y el espíritu burgués. Sigue paso a paso en uno y otro el surgimiento de los factores que los configuran, que han sido ya señalados. Se ocupa luego de "las manifestaciones nacionales del espíritu capitalista", para concluir examinando las variaciones de contextura que sufre el burgués, encarnación del espíritu capitalista, en el período histórico que va desde el inicio de su predominio hasta comienzos de siglo.

En la parte final estudia *Las fuentes del espíritu capitalista* en tres grupos de causas: 1) Las *Bases biológicas*, donde ofrece un flanco sumamente vulnerable a la discusión al apoyarse en la desacreditada teoría de las razas en el sentido de conjunto de atributos específicos de conducta social trasmisibles hereditariamente. En los pueblos predomina uno u otro de estos tipos de conducta: "Los que muestran disposiciones particulares para las empresas violentas de gran estilo, para el bandolerismo y la piratería, y los que se entregan gustosamente a una actividad comercial pacífica y denotan una inclinación pronunciada para la vida burguesa. A los pueblos del primer grupo los llamaré pueblos de héroes y a los del segundo, pueblos de mercaderes." 2) Las *Fuerzas morales*, que divide en los capítulos que siguen: *la filosofía, las influencias religiosas, el catolicismo, el protestantismo, el judaísmo* y *las fuerzas morales y su contribución al florecimiento del espíritu capitalista*. 3) Las *Condiciones sociales*, que clasifica: *el Estado, las migracioines, los descubrimientos de minas de oro y plata, la técnica, la actividad profesional precapitalista, y el capitalismo como tal*. Concluye la obra con una *Ojeada retrospectiva* en la que reexamina las conclusiones fundamentales ya anticipadas en la *Introducción*.

Es visible aun al lector menos avisado, el desfavor con que Sombart contempla al tipo humano cuyo perfil traza en su obra, desfavor que en algunos momentos le hace perder su mesura de historiador probo para lanzarlo a muy apresuradas opiniones (por ejemplo, los rasgos biográficos que expone en la página 205 sobre León Battista Alberti). En cambio, lo mueve a entusiasmo "el temperamento señorial". "Llevar una *existencia señorial* es vivir plenamente y a lo grande y hacer vivir a muchos otros a su alrededor, es pasarse los días en la guerra o en la caza y las noches en la amable compañía de alegres camaradas, jugando a los dados, o en brazos de hermosas hembras; es construir castillos e iglesias, desplegar una grandeza magnífica y hacer mucho ruido en los torneos y... ostentar un lujo deslumbrante." Los hombres, "unos están hechos de seda, los otros, de lana". Es cierto que conviene en que el estilo de vida señorial no podía menos que conducir a una decadencia económica general y a una declinación de su preeminencia social, como ocurrió; pero lo que es inocultable es la nostalgia con que Sombart lo confiesa.

Los méritos de la obra son innegables, no obstante los temas o desarrollos que puedan estimular la discrepancia, que en una obra de esta naturaleza son siempre muchos. El burgués, personaje central de la época capitalista, es objeto de una descripción magistral, en la que la precisión y finura de los rasgos se combina con una idea de conjunto de diáfana nitidez. Su concepción del mundo, su organización psicológica y su vida emotiva, fluyen con naturalidad de un esquema que más que una tipología de cierto hombre abstracto parece ser el retrato biográfico de un ser viviente cuya existencia conocemos en detalle. El tránsito del personaje a lo largo de su dilatada época es seguido en todos aquellos momentos en que sus componentes espirituales se recombinan ajustando su fisonomía a las continuas transiciones a que está sometida la vida histórica. De ese modo, los ajustes psicológicos y espirituales a una realidad en continuo cambio muestran los momentos peculiares del espíritu capitalista en correspondencia con ciertas etapas de la vida del capitalismo. El rostro del burgués que nos da Sombart en un rostro vivo, al que es fácil reconocer en el ámbito de nuestra personal experiencia, puesto que, aún en nuestra época predomina el espíritu que le dió vida.

*Jorge Graciarena*

BRUERA, JOSÉ JUAN. *Filosofía de la paz.* Buenos Aires, Losada, 1953. 213 p.

En un mundo conmovido por dolorosas experiencias y dominado por violentas contradicciones, que sólo podrán resolverse mediante el advenimiento de nuevas formas de vida y de cultura —más justas y más humanas—; en un mundo desarticulado y anhelante como el actual, parece una ironía hablar de la paz. Pero si miramos el asunto por el lado de lo que significa una paz verdadera para el destino de la humanidad, todo nos fuerza para llegar a la conclusión de que el tema de la paz posee hoy una actualidad y una trascendencia como no las tuvo, relativamente a ellas, en otras épocas de la historia. Todas las vertientes de la vida contemporánea confluyen hacia un sitio preciso, formando en ese sitio un nudo que hay que desatar sin demora, porque en él reside el drama de nuestro tiempo: crisis y revolución; drama que se resuelve, a su vez, en esta alternativa tremenda: paz o guerra. Este clima dramático confiere al presente que nos ha tocado vivir una significación decisiva en la historia y convoca, con un llamado de alerta, todas nuestras energías a fin de impedir lo que puede convertirse en un naufragio irremediable de la condición humana y sus valores fundamentales.

La paz constituye un valor en sí misma, pero su importancia más ostensible consiste en su referencia concreta a un sistema —o forma— de vida, caracterizado por el mayor o menor grado de bienestar de los hombres y un desarrollo normal de las relaciones de convivencia, tanto en el orden interno como en el orden internacional. Es aquí, en este terreno, donde el problema de la paz es vivido como una *experiencia* antes que como un *valor* o como una *idea*. Y es aquí precisamente, en este mismo terreno,



donde el hombre asume una actitud de *compromiso* frente a las condiciones y posibilidades de la paz y de la guerra.

Esta doble dimensión, la de su *validez* y la de su *vigencia* efectiva, permite hacer, en torno al tema de la paz, y correlativamente a la distinción anteriormente señalada, otro distingo no menos apreciable. La paz configura un tema que es ilustre en la historia del pensamiento y de la vida humana. Lo es, para no salirnos de los límites de la edad moderna y del presente, desde Vives hasta Huizinga y los congresos mundiales por la paz. Mas, por eso mismo y por lo que la paz representa para la vida, sobre todo cuando ostenta un perfil dramático, como el que tiene en su inquietante realidad actual, el de la paz es un tema que incita a la acción, sin dejar por ello de suscitar en los espíritus las tareas de reflexión acerca de su naturaleza y de su existencia concreta.

De lo que dejamos expuesto, se infiere sin esfuerzo el interés con que hemos leído el libro de José Juan Bruera, *Filosofía de la paz.* El lector comprenderá sin dificultad los motivos que abonan este interés mío, que sin duda es también el suyo, con sólo pensar que se trata de una obra donde se enfrenta nada menos que el problema de la paz, problema que constituye, según hemos dicho, el síntoma y la definición más honda de nuestro tiempo.

Bruera se propone elaborar un concepto de la paz, a la vez que una determinación rigurosa de las posibilidades y condiciones de existencia de una vida pacífica. En un encuadre dialéctico y mediante un método que se sostiene en imperativos lógicos y axiológicos, que en muchos aspectos no resulta el más recomendable para trata un tema como el de la paz —pues la viva y palpitante realidad de su contenido se desvanece o desfigura, en virtud de aquel tratamiento, a favor de entidades puramente especulativas—, el autor analiza el objeto central de la obra en relación con los principios y cuestiones involucrados en el tema de la paz. Esos principios y esas cuestiones fluyen necesariamente de otros tantos problemas que el propio y máximo problema de la paz propone a nuestra consideración: el carácter dialéctico de la realidad, el sentido conflictual de la vida y pensamiento humanos, el imperio agónico de la razón y de los mitos, la influencia del derecho como instrumento eficaz, junto con la economía, a los fines del establecimiento y conservación de una paz justa, la paz en relación a un sistema de valores y en relación consigo misma como un valor.

Las categorías lógicas y axiológicas, como así también el normativismo jurídico, que presiden el pensamiento filosófico de Bruera, le llevan, inevitablemente, a la formulación de tesis y valoraciones no siempre de acuerdo con la realidad o, si se quiere, alejadas un tanto de la realidad en este difícil y complejo problema de la paz. Quiero decir, que a fuerza de ser excesivamente objetivo, demasiado apegado al imperio abstracto de la lógica, las normas y los valores, descuida un enfoque más realista y más amplio de las cuestiones implicadas en el fenómeno de la paz y de la guerra, sobre todo en una época como la nuestra en que cada hecho, cada cosa quiere hablar o decir su nombre desde sus propios fueros: una época en que lo *real* aventaja a lo *ideal*, debilitando, de paso, considerablemente sus módulos formales, a favor de una nueva visión del mundo y de un nuevo sentido de la vida.

Bruera, sin embargo, advierte el vacío en que a menudo se desenvuelven sus argumentos. De ahí que haga un constante esfuerzo por capturar lo real, por no perderlo de vista, por asentar en la realidad misma sus conclusiones. De ahí que sienta desdén por una lógica formal, carente de contenido, y por todos los formalismos, destacándose, en este respecto, su crítica a la Teoría Pura del Derecho de Kelsen y sus epígonos. Pero en última instancia, sus razonamientos acaban por otorgar supremacía a la lógica y a la normatividad, sobre la base de un mecanismo dialéctico, de ascendencia hegeliana, como principio organizador e incondicionado del pensamiento y de la acción, convirtiéndolas, de esta manera, en realidades absolutas que determinan y condicionan la totalidad de la vida humana social y cultural.

De todos modos, y desde su punto de vista, preciso es declarar que el autor logra cumplidamente su propósito en cuanto a la tesis fundamental del libro. Esta tesis, liberada de la compleja trama que la alimenta y a la que sin cesar hace referencia, podemos resumirla en breves palabras: toda la realidad emana de un proceso dialéctico, de un conflicto sin pausa, de la oposición de los contrarios, que culmina en una síntesis armónica de contenido valioso, cuya autenticidad se muestra en su coincidencia con la armonía de una vida pacífica.

Una de las notas más altas de este ensayo, escrito con profundidad y elevada inspiración, la constituye aquel pensamiento que Bruera consigna en la página 187: "...la importancia que hoy, por razones de desarrollo técnico y político, tiene la conservación de la paz, es la condición necesaria —¡indispensable!— para la supervivencia de los demás valores, cualquiera sea la categoría de éstos. Con lo cual se presenta la paz como un valor primero". Pensamiento que recuerda y actualiza vivamente aquel otro que Juan Luis Vives expuso hace ya más de cuatro siglos: "No hay nada tan necesario hoy para conservarse el mundo en su equilibrio y no perecer del todo, como la concordia".

*Santiago Montserrat*

ALFIERI, V. E. *Atomos-idea; l'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco.* Firenze, Le Monnier, 1953. VIII—214. pp.

Este libro de Alfieri debe señalarse como una de las obras más importantes que han aparecido en los últimos años sobre filosofía griega. Por su preparación excepcional, ya documentada por su docta edición de *Gli atomisti* (Laterza, Bari), el autor realiza su investigación histórica con honda conciencia de los problemas que implica, a empezar por el de la explicación de la necesidad lógica que dió nacimiento a la concepción del átomo en el mundo griego. Este problema se vincula con dos investigaciones: la de la cronología de la escuela de Abdera y la de las premisas lógicas y matemáticas del atomismo, que deben aclarar las relaciones de esta doctrina con todo el proceso de desarrollo del naturalismo presocrático.



Alfieri destaca las relaciones del atomismo con eleatismo y pitagorismo, analizando con gran finura la polémica de la dialéctica eleata (monista) contra la matemática y física pitagóricas (pluralistas), y sus consecuencias. Surge de esta polémica la exigencia de un pluralismo coherente, que no se ve satisfecha ni por Empédocles ni por Anaxágoras, sino sólo por el pluralismo absoluto que afirma por primera vez la realidad del indivisible (*átomo*), ser material pero visible sólo al intelecto (*átomos-idea*), condicionado en su infinita multiplicidad y en su movimiento por el no-ser (vacío), cuya noción representa otra conquista de los abderitas. El átomo se caracteriza precisamente como forma indivisible; y Alfieri señala la solución del problema, debatido otra vez entre Covotti, que indicaba la forma como atributo esencial del átomo, y el autor de esta reseña, que quería identificarlo con la impenetrabilidad, mostrando que para Demócrito la forma (*rythmós*) no es sólo figura, sino también indivisibilidad, de manera que se identifica con la impenetrabilidad.

Con las diferencias de forma se vinculan las otras dos, de orden y posición de los átomos, en tanto la forma, debido a la atracción de los semejantes, es también tendencia y dirección de movimiento. Pero el movimiento exige el vacío como su condición; y los atomistas llegan a considerar el vacío (según dice Aristóteles) como *causa*, por considerar al no-ser no menos real que el ser, y capaz de ejercer sobre los átomos una fuerza de atracción, de donde nace el torbellino cosmogónico. Así el vacío coopera en la cosmogonía atomista con las demás causas, que son el voltear espontáneo de los átomos, la atracción de los semejantes, las resistencias de cada átomo y de las acumulaciones de ellos, y además (como lo demuestra Alfieri) el peso, que no es para Demócrito fuerza de caída (como para los epicúreos), sino fuerza vectorial del movimiento.

De estas causas procede el determinismo expresado por Leucipo al decir que "nada se produce en vano sino todo con razón y necesidad"; lo cual no se halla negado por la declaración de Simplicio, según la cual Demócrito haría nacer espontánea y accidentalmente el torbellino cosmogónico, porque Simplicio quiere decir sólo que Demócrito no explica la formación de los vacíos de donde se engendra el torbellino, pero no niega que luego todo se produzca por causas mecánicas (la atracción de los semejantes, la ley del vacío, las diferencias cuantitativas de materia y de fuerza), tal como se ve también en la imitación que hizo Platón de esta concepción en el *Timeo*, según la demostración de I. Hammer Jensen. Igual determinismo se presenta en los procesos de destrucción de un mundo por colisión y de la nueva formación diferente que le sigue; y acaso la cita de Alejandro en Simplicio, *De Caelo* 310, 5, podría interpretarse aún como testimonio de la afirmación atomista de una necesidad lógica, que exige la realización de todas las infinitas formas posibles en la infinita multiplicidad de los mundos.

Una necesidad lógica, pues, junto con la necesidad mecánica, obra en la naturaleza; y Demócrito les agrega en su *Pequeña cosmología* (donde presenta la evolución de la humanidad desde el estado salvaje a la civilización) el otro sentido de la palabra necesidad, que se refiere a las exigencias humanas que hacen crear las artes y el mismo lenguaje, como convención que permite las comunicaciones mutuas.

Con estas creaciones llegamos a la consideración atomista del mundo humano y espiritual, y aquí nos encontramos con la profundización del problema del conocimiento de parte de Demócrito. Aristóteles quiso reducir la gnoseología de éste al sensismo de Protágoras; pero no consideró que Demócrito trató de superarlo con su distinción entre el conocimiento oscuro o espúreo de los sentidos y el genuino o verdadero del intelecto. Por cierto que la exigencia del conocimiento verdadero brota de la misma experiencia sensible que pide su propia explicación; y por esto en un fragmento democríteo los sentidos reprochan a la razón su crítica de ellos; pero el blanco de esta crítica es el contenido cualitativo de las sensaciones y no el hecho de su producirse, que al contrario reclama la explicación del intelecto por medio de la teoría atomista. Por eso Demócrito repite con Anaxágoras que los fenómenos (apariencia) nos revelan lo invisible (real); y trata, al contrario de los eleatas, de poner de acuerdo con la experiencia la explicación lógica, reduciendo empero la realidad a la cantidad pura, con su carácter intrínseco de necesidad racional, y excluyendo las cualidades sensibles subjetivas.

Pero con la aplicación del atomismo al alma, Demócrito, anota Alfieri, impide toda explicación de la conciencia y de su actividad sintética en el conocimiento. Puede tratar de explicar el conocimiento sensible, pero no logra dar explicación del racional y sólo lo postula. Su concepto del alma no sirve sino para explicar la vida y el movimiento, al atribuir a los átomos anímicos una pequeñez, redondez y calor que les dan un movimiento perpetuo y la capacidad de insinuarse por todo el cuerpo y comunicarle el movimiento vital, como debía hacer el azogue en la estatua de Dédalo.

En este aspecto, según observa Alfieri, la teoría atomista del alma desvela su derivación del pitagorismo, cuyo concepto religioso quiere laicizar, pero sin sentir el problema de la unidad del alma para la vida fisiológica ni mucho menos para la psíquica. Demócrito llega sólo a concebir que el alma, difundida por todo el cuerpo, produce, juntamente con él, la disposición (*diáthesis*) individual, que se modifica por las impresiones procedentes del exterior. Si de este modo se produce equilibrio, el hombre (según Demócrito) piensa; si desequilibrio, desatina. Falta la distinción entre alma racional e irracional, que Epicuro luego introduce por influjo de Aristóteles.

También para la concepción de *lo divino* Aristóteles actúa como elemento *catalizador* de las diferencias entre Demócrito y Epicuro. Epicuro toma de Demócrito la explicación del origen de la religión a partir de los fenómenos que más impresionan y de las apariciones de *eidola*, toma la explicación del temor a los castigos divinos como procedente de la mala conciencia; la concepción de los dieses antropomorfos y de la naturaleza ígnea. Pero concibe de manera diferente los *eidola* y los dioses y su relación con los hombres, y trasforma la prueba de la existencia divina de gnoseológica en ética. Además se plantea el problema del culto y del rezar (ausente en Demócrito), pero no como medio de influir sobre los dioses (inaccesibles), sino como medio de satisfacción íntima y elevación espiritual del hombre.

La ética democrítea se expresó probablemente (como sostiene Alfieri)



en sentencias y no en tratados; pero esto no disminuye su importancia. Según un testimonio de Cicerón también la física de Demócrito tenía el fin ético de la serenidad espiritual; por lo cual Demócrito se anticipa a los postaristotélicos del período ético. Y las afirmaciones que encontramos en sus fragmentos, de conceptos como los de deber, voluntad de bien, conciencia moral, dan a Demócrito un lugar señalado en la historia de la ética y lo vinculan con el examen de conciencia de los pitagóricos. Por todo esto no puedo aceptar la definición de "individualismo objetivístico", que Alfieri propone para la ética democrítea; pero quiero destacar la finura de su análisis, y afirmar que este libro, por el conocimiento exhaustivo de los textos y de la bibliografía crítica y por la profundidad de la investigación y de la interpretación, representa una piedra miliaria en el camino de los estudios democríteos.

*Rodolfo Mondolfo*

MOUNTFORF, CH. P. *Hommes bruns et sable rouge. Mythes et rites des aborigènes d'Australie Centrale.* Paris, Payot, 1953. 207 pp.

Pese a lo que pudiera creerse al juzgar sólo por el título, este libro no trata exclusivamente de los mitos y ritos de los aborígenes del centro de Australia. Tampoco se describen en el mismo la mitología y el ceremonialismo de todos los grupos nativos que moran en las regiones centrales de aquel continente, y ni siquiera la de los principales. Su contenido consiste más bien en el simple relato de lo visto y observado por el autor durante un viaje y una permanencia de varios meses entre los indígenas de aquella parte del Estado de Australia Meridional que limita con el Territorio del Norte.

Es esa una región desértica y montañosa que constituye el hábitat de los *Petjendadjaras*, grupo australiano del centro, que después de sufrir numerosas persecuciones por los blancos lograra obtener una reserva territorial, no siempre bien respetada. Ello no obstante, estos indígenas pueden todavía vivir su propia vida en su retiro, pues el contacto europeo es felizmente escaso.

El estudio de los aborígenes australianos posee un interés y un encanto especiales. Por lo general se trata de poblaciones bien dotadas, extremadamente amables, que cuando no están contaminados por los blancos poseen una rígida moral. Pese a que el color de su piel es intensamente oscuro, estos indígenas no pertenecen a la raza negra. Sino que desde el punto de vista antropológico se relacionan con los europeos y americanos que vivieron en los ya lejanos tiempos del Paleolítico Superior. También culturalmente hay mucha afinidad entre unos y otros grupos. De manera que los protomorfos *Australianos* muy bien podrían hoy servir de modelo de lo que eran nuestros propios antepasados 25.000 años atrás, antes del surgimiento de los modernos tipos raciales. De ahí que penetrar en su cultura, convivir con ellos, equivalga a verse transportado muy lejos en el pasado. Al igual que los demás *Australianos*, los *Pedjendadjaras* son poseedores de una cultura en extremo simple, que sin embargo les posibilita

vivir completamente a sus anchas en un medio terriblemente ingrato; tal es su adaptación al ambiente. Carecen de vivienda fija, viven de la recolección de productos agrestes, y por lo general van completamente desnudos. Sus implementos principales y casi los únicos, son la lanza y el propulsor para la caza, un plato grande de madera para el transporte de enseres y provisiones, dos piedras planas para moler semillas silvestres y un palo de cavar para todo uso. Los animales cobrados se asan en hornos de tierra y en su propio cuero.

Más rica es, en cambio, su cultura espiritual. Nuestros indígenas son muy afectos al ceremonialismo y a la mitogenia. Es cierto que ambos aspectos de la cultura están íntimamente unidos. Con las ceremonias quieren influir sobre las fuerzas naturales, a la vez que tratan de reproducir, en forma dramática, los acontecimientos que tuvieron lugar en la época mítica de la Creación o, como ellos expresan poéticamente, la "edad de sueño". En tanto que con los mitos quieren explicar su propio orígen y el del mundo que les rodea. No hay ninguna particularidad de accidente orográfico o de un animal que no esté enlazada con alguno de sus mitos.

La visión del mundo de los *Pedjendadjaras* se ve penetrada por una mezcla de puntos de vista de carácter vitalista, mágico y animista. Así, todas las cosas están poseídas por un principio inmaterial llamado *kuranita* que viene a ser la esencia misma de la vida. Y la cantidad que cada cosa y cada individuo posee está en relación directa con su vitalidad.

Además, cada persona posee su propio espíritu personal, al que llaman *kurán*. El *kurán* de los muertos es *extremadamente* temido. No sospechando siquiera que la muerte pueda ser el resultado de causas naturales, los *Pedjendadjaras* la atribuyen a la magia maléfica de algún enemigo. Y los espíritus de los muertos, desesperados por haber sido injustamente desposeídos de la vida, tratan de vengarse de todos aquellos que aún gozan de ella. De ahí que las prácticas funerarias estén enderezadas a la salvaguardia de los vivos.

El principio mágico, a su vez, se exterioriza en numerosas prácticas. Por ejemplo, en las destinadas a hacer llover. Se utiliza en ellas la valva de un molusco marino que, por su origen, se supone cargada de kuranita de agua. Se frota sobre una piedra, se succionan sus bordes y se escupe al aire. Entonces cada partícula de saliva tiende a convertirse en una nube que aumenta de volumen bajo el canto apropiado de los concurrentes. Y al estallar, luego, las nubes, se volverán a llenar los ojos de agua agostados por la sequía.

Es una lástima que la fidelidad de nuestro autor para con los indígenas que lo adoptaron, le haya impedido darnos a conocer lo que sucede durante las largas ceremonias de iniciación en las que le fué dado tomar parte. Mas, si lo hubiese revelado, las mujeres podrían haberse enterado, y esto no debe nunca suceder. Sabemos, empero, que en el curso de esas ceremonias los jóvenes son sometidos a la circuncisión, y luego a la subincisión. Lo primero está muy arraigado en su mitología, y ha de ser por tanto práctica muy antigua; en cambio, lo segundo parece ser de introducción mucho más reciente.

Un interesante paralelo señala finalmente nuestro autor. Y es que en las grutas y abrigos que se encuentran en las montañas se ven muchas



pinturas rupestres que, tanto por su técnica como por su dibujo, son comparables con las del Paleolítico Superior europeo. Sólo que estas manifestaciones de arte australianas que se encuentran frecuentemente superpuestas y en varias camadas, siguen produciéndose hasta el mismo día de hoy.

*Salvador Canals Frau*

FORD, FRANKLIN L. *Robe and sword; the regrouping of the French aristocracy after Louis XIV*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1953. 280 p. 6.50 U$A. (Harvard Historical Studies.)

Es sabido cómo uno de los rasgos salientes de la historia francesa en el siglo XVIII es lo que se llama, bastante inadecuadamente, reacción señorial. En la vida política, en la administración, en el ejército, los nobles retoman posiciones antes perdidas, adquieren otras nuevas. En la economía, en la vida rural, el proceso es paralelo. Así, en la Francia que se aproxima a la Revolución la parte de los nobles es mayor que cien años antes. A todo ese proceso alude el libro de Ford, pero él no es el objeto de su estudio. Lo que interesa aquí es el remordimiento que se produce dentro del mismo grupo nobiliario, en el cual adquirirá preeminencia la *noblesse de robe*. Ahora bien, estudiar este ambiguo grupo, que acaba de ascender a la nobleza, que une una tradición de alta burguesía con aspiraciones típicamente nobiliarias; estudiarlo además en sus complejas relaciones con la *noblesse d'épée*, exige una especial sensibilidad para captar ese mundo abolido que es la Francia del Antiguo Régimen, y en el prólogo el autor se pregunta si "de esas notaciones sutiles, de esos análisis delicados" que se requieren puede ser capaz un extranjero. Sí puede serlo, y no creo que nadie se atreva a rechazar como exótico e incomprensivo un libro que sigue tan de cerca las mínimas tradiciones académicas francesas (que, por ejemplo, está dividido, como se debe, en tres partes de igual extensión). Pero cuando el extranjero llega a conocer un ambiente como lo conoce Ford, con sensibilidad casi táctil, su condición de extranjero pasa a ser una ventaja: hace posible una perspectiva más amplia, y acaso más justa. Sin duda un estudioso francés hubiera recurrido, como aquí lo hace Ford, a Lefebvre, Bloch y Labrousse, pero es dudoso que hubiese creído necesario acudir a Pareto o Max Weber; y en ambos se apoya Ford para algunos de sus desarrollos más sutiles.

El estudio —se ha dicho— está dividido en tres partes. La primera describe la situación de la nobleza francesa a la muerte de Luis XIV. Sin duda en ese larguísimo "royaume de la vile bourgeoisie" perdió la nobleza mucho de su poder; no tanto sin embargo como parecía al insaciable Saint Simon, o como han supuesto historiadores demasiado ansiosos de mostrar a la Corona en su papel de protectora y aliada de los pequeños. Luis XIV sigue siendo el "primer gentilhombre" de su reino. Todo su esfuerzo se dirige a mantener una doble jerarquía; la del poder, la de los honores, y si juzgamos a la segunda más vacía que la primera es porque las vemos

en forma distinta de como las veía el siglo XVII. El destino de la nobleza francesa bajo Luis XIV es más complejo de lo que se gusta suponer: dentro de ella el del grupo togado es particularmente ambiguo. Sin duda el gran rey no acepta ninguna actitud autónoma de parte de los tribunales parlamentarios, cuyo alto personal forma la nobleza de toga; pero durante su reinado los componentes del grupo (que todavía en los Estados Generales de 1614 había sido incluído en el tercer estado) han pasado a ser, indiscutiblemente, nobles. Lo que no significa que su lugar dentro de la estructura de la nobleza francesa sea de rigurosa igualdad con los nobles de espada, tampoco que toda tensión entre ambos grupos se haya borrado.

De todas maneras, en 1715, la nobleza de toga, que ha descendido en la jerarquía del poder, que ha ascendido en la de los honores, ocupa lugar bastante elevado en ambas. He aquí, nota justamente Ford, lo que le dará el triunfo contra las otras fuerzas sociales que se precipitan sobre el vacío de poder creado por la desaparición de Luis XIV. Y la segunda parte está consagrada a estudiar las fuentes de esa nueva fuerza de la *noblesse de robe*. Fuentes de poder, ante todo. La base del poder político de los parlamentos es el *droit de remontrance*, derecho sin embargo no decisivo hasta que las objeciones de los parlamentos se tornaron representativas de una opinión pública cada vez más organizada y más decidida. De este modo el poder se vincula, por un lado, con el prestigio del grupo parlamentario, y por el otro con su efectiva independencia frente al poder real. Y desde ambos puntos de vista se hace necesario examinar al personal parlamentario como clase. La venalidad de los empleos, su carácter en parte hereditario, aseguran la estabilidad del grupo, las riquezas heredadas de un no muy lejano pasado burgués consolidan su independencia frente a las amenazas de la corona. Pero a la vez la *robe* se deja absorber cada vez más por la nobleza: adopta sus modos de vida, menos rígidos y austeros, se vuelve hacia la campaña, donde pueden efectuarse sin duda inversiones rendidoras, pero donde se adquieren también los castillos y feudos que son marco indispensable para la vida del verdadero noble. Rasgo más significativo: entre nobleza de espada y de toga los casamientos se hacen cada vez más frecuentes, y van perdiendo su matiz de *mésalliance*.

Un proceso paralelo se produce en el campo político. Al desaparecer Luis XIV, los *ducs et pairs* son los primeros que ascienden a la hegemonía, pero su hueco orgullo les enajena el apoyo del resto de la nobleza, su incompetencia se fatiga ante las engorrosas tareas del gobierno. Los que triunfan son a la postre los parlamentos, voceros de la nobleza toda. Y el tránsito desde Boulainvilliers hasta Montesquieu, desde el expositor de la *thèse nobiliaire* tal como la concebía la nobleza de espada hasta el escritor que supo armonizar las tradiciones de ambos grupos, muestra de qué manera esa evolución se reflejó en el plano ideológico.

He aquí concluída la tarea de resumir el admirable libro de Ford. Muy mal, desde luego; para decirlo con la frase tan abusada, este libro no es de los que se resumen, es preciso leerlo. En un estudio riquísimo en notaciones de detalle nada hay superfluo: el autor, a través de ese bosque enmarañado, no pierde nunca su rumbo. Otra ventaja, menos insignificante de lo que creen a veces algunos compatriotas de Ford: el libro está excelentemente escrito, también en este aspecto es digno de su tema y de



la inteligencia fresca y alerta de quien lo escribió. Tenemos así un estudio excelente sobre el reagrupamiento de la nobleza francesa en el siglo XVIII. Y también perfectamente ceñido a su tema. Sólo que esto último hace que algunos aspectos del proceso queden, por fuerza, en segundo plano (y el autor lo sabe muy bien, y lo indica muy honradamente a cada paso). Así, es sabido que la rebelión parlamentaria fué vista con simpatía por muchos que no formaban parte de la nobleza; es sabido que el elogio con que Voltaire siguió la enérgica represión de ese movimiento tenía ya algo de anticuado; otros preferían ver en los parlamentos los defensores de la libertad. Juicio históricamente erróneo, nos dice muy justamente el autor: esa libertad no era sino otro nombre para el privilegio. Sin duda, pero también un juicio erróneo es un hecho eficaz, que no puede sin más ser dejado de lado. Tomarlo en cuenta obligaría, sin embargo, a abandonar el marco estrictamente nobiliario que el autor se ha fijado. ¿Pero es posible, sin tomarlo en cuenta, entender cuáles eran las fuentes del prestigio, y por lo tanto del creciente poder, del grupo parlamentario? ¿Y no es precisamente ese prestigio, ese poder, lo que hace que este grupo de apenas nobles pueda ponerse en pocos años al frente de la nobleza francesa?

*Tulio Halperin Donghi*

ROUSSET, JEAN. *La littérature de l'âge baroque en France*. Paris, José Corti, 1953. 314 p. 16 lám. (Circé et le paon).

Nos es preciso volver una vez más a la renovación de las perspectivas de la historia literaria del siglo XVII francés pues esa renovación es el hecho notable en los estudios literarios realizados en Francia desde hace diez años, a partir de los estudios de Nadal y Antoine Adam. Con la noción de barroco, Jean Rousset aporta otro nuevo enfoque, que contribuirá no poco a modificar enteramente la apariencia de los manuales escolares de literatura francesa, que demasiado a menudo no han visto en el célebre gran siglo sino la preparación para un clasicismo un poco convencional.

"Clasicismo" es una palabra forjada posteriormente sobre nociones que se han vuelto tradicionales o manchadas con polémicas. El "barroco", por el contario, es una noción universal, valedera para una amplia época de la civilización: desde fines del siglo XVI, la arquitectura deja de obedecer a principios "orgánicos" —según la expresión moderna— y se convierte en montaje de una fachada; y en todos los dominios se crea y llamea un arte para el que sólo el espectáculo cuenta.

Podía uno preguntarse cuál era el valor de esta noción aplicada a la literatura. Ahora bien, M. Rousset nos muestra todo el siglo XVII literario entregado al *gusto por el decorado y el movimiento*, por medio del cual define al estilo barroco. Los contemporáneos de Corneille son autores de pastorales o de tragicomedias que cambian diez veces el lugar de la acción a pesar de las famosas reglas aristotélicas. Todo el teatro francés —la moderación de algunos ejemplos escolares no debe engañarnos— está entonces compuesto de comedias de magia, de acción, de disfraz, de islas encantadas. Más que el viejo Horacio, es la hechicera Circé quien reina

en él y multiplica los monstruos de ballet, las quimeras, lo grotesco, las puestas en escena complicadas y maravillosas, la ilusión cómica o sentimental, una vida entera de fantasía insospechada.

El barroco es el arte que se agrega a la naturaleza falseándola y embelleciéndola; las fachadas sobrecargadas de ornamentos, las piezas de teatro o versos sobrecargados de peripecias y arabescos. "Embellecer, no es simplificar, es agregar episodios, mezclar otras intrigas con la intriga central". En el barroco, la naturaleza copia al arte, como en la obra de Oscar Wilde. Ahora bien, el barroco, como lo muestra M. Rousset, ha dominado el siglo XVII; y el clasicismo francés, si nos permitimos precisar el pensamiento que M. Rousset no ha osado formular, tal vez contenido por alguna tradición universitaria, el clasicismo francés no es nada más que una depuración y una condensación del barroco.

La ventaja del libro de M. Rousset es que nos revela la verdadera vida artística de ese siglo (del que no hemos guardado sino algunas imágenes expurgadas): comedia de errores, drama sádico, gusto por lo espectacular y lo brillante, juego de ilusiones literarias. Todo eso se ha resumido finalmente en la concepción de un "gusto" abstracto; pero ese gusto, con su pompa, no es nada más que la cristalización del barroco anterior. Quinientas comedias de tramoya, de ilusiones, de magia de ópera, han precedido a la *Fedra* de Racine, y no carecen de encanto. El famoso "romanticismo de los clásicos" es fácilmente explicado: de hecho, la pastoral mágica y la tragicomedia que reinaban en el siglo XVII por encima del género austero de la tragedia que se volvió luego escolar, practicaban abundantemente, antes de los Prefacios de *Hernani*, la mezcla de lo cómico y de lo trágico. Pero no se trata ni de tragedia ni de romanticismo, nociones aptas para deslumbrar a los escolares, por haber enceguecido a los profesores. El barroco es un hecho más universal, que se define por la necesidad de ostentación y por el cultivo de los poderes de la ilusión. Que el "clasicismo" posterior haya reaccionado contra ciertos excesos de ardor y de oropel, no hay ninguna duda. Pero ha nacido en gran parte del barroco.

Después de habernos dejado adivinar eso, M. Rousset no lo desarrolla con suficiente claridad. Pero sin embargo nos muestra al siglo XVII real, con su Fronda, su lenguaje no pulido aún, su gusto por la ilusión, la aventura, la superchería misma, en una palabra por todo lo que en la vida y la imaginación de tres generaciones de diez y seis millones de franceses cada una, ha escapado a la censura de Luis XIV y de los pedantes.

Está bien que en el momento en que —desde hace cincuenta años— nuestro siglo reniega del barroco, con sus pompas y fachadas, sus glorias y fanfarrias, los historiadores de la literatura descubran el verdadero rostro del siglo XVII, desprendan de la leyenda falsa del clasicismo austero una vida imaginativa que merecía mejor suerte e, inspirándose en el célebre libro de Eugenio d'Ors sobre el barroco muestren que esa fiesta del espíritu que ha representado, que esa embriaguez de una cultura que ha sido, tuvieron su carnaval, su magia y su encanto, en ese "gran siglo" que las leyendas escolares habían reducido a una imagen empequeñecida.

*R. M. Albérès*



*Harvard Studies in Classical Philology*, ed. by a Committee of the classical instruction of Harvard University. Vol. LXI, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1953. 186 pp.

Este libro contiene cuatro valiosas contribuciones al estudio de la cultura antigua: dos de historia del arte y dos de historia de la filosofía. Siguen 12 resúmenes de disertaciones para el doctorado. El primer ensayo: *Jonia, leader or follower?* de George M. A. Hanfmann, señala una diferencia entre la historia intelectual y literaria, donde la Jonia es iniciadora al guiar el paso de la dirección cultural de la humanidad desde Mesopotamia y Egipto hacia Grecia, y la historia económica y del arte, donde los documentos arqueológicos muestran su subordinación al influjo griego hasta el medio período orientalizante. Sin embargo luego el arte jónico se torna iniciador; y si después de la catástrofe de la rebelión contra Persia decae nuevamente a una situación subordinada por la emigración forzosa de sus artistas, puede decirse que Pitágoras de Samo el escultor, al convertirse en Pitágoras de Regio, cumple el mismo papel de transferencia de la cultura jónica a occidente que había cumplido medio siglo antes para la filosofía su homónimo, al convertirse de Pitágoras de Samo en Pitágoras de Crotón y Metaponto.

El otro ensayo de historia del arte: *Stilistic problems in Greek and Roman archaistic reliefs* de Christine Mitchell, estudia en su evolución la contradicción característica de la escultura arcaísta, imitación de la arcaica después del florecimiento de la escultura clásica. Analiza con finura un ejemplar anterior al período romano y lo compara con uno antecedente, del comienzo del IV siglo a.C., y con otros dos posteriores (del período greco-romano). El conflicto fundamental del estilo arcaísta (oposición entre concepción bidimensional y tridimensional, que nace al sobreponer el dibujo geométrico del ropaje a una figura que ha superado esa esquematización) aparece en pleno en los ejemplares examinados por primeros; menos acentuado en los ejemplares de época anterior, donde la comprensión de la forma era menos tridimensional o menos avanzada; y nuevamente atenuado en los ejemplares más tardíos, que descuidan la anatomía y prefieren el dibujo bidimensional, más apto para una reproducción rápida y comercial. Así resulta delineada la evolución de la escultura arcaísta.

Los estudios de historia de la filosofía se deben a dos conocidos helenistas: William Chase Greene y John B. McDiarmid. Greene en *Platonism and its critics* indaga qué inspiración puede ofrecernos hoy Platón, quien escribió para todos los tiempos; pero señala el peligro de extraer su pensamiento de pasajes aislados y de interpretarlo según nuestras simpatías y antipatías. Destaca en la evolución del pensamiento platónico la unidad constituída por la teoría de las ideas y el dominio del fin ético (Bien), y en esta unidad quiere se basen las valoraciones del papel actual del platonismo y de las críticas que se le dirigieron. Examina las ciencias y orientaciones modernas antiplatónicas para determinar qué contestaría Platón a sus opositores; pero en esto pisa un terreno donde, al salir de lo que Platón dijo efectivamente, se corre el riesgo de atribuirle nuestras propias inclinaciones. Más legítima aparece la otra tarea de averiguar la

posición real del platonismo frente a doctrinas modernas que quieran apoyarse en él: idealismo, utopismo, totalitarismo, intelectualismo, comunismo, puritanismo.

El idealismo platónico —señala Greene— reconoce tanto la inmanencia como la trascendencia de las ideas, y para la idea del Bien quiere conciliar las dos proposiciones: "ningún hombre vió nunca a Dios", y "el de corazón puro debe ver a Dios". En cuanto a la pretensión de hallar en Platón al padre de los totalitarismos, destaca Greene que él consideró el poder como un deber de sacrificio para los filósofos, estimó que el Estado está hecho para el hombre y no viceversa, y declaró en *Las leyes* que el poder absoluto hace perder la sabiduría e integridad. No fué partidario de la igualdad, pero en *Las leyes* exigió la educación pública para todos los ciudadanos. Sin embargo, es cierto que los obliga a todos a una lealtad absoluta hacia la doctrina oficial del Estado; excluye toda libertad académica, y autoriza a perseguir como ateo a quien no se adhiera a la teología dogmática del Estado. No es amigo de la democracia, pero no ataca el ideal democrático de Pericles, sino la igualdad de los desiguales y la dictadura popular ejercitada bajo el dominio de demagogos; y en *Las leyes* muestra más simpatía para un ideal democrático que para un gobierno totalitario.

Tampoco puede decírselo padre del comunismo, pues la abolición de la propiedad privada en la *República* concierne a una pequeña minoría, y su motivo es puramente moral, no económico. Y en cuanto al puritanismo, Platón no es enemigo de los poetas, sino que es poeta él mismo, y en metáfora y mitos reconoce un eslabón necesario entre el mundo visible y el ideal. Quien acepta, pues, sólo lo que puede pesar y contar y (como los cautivos de la caverna) tiene en sospecha a los viajeros que relatan lo que han visto en tierras lejanas, no es platónico.

Toda esta discusión tiende a aclarar y reivindicar aspectos vitales del platonismo, y a mostrar que, por su carácter esencial de aspiración ética y de invitación a la autocrítica, el platonismo representa todavía una exigencia de nuestra época.

El estudio de McDiarmid, *Theophrastus on the Presocratic causes* se vincula con la demostración dada por H. Cherniss de la parcialidad de los testimonios de Aristóteles sobre los presocráticos. Diarmid quiere demostrar, mediante un examen analítico detallado y preciso de los testimonios procedentes de la obra de Teofrasto (*Opiniones de los físicos*), que ésta se hallaba muy lejos de ser una exposición histórica fiel, sino que se inspiraba en las interpretaciones aristotélicas. Y concluye al final: "La suposición común de que Teofrasto utilizó los escritos originales de los presocráticos se apoya en las citas que hace... Sin embargo... muchas de éstas resultan ser la base de la interpretación aristotélica que él repite; lo cual sugiere que él pudo no haber consultado de ninguna manera el texto completo de los presocráticos, sino haberse referido a una colección de extractos hecha para uso del Liceo... Sus relaciones son en lo esencial simples repeticiones de muchas de las interpretaciones que encontró en Aristóteles y tienen los mismos defectos; antes bien, con su método de selección y adaptación él entendió a menudo de manera equivocada a su fuente y exageró los defectos existentes en ella. Hay que concluir, pues, que es un testigo prevenido, antes bien, menos digno de fe que Aristóteles".



La gravedad de este juicio es evidente: condena toda la doxografía procedente de Teofrasto, que constituye una de las fuentes principales de nuestra historiografía del pensamiento presocrático. Sin embargo tal juicio no puede aceptarse. La documentación ofrecida por Diarmid demuestra sin duda que Teofrasto, como ya Aristóteles, aplica en su misma obra de historiador los esquemas y conceptos de la filosofía peripatética; pero en muchos casos un examen detenido, que lamentamos no poder efectuar aquí, mostraría que sus noticias conservan una exactitud histórica esencial. Sobre todo parece ilegítimo negarle el conocimiento y la consultación de los textos. Como lo destacó W. Jaeger, cuando Aristóteles organizó en su escuela la investigación científica y extendió su interés al dominio histórico con grandes recolecciones documentarias, como los catálogos de los pythiónicos, dionysíacos y olympíacos, y las *Didascalias* de los dramas y las *Constituciones* griegas y bárbaras, organizó también la creación de la historia de la filosofía y las ciencias, encargando la historia de las matemáticas, astronomía y teología a Eudemo, de la medicina a Menón, de los sistemas físicos y metafísicos a Teofrasto. Esta obra (escribe Jaeger) "no hubiera podido acabarse sin la ayuda de la biblioteca de Aristóteles, primera colección considerable de libros de que sepamos sobre el suelo de Europa; y lo documentalmente fidedigno de las investigaciones personales en que descansaba hizo de ella la última palabra de la Antigüedad sobre el asunto". Suponer en cambio que Teofrasto, el mayor de los discípulos de Aristóteles, se limitara a consultar una antología de extractos hecha (¿por quién?) para uso escolar, con el único fin de dar un apoyo a los juicios que repetía de su maestro, no parece muy verosímil. No puede dudarse de que él tenía una información de primera mano, aun cuando se dejara influir en sus interpretaciones por los preconceptos de la escuela. Diarmid demuestra que los testimonios de Teofrasto deben, como los de Aristóteles, utilizarse con cautela constante, pero no que deben desecharse.

Sin embargo, aun con esta restricción, hay que reconocer la importancia de la investigación de Diarmid, como de los otros colaboradores de este valioso tomo.

*Rodolfo Mondolfo*

# BIBLIOGRAFIA PARA LA HISTORIA DE LA CULTURA

## ANTROPOLOGIA, ARQUEOLOGIA, ETNOLOGIA, ETNOGRAFIA

GLADWIN, THOMAS y SEYMOUR, B. SARASON. *Truk, men in paradise.* New York, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, 1953. 655 p.

Es ésta una densa monografía que trata detalladamente de la vida y milagros de los habitantes de un pedazo de paraíso terrestre situado en el área del Pacífico: *Truk*, en el archipiélago de las Marianas. La obra contiene numerosos datos de carácter histórico, etnográfico y psicológico que el primero de los dos autores recogió durante una permanencia de cuatro años en el mencionado atolón micronesio. La interpretación de los 24 tests Rorschach, que corresponden a otras tantas mujeres y hombres nativos, estuvo a cargo de Seymour B. Sarason. El objetivo propuesto y plenamente logrado era el de describir en términos etnológicos los rasgos que en la sociedad y cultura de *Truk* afectan el desarrollo del individuo, y analizar luego los tipos de personalidad que aquellos rasgos determinaron.

RATHJENS, CARL. *Sabaeica. Bericht über die archäologischen Ergebnisse seiner zweiten, dritten und vierte Reise nach Südarabien.* Hamburg, *Mitt. aus dem Museum für Völkerkunde*, tomo XXIV, 1953. 156 p.

Aunque el autor de esta monografía no se había propuesto particulares objetivos de carácter arqueológico al llevar a cabo, en los años 1931 a 1939, su segundo, tercer y cuarto viaje al sudoeste de Arabia, ya que su primordial interés estaba dirigido más bien al estudio de la geografía, geología y etnografía de aquella interesante parte de la Arabia Feliz, son justamente los datos arqueológicos recogidos en las tres expediciones lo que se publica primero, reservándose los otros para mejor ocasión. Es de notar que pese a que los términos *Saba* y *sabeo* suelen emplearse en sentido restricto, aludiendo con ellos a la famosa ciudad patria de la reina Balkis y a sus habitantes, nuestro autor emplea el derivado *Sabaeica*, que también da título a su trabajo, para comprender el conjunto de hechos arqueológicos del antiguo Yemen que encuadran dentro del largo período cultural que se extiende entre los comienzos de la Civilización y el advenimiento del Islam. Podemos agregar que por su situación geográfica, la región mencionada desempeñó en la alta Antigüedad un papel mucho más importante de lo que generalmente se supone. Pues no sólo era única abastecedora de un elemento tan esencial para el culto como era el incienso, sino que también sirvió frecuentemente de intermediaria en las relaciones comerciales que entre sí mantuvieron los tres primeros y fundamentales focos de alta cultura, el del Valle del Nilo, el del Valle del Tigris-Eufrates y el del Valle del Indo.

MILLÁN DE PALAVECINO, MARÍA DELIA. *El poncho (estudio etnogeográfico).* Buenos Aires, 1954. 10 p.

Pequeño folleto que sobre la base de una extensa compulsa bibliográfica trata someramente de la interesante prenda de vestir andina que es el poncho. La autora discute el origen, que halla ser prehispánico, las materias y técnicas en que se fabrica y su dispersión por América y el resto del mundo.



ROWE, JOHN HOWLAND. *Eleven Inca prayers from the Zithuwa ritual.* Berkeley, (*Kroeber Anthropological Society Papers*, Nos. 8-9, pp. 82-89), 1953.

Como acertadamente expresa el autor, uno de los rasgos más destacados de la religión incaica tal como se practicaba en la capital del Imperio, es sin duda la preeminencia que se daba a su dios creador, generalmente llamado *Huiracocha*. Esta divinidad se distinguía de otras deidades similares y más o menos ociosas, en que era objeto regular de culto, de ruegos y oraciones. En su *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* que Cristóbal de Molina del Cuzco redactara hacia 1575, nos ha conservado una serie de once himnos que figuraban en el ritual incaico y que van dirigidos al mencionado dios creador. Los mismos han sido diversamente publicados en varios idiomas, pero a juicio de Rowe nunca correctamente. Es por esto que el antropólogo norteamericano los publica nuevamente ahora, tratando de restablecer el texto original quichua y dando su aproximada traducción inglesa.

PORTER, MURIEL NOÉ. *Tlatilco and the pre-classic cultures of the New World.* New York, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, 1953. 104 p.

Una de las excavaciones arqueológicas que más interés han despertado en México en los últimos años, han sido las de *Tlatilco*, lugar situado en las inmediaciones de la capital azteca. Se trata de un yacimiento que ha dado numerosos entierros y un interesante material cerámico correspondiente en su totalidad a una fase que en la estratigrafía del Valle de México es aproximadamente intermedia a las culturas formativas de Copilco-Zacatenco y Ticomán-Cuicuilco. En la valiosa monografía que presentamos, la autora, luego de referirse a los elementos más destacados que definen esta cultura, traza las vinculaciones que la misma permite establecer, no sólo con las otras culturas preclásicas y más o menos coetáneas de Mesoamérica, sino que también con las similares de la región Andina, y hasta con ciertas manifestaciones culturales del sudeste de los actuales Estados Unidos.

CASO, ALFONSO. *Los hijos del Sol.* México, Fondo de Cultura Económica, 1953. 125 p.

Este hermoso y bien editado libro viene a reemplazar otra conocida monografía, *La religión azteca*, que el ilustre arqueólogo mexicano publicara en 1936, y cuyas distintas ediciones están completamente agotadas. El clásico texto ha sido utilizado sólo en parte, y aparece, además, considerablemente corregido y ampliado. Numerosas figuras de dioses, cuyos modelos han sido extraídos de los códices prehispánicos y que se reproducen a todo color, se deben al artista arqueólogo Miguel Covarrubias.

*Salvador Canals Frau*

PAULME, DENISE. *Les gens du riz.* Paris, Plon, 1954. 233 p., 12 lám. (Recherches en Sciences Humaines.)

Dos misiones de estudio encomendadas a la autora, cumplidas a lo largo de seis meses cada una, le permitieron documentarse adecuadamente para la descripción, que hace en esta obra, de la tribu africana de los "Kissi". Se trata, por cierto, de un típico trabajo antropológico "de campo". En densa sucesión son estudiados: el ambiente físico y la disposición y distribución de sus distintos centros poblados, la vida económica, la constitución de la familia y la vida familiar y los distintos cultos así como los ritos mágicos. Tribu ya sedentarizada, sus hombres son casi con exclusividad agricultores, y su cultivo principal es el arroz. Son "gens du riz". Ubicado su país en la Alta Guinea Francesa, próximo al mar y a las grandes vías de comunicación terrestres que cruzan ese sector africano, los Kissi se vieron sometidos a la presión de los acontecimientos de-

rivados de la última guerra. Fueron reclutados contingentes militares entre sus miembros, al propio tiempo que, por las mismas razones, se les imponía una fuerte producción, que pareció comprometer el destino de su agricultura tradicional y con ella, las bases mismas de la vida comunal. Sin embargo, la sociedad "kissi" se mostró muy bien trabada estructuralmente, resistiendo la tendencia hacia el cambio cultural. Así pues, terminada la guerra, la vuelta hacia el modo tradicional de vida se hizo espontáneamente reconstituyéndose el funcionamiento de las instituciones sociales sobre los viejos cauces. "De aldea en aldea, pudimos establecer el cuadro de una sociedad convalesciente, que se reconstruye y toma conciencia de sí misma."

WAGLEY, CHARLES. *Amazon town; a study of man in the tropics.* New York, Macmillan, 1953. 305 p.

Esta obra pertenece al género frecuente en los Estados Unidos de las monografías que describen la vida de una comunidad, en este caso, la que tiene por asiento las márgenes del Amazonas, no lejos de su boca. La ciudad, que para evitar su identificación recibe el nombre imaginario de Itá, puede ser tenida como un tipo que representa a tantas otras comunidades similares de la cuenca del Amazonas. La descripción de su forma de vida y de su dotación cultural vale, en lo sustancial, para las demás. Itá tuvo a comienzos del presente siglo momentos de gran prosperidad cuando esa zona se convirtió en abastecedora mundial de caucho; la vida se configuró entonces en torno a ciertas estructuras que aún después de desaparecidas las circunstancias propicias conservaron su rigidez. La vida económica, que había tenido tan brusca expansión, se contrajo rápidamente cuando la región del Amazonas fué sustituída por el Sudeste asiático en el mercado mundial del caucho. Itá quedó convertida en una comunidad estancada, con un éxodo constante de su población, y con una vida económica que, si bien es más diversificada, también es mucho más pobre. Wagley maneja el tema con una prosa sencilla y muy clara, no recurre a tecnicismos sino cuando por su uso muy generalizado forman parte del vocabulario corriente, logrando de ese modo un aporte cultural no exento de cierto valor literario que lo hace recomendable aun para el lector interesado pero no especializado. En el capítulo final analiza los modos mediante los cuales sería posible superar el estancamiento, recomendando con énfasis que ninguno de esos modos debe vulnerar ciertas peculiaridades de la cultura amazónica, por constituir los puntos de apoyo del sistema de vida y de la organización social. La obra cuenta con una nómina de referencias bibliográficas y con un minucioso índice por temas.

*Jorge Graciarena*

BEALS, RALPH L. y HOIJER, HARRY. *An introduction to anthropology.* With the colaboration of Virginia More Roediger. New York, Macmillan, 1953. 658 p.

La información erudita y la experiencia de muchos años en la cátedra ha hecho posible que los múltiples problemas antropológicos puedan ser analizados en un estilo claro y accesible a los estudiantes que se inician en el estudio de esa disciplina. El contenido de la obra abarca desde la definición de la naturaleza y de los objetivos de la Antropología hasta los variados procesos de la dinámica cultural. La primera parte del texto está dedicada a la antropología física. Dos temas constituyen el núcleo de esta sección: 1) la evolución humana y 2) la naturaleza y el significado de las clasificaciones raciales. Aunque se incluyen las divisiones tradicionales, los autores ponen especial acento en las más recientes conquistas de la genética. La segunda parte se ocupa del concepto "cultura" y de la gran variedad de la cultura humana. Beals y Hoijer encaran el estudio de la cultura con criterio no-histórico. Por el contrario: su análisis es estructural y especializado en la comparación de culturas contemporáneas, incluyendo la nuestra. El valor de esta publicación se refuerza por la discusión de las teorías antropológicas más importantes y más recientes. Las ilustraciones merecen especial mención. Han sido realizadas por la Dra. Virginia M. Roediger, quien ha sabido realzar los rasgos característicos de tipos humanos, material arqueológico, etc., con una sorprendente claridad, sencillez y exactitud. Al final de cada capítulo figura una lista de lecturas para ampliar la información del lector.

WRIGHT, ARTHUR F. (Ed.) *Studies in Chinese thought.* The American Anthropological Association, 1953. 317 p. (Comparative studies of cultures and civilizations, nº 1. Vol. 55, nº 5, part. 2, memoir 75.)

La *American Anthropological Association* inicia con esta monografía una serie de "Estudios comparativos de culturas y civilizaciones", que ha de completarse en los próximos dos años con un total de diez volúmenes. En el interesante prefacio, los editores señalan la imperiosa necesidad de abocarse a la solución de ciertos interrogantes en estos momentos en que el intenso contacto cultural y más aún el impacto de la industrialización sobre la sociedad contemporánea crean problemas cuya solución urge. Parte del esfuerzo tendiente hacia ese fin será el desarrollo de métodos válidos para la caracterización y comparación genérica de las civilizaciones y culturas del mundo, lo cual ha de lograrse con el aporte de varias disciplinas. Análisis críticos, el ensayo de nuevos métodos para que los sistemas de valores de las grandes civilizaciones se nos hagan comprensibles y el impulso dado a la investigación original, constituyen el plan de trabajo de quienes apoyan esta ambiciosa obra. Este primer volumen intenta superar ciertas deficiencias de los estudios anteriores sobre el pensamiento chino. Los eruditos occidentales que se han ocupado de desentrañar los múltiples aspectos de la cultura de ese país de Extremo Oriente han perseguido, a veces, tan sólo lo exótico, otras han buscado la confirmación de sus propias creencias y algunos aun han pretendido hallar en China la sabiduría que su propia cultura no les brindaba. Ahora se procura señalar algunos problemas que son importantes desde el punto de vista chino y aplicar métodos de estudio que por primera vez se ensayan en el análisis de esta civilización.

El contenido del presente volumen incluye: *Introducción,* por Arthur F. Wright; *Armonía y conflicto en la filosofía china,* por Derk Bodde; *Una nueva evaluación del Neo-confucionismo,* por W. Theodore de Bary; *El problema del conocimiento y la acción en el pensamiento chino desde Wang Yang-Ming,* por David Nivison; *Historia y "Valor": las tensiones de la elección intelectual en China moderna,* por J. R. Levenson; *Tipos de símbolos en el arte chino,* por S. Cammann; *Algunos problemas de interpretación,* por A. Isenberg; *Hacia una teoría de la traducción,* por I. A. Richards; *Algunas reflexiones sobre la dificultad de traducir,* por Achilles Fang; *El idioma chino y las ideas extranjeras,* por A. Wright.

VON GRUNEBAUM, G. E. (Ed.) *Studies in Islamic cultural history.* The American Anthropological Association, 1954. 60 p. (Comparative studies of cultures and civilizations, nº 2. Vol. 56, nº 2, part 2, memoir nº 76.)

De acuerdo con el plan que se trazaran los editores de "Estudios comparativos de civilizaciones y culturas", aparece este segundo tomo que es solamente una exploración preliminar a dos estudios más amplios que han de publicarse en los próximos meses. Serán ellos: *Unidad y variedad en la civilización musulmana,* resultado de una conferencia realizada recientemen-

te en Bélgica, y *El principio del conocimiento de la cultura musulmana.* El profesor von Grunebaum inicia el presente volumen con una monografía sobre *Los estudios islámicos y la investigación cultural.* El segundo capítulo, a cargo de Hans Joachim Kissling, trata del papel sociológico y cultural de las órdenes derviches en el Imperio Otomano. Se señala aquí la importancia del estudio de las heterodoxias en el desarrollo de las grandes tradiciones. El trabajo del Dr. Werner Caskel, *La beduinización de Arabia,* se refiere a un proceso opuesto al que se estudia hoy en muchas culturas, el de la desurbanización. El Dr. Bertold Spuler en la última sección describe la conversión al islamismo de pueblos más civilizados, informándonos sobre un interesante caso de intercambio cultural.

*Esther Hermitte*

**HISTORIA ANTIGUA**

RAMBAUD, MICHEL. *Cicéron et l'histoire romaine.* Paris, Les Beiles Lettres, 1953. 148 p. (Collection d'études latines publiée par la Société des Études Latines. Serie Scientifique, XXVIII.)

En un ensayo de sólida fundamentación crítica, Rambaud estudia los caracteres de Cicerón como historiador. A través del análisis de los textos que contienen observaciones e interpretaciones históricas —y aun interpretaciones historiográficas, como en el *De Oratore*—, señala las relaciones entre oratoria e historia, deteniéndose luego en el método crítico de Cicerón y en la influencia que ejerció su pensamiento.

OLIVER, JAMES H. *A study of the Roman Empire in the second century after Christ through the Roman oration of Aelius Aristides.* Philadelphia, The American Philosophical Society, 1953. pp. 871-1004. (Transactions of the American Philosophical Society, v. 43, part 4, 1953.)

Aelius Aristides, orador griego y defensor del paganismo, dejó entre sus discursos la llamada *Oración Romana,* en la que exaltó el papel del Imperio, considerándolo como la expresión del Estado perfecto. James H. Oliver analiza la oración desde todo punto de vista: literario, filosófico y político; pero las más interesantes observaciones para la historia de la cultura residen en los análisis sobre la continuidad de ciertas ideas griegas —platónicas, por ejemplo—, en las relaciones entre el espíritu del discurso y el pensamiento de historiadores como Polibio y Tácito, y en el señalamiento del carácter trascendental que atribuye a la creación del imperio.

*José Luis Romero*

**HISTORIA MODERNA**

BOURDE, ANDRÉ J. *The influence of England on the French agronomes, 1750 - 1789.* New York, Cambridge University Press, 1953. 250 p. (Studies in Economic History.)

El del influjo inglés en la renovación de los métodos de cultivo en Francia a lo largo del siglo XVIII no es tema nuevo: desde Weulersse y Henri Sée hasta Georges Lefébvre, Marc Bloch y Ernest Labrousse, los investigadores de la vida social del setecientos francés debieron encararlo como un aspecto de esa lucha por el individualismo agrario que tanto interesó a Marc Bloch. El tema es aquí estudiado en sus pormenores; la figura de Duhamel du Monceau es puesta, como es justo, en primer plano. El autor no estudia otros influjos menos importantes: italiano, flamenco, holandés.

SCHNEE, HEINRICH. *Der Hoffinanz und der moderne Staat: Geschichte und System der Hoffaktoren an deutschen Fürstenhöfen in Zeitalter des Absolutismus.* Vol. I: *Die Institution des Hoffaktorentums in Brandenburg-Preussen.* Berlin, Duncker & Humblot, 1935, 267 p.

Este volumen, primero de una serie de siete, reúne materiales muy valiosos para la historia de los Hoffaktoren en Prusia-Brandenburgo. Sólo en el proyectado séptimo tomo se intentará fijar los caracteres y la función de estos hombres de finanzas. Lo que aquí se da es la biografía de los distintos personajes (casi todos judíos), que ocuparon ese cargo en Prusia-Brandeburgo. El propósito general de la obra es la revisión de la idea de Sombart, acerca de la importancia de esos factores de corte en el nacimiento del capitalismo moderno.

RAGIONIERI, ERNESTO. *Un comune socialista: Sesto Fiorentino.* Rinascita, Roma, 1953. (Biblioteca del movimento operaio italiano.)

Este estudio representa un aporte a la investigación histórica a la vez social y local, todavía no muy practicada en Italia. Sesto Fiorentino, población situada al margen de una gran ciudad, tiene por centro de sus actividades a la gran fábrica de cerámica de Richard Ginori. La instalación de la gran industria en un centro antes agrícola provoca nuevas tensiones y transformaciones, la prédica socialista introduce cambios fundamentales en la vida no sólo política, sino también cultural y afectiva, de la población. Pero el objeto último de este estudio es trazar la historia política de ese municipio toscano; así el predominio de la historia ético-política es mantenido aunque haya cambiado totalmente el punto de vista político inspirador.

MAASS, FERDINAND. *Der Josephinismus: Quellen zu seiner Geschichte in Öesterreich, 1760 - 1790. Amtliche Dokumente aus der Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv.* Vol. II. Viena, Herold, 1953. 559 p. (Fontes rerum Austriacarum, Diplomataria et Acta, Band 72).

Este segundo volumen sobre el josefinismo cuyo título es *Entfaltung und Krise des Josephinismus, 1770-1790,* de la importante colección de fuentes para la historia de Austria, da un abundante material, casi todo inédito sobre las relaciones entre el imperio habsbúrgico y la Iglesia en el último decenio del reinado de María Teresa y en el de José II. La figura descollante es la de Kaunitz. A la recopilación precede un extenso estudio, hostil a las reformas eclesiásticas de la época.

SILVESTRE DE SACI, JACQUES. *Le comte d'Angiviller, dernier Directeur Général des Bâtiments du Roi.* Paris, Plon, 1953. 274 p.

La vida del conde de Angiviller, aquí narrada sin prisas, es dividida en dos partes por la Revolución. Sus funciones en el reinado de Luis XVI pusieron en sus manos la política artística del estado. Cumplió con empeño su misión, guiado por un criterio academicista que ni aun un juez tan favorable como su biógrafo de hoy se atreve a tener por bueno. En la emigración permaneció obstinadamente fiel, en medio de las mayores estrecheces, al soberano legítimo. Se negó repetidamente a volver a Francia, aun cuando su esposa, menos firme en su lealtad monárquica, volvió a su patria, retomó sus propiedades, y supo pasar sin daño a través de los momentos más amenazantes del Terror. No menos fiel que a su rey siguió siéndolo el conde emigrado a sus convicciones religiosas: un deísmo inspirado en Rousseau, al que se mantuvo apasionadamente adicto cuando casi todos los emigrados habían aprendido a identificar la causa del rey con la de la Iglesia perseguida.

*Tulio Halperin Donghi*

**HISTORIA AMERICANA COLONIAL**

CHAMBERLAIN, ROBERT S. *The conquest and colonization of Honduras; 1502-1550.* Washington

(D.C.), Carnegie Institution, 1953. 264 p., 5 lám.

Este estudio nació de un intento de trazar la biografía de Francisco de Montejo, conquistador en Honduras y Yucatán. La actuación de Montejo en Honduras se entrelazaba tan íntimamente con toda la historia de la instalación española en el país que el marco biográfico resultó inadecuado. Lo que Chamberlain nos proporciona en este minucioso estudio es, en efecto, un cuadro muy completo de esa instalación. Es sabido que Honduras fué, en los primeros tiempos, territorio disputado entre jurisdicciones distintas: aquí ha de encontrarse un relato, completado gracias a investigaciones de archivos de esos conflictos. Por debajo de ellos no se descuida tampoco el proceso de la conquista, a través de las rebeliones de indígenas y de los progresos de la colonización. El capítulo final trae un excelente resumen para los años más llenos, los de 1539-50. La obra, dividida en tres partes que corresponden a los los períodos 1502-1537, 1537-39 y 1539-50, viene acompañada de una bibliografía y recensión de fuentes inéditas. Falta, en cambio, índice de nombres y cosas.

FREIHERR VON SCHOEN WILHELM. *Geschichte mittel- und Südamerikas.* München, F. Bruckmann, 1953. 698 p. (Weltgeschichte in Einzeldarstellung.)

El editor informa que el barón de Schoen, autor de este manual de historia hispanoamericana (que incluye también a Haití), no es por su formación historiador, sino diplomático. La advertencia, es apenas necesaria: la obra muestra todas las preferencias, no siempre razonables, del diplomático (esto se hace sentir especialmente en la sección destinada a la historia de las naciones independientes: en ella los conflictos diplomáticos tienen en efecto un lugar del todo desproporcionado, y más aún las relaciones con Alemania, que no han sido nunca, aunque el autor piense otra cosa, un problema central de la historia hispanoamericana). Tras de la historia diplomática, el lugar de honor lo tiene la política: aquí el autor muestra una decidida inclinación por las dictaduras progresistas de fines del ochocientos, y luego por los regímenes que se han mantenido en relaciones cordiales con Alemania. Es desde luego un criterio posible, acaso no el más adecuado. Junto con esas declaradas simpatías hay curiosas lagunas de información (así p. ej., en cuanto al Perú, o a Venezuela contemporáneas). Fuera de estos campos el libro proporciona escasos materiales. Sin duda a cada historia nacional va agregado un resumen de la "evolución espiritual", pero sobre esto acaso sería más caritativo no insistir (baste señalar que José Ingenieros es presentado como poeta, mientras Fernández de Lizardi, acaso a causa de su seudónimo, aparece entre los filósofos).

*Tulio Halperin Donghi*

## HISTORIA DE LOS ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMERICA

MILLER, PERRY. *The New England mind; from colony to province.* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1953. 514 p.

La presente obra de Perry Miller tiene su antecedente en *The New England Mind; The Seventeenth Century*, libro publicado por este mismo autor en 1939, y del cual se anuncia una reedición para el año en curso. Ambos trabajos son en rigor una unidad, de la cual *From Colony to Province* constituye la segunda parte. Un estudio tan vasto, detenido y concluyente como el que Miller ha efectuado de la mentalidad puritana en la Nueva Inglaterra, no podría salvarse del tedio si careciera de profundidad y de un mesurado sentido del humor. Esta levadura alivia, en efecto, la masa de la erudición almacenada con método y oportunidad por un autor que sabe encauzar los datos de una documentación aplastante, y muchas veces monótona, hacia las conclusiones esclarecedoras que permiten al lector compenetrarse íntimamente de la ideología y la estética de un singular período histórico, a saber, el siglo que media entre la consolidación de las colonias pobladas por los puritanos y el advenimiento de la mentalidad provincial que incubó el proceso de la independencia norteamericana. Como factor preponderante que habrían de ser en la formación de los Estados Unidos de la América del Norte, Massachusetts y las colonias vecinas anticipan en sus etapas todavía aldeanas múltiples rasgos que en el día de hoy intrigan a quienes estudian la psicología de aquel país. Apreciamos así en la teología puritana el rasgo notable de considerar el trabajo, y en especial la actividad comercial, como manifestación del culto, y la ganancia consiguiente como recompensa divina. No menos llama la atención la bienvenida que la iglesia puritana concede a los hipócritas, como firmes soportes de su organización, pues la práctica indica la dificultad de distinguirlos de los fieles sinceros. En fin, la intolerancia absoluta del ateísmo, y la ejecución —en Salem— de acusados de brujería por negarse a la auto-confesión y a delación son otros tantos elementos en los que el propio Perry Miller ve presagios de tristes episodios modernos. Es asombrosa la labor que Miller ha llevado a cabo para exponer en forma resumida, aunque todavía amplia, la copiosa bibliografía de los teólogos puritanos, en muchos casos inédita. A su examen agudísimo de la religión de la Nueva Inglaterra y sus implicaciones sociales suma un certero estudio del desarrollo filosófico en aquella colonia durante los siglos XVII y XVIII, con particular mención y discriminación de las principales influencias europeas —Ramus, Bacon, Descartes, Locke, Newton, etc.— y con un análisis de los primeros ensayos científicos registrados en la América del Norte. Aunque el autor no se extiende en la descripción de los acontecimientos históricos que interesan para la comprensión del proceso ideológico a que se refiere, ellos van surgiendo con naturalidad de la investigación de este último. Agudo como se revela Miller muchas veces, a través de su ejemplar seriedad profesional, esa misma cualidad lo ayuda a caracterizar magistralmente a hombres de extraordinario relieve en la historia colonial de los Estados Unidos: John Proctor, John Wise, Increase Mather y su hijo Cotton Mather. Los dos últimos tienen la parte del león, por la abundancia y duración de su obra teológico-política, y por su papel dirigente en la sociedad colonial. En resumen: una obra de gran aliento que se constituye en foco iluminador de una época, tratado de consulta e incomparable fuente de información.

*Hernán Rodríguez*

PARKES, HENRY BAMFORD. *The United States of America; a history.* New York, Alfred A. Knopf, 1953. 773 p.

Henry Bamford Parkes, conocido por sus obras *Jonathan Edwards, A History of Mexico, Marxism: an Authopsy, The American Experience, Recent America* y *The Pragmatic Test*, ha escrito una historia completa de los Estados Unidos, desde los orígenes hasta nuestros días. Responde el libro a la necesidad, cada vez más premiosa e ineludible, de considerar los hechos políticos, económicos, sociales y culturales, en su totalidad. Es en la apreciación de los fenómenos históricoculturales —especialmente en los relacionados con la sociedad contemporánea— donde su estudio adquiere el más vivo interés. En el capítulo XXXIV abarca lúcidamente el problema del individuo que siente su independencia amenazada por la creciente *standarización* de la cultura. Penetra el historiador en algunos aspectos críticos de la civilización: carencia del espíritu de empresa, uniformidad impuesta por la "big city way of life", glorificación de la violencia y del éxito material, pérdida de la vida interior, búsqueda de apoyo en el grupo social y deterioros en la cultura, causados por los medios mecánicos de

diversión, que reducen al hombre a la pasividad y lo convierten en un inadaptado a la realidad. Las conclusiones que sirven a este balance son desoladoras, con predicciones catastróficas para lo que resta del siglo veinte. La obra incluye, además de la bibliografía y de un extenso índice, una serie de mapas, tablas e ilustraciones.

*Lydia A. de Newark*

## HISTORIA DE LAS IDEAS POLITICAS

QUINT, HOWARD H. *The forging of American socialism.* Columbia, University of South Carolina Press, 1953. 409 p.

Dedicar una obra de tal magnitud a relatar el desarrollo del socialismo americano durante los últimos quince años del siglo pasado es una tarea que, a nuestro entender, no está en concordancia con la importancia del tema ya que, como el mismo autor expresa, las doctrinas radicales nunca tuvieron repercusión en la vida política de los Estados Unidos. Las fuentes empleadas han sido casi exclusivamente periódicos, manifiestos e informes de convenciones partidarias, y ésa debe ser la causa de que el lector tenga la sensación de estar ante la crónica apresurada y ágil de un reportero y no frente a los resultados de una indagación histórica. Un capítulo introductivo nos informa que en 1872 se trasladó a New York el cuartel general de la Primera Internacional, herida ya de muerte por la deserción de Bakunin. Dirigida por el alemán Friedrich A. Sorge subsistió hasta julio de 1876 en que un congreso de socialistas americanos la declaró disuelta. Se formaron entonces pequeños grupos doctrinariamente fieles al socialismo europeo pero sus adherentes eran extranjeros y el ingreso de nativos tuvo por consecuencia la degeneración hacia un socialismo utópico o religioso. Así ocurrió con el Partido Laborista Socialista que adquirió alguna importancia cuando evolucionó hacia el liberalismo por la acción de Henry George y volvió a vegetar al ser restructurado por DeLeon que intentó, sin éxito, fusionarlo con el sindicalismo. Movimientos socialistas auténticamente americanos fueron el Partido Nacionalista que respondía a las doctrinas de F. Bellamy según aparecían en su célebre novela *Looking Backward*, el Socialismo Cristiano, de origen eclesiástico, que pretendía un nuevo orden económico fundado en los ideales protestantes y la Asociación Cooperativa de Ruskin creada por Wayland. Ninguno de ellos fué clasista ni logró la adhesión de los trabajadores, sus simpatizantes pertenecían a la pequeña burguesía, contando con gran número de mujeres promotoras del feminismo. Sin planes definidos de acción malgastaron sus fuerzas en empresas editoriales y campañas políticas. Quint nos ofrece también una colorida exposición de las turbulentas discusiones o minúsculas rencillas que sostuvieron entre sí los movimientos socialistas, así como de su lucha con el Partido Populista y la Trade-Union para terminar reseñando las sesiones en que se produjo la fusión de los distintos grupos en el Partido Socialista de América.

*Angela Romera*

## HISTORIA DE LAS IDEAS JURIDICAS

CARMONA ROMAY, ADRIANO G. *El gobierno municipal de las Antillas Mayores españolas y la influencia que ha podido ejercer en su formación y desarrollo el de los Estados Unidos de América.* La Habana, Lex, 1953. 15 p.

Sostiene, en resumen, el autor: I) El principio de autonomía municipal que inspira el pensamiento político de las Antillas Mayores españolas, se apoya en la filosofía procedente de ellas mismas, y no es obra exclusiva de la influencia norteamericana. II) En Cuba han sido superadas científicamente, las formas de gobierno municipal norteamericanas, cuando tales formas se han adoptado. III) En el período 1916-1924, de ocupación por los EE. UU. de la República Dominicana, el régimen municipal ha retrogradado. IV) En los casos en que —como en Puerto Rico— se han implantado formas de gobierno municipal imperantes en los Estados Unidos —tal el caso del *City Manager* de San Juan— se ha quebrantado el principio democrático, al determinarse que el Gobernador de la Isla sea quien nombre una parte de la Junta de Comisionados.

CARMONA ROMAY, ADRIANO G. *Fuentes para el estudio del pensamiento de José Martí en materia municipal.* La Habana, Lex, 1953. 51 p.

Comienza explicando que para encontrar la fuente de la filosofía política en que se inspiró José Martí, hay que rastrear los orígenes que fundamentan este pensamiento, los que se hallan en la filosofía del viejo profesor de Jena, Carlos Federico Krause. Se añade que José Martí postula la existencia de un Derecho Natural, y aplicando sus principios —y otros, más especializados— pudo el prócer cubano declararse partidario de la autonomía del régimen jurídico municipal. La ciudad, para Martí, es "reina y señora en lo que le atañe" y en cuanto lo que le pertenece, lo es por preeminencia *natural*. Sostuvo también Martí que "el Municipio es lo más tenaz de la civilización romana y lo más humano de la España colonial", de modo que en resumen, "esa es la raíz y esa es la sal de la libertad: el Municipio".

*José Juan Bruera*

DULCKEIT, GERHARD. *Philosophie der Rechtsgeschite.* Heidelberg, Quelle und Meyer, 1953. 148 p.

Dedicada a Julius Binder, de quien el autor se confiesa amigo filial y discípulo, esta *Filosofía de la Historia del Derecho* continúa la línea neohegeliana tomada por el mismo Binder cuando publicó, en 1925, su célebre *Filosofía del Derecho.* Con gran rigor conceptual y severa sistematización analiza los presupuestos de la Filosofía de la Historia general para deducir de ellos los fundamentos de la Filosofía de la Historia del Derecho que constituiría, simplemente, una delimitación de la primera, impuesta por ser el derecho un sector particular del objeto histórico. Luego de fijar, en el capítulo I, los fundamentos sistemáticos y los principios de desarrollo de la Historia, considera en los capítulos II y III los momentos de realización del concepto Derecho, manteniéndose en todo fiel a Hegel. También para Dulckeit, es el derecho existencia actual de la voluntad libre y su concepto se forma en la trinidad dialéctica y temporal de la exterioridad, la interioridad y la eticidad. Propiedad, contrato y comunidad, realidades concretas de los momentos del concepto, son agudamente estudiados en sus actualizaciones a través de las culturas oriental, griega, romana y medieval para concluir afirmando que en el acontecer histórico no se dió el concepto total de derecho y que, aun en el presente, le falta la eticidad que le es propia, por lo que no se ha logrado la reconciliación de lo finito con lo infinito. Pero, si bien es cierto que en los distintos pueblos y culturas no se ha dado el derecho en la plenitud de su concepto, sus manifestaciones han reproducido fielmente la sucesión sistemática de su desarrollo. Y, justamente, esa falta de plenitud es lo propio del Espíritu que se realiza en la Historia, porque la verdad abstracta del ser es el siendo y su mundo es la historia del movimiento, el desarrollo y la realización del concepto que, en cuanto Idea, es en todo instante todavía Naturaleza y ya Espíritu. Si bien el contenido de este libro no concuerda con lo que el título parecía ofrecernos, lo que se debe a la concepción hegeliana de la historia que sustenta el autor, constituye una valiosa contribución a la filosofía del derecho, en especial porque trata de integrar esa disciplina con principios de filosofía general liberándola de sus vínculos con la ciencia jurídica.

WOLF, ERIK. *Griechisches Rechtsdenken,* v. III, parte 1ª. Frank-

furt am Main, Klostermann, 1954. 336 p.

Erik Wolf, para quien los griegos han dicho lo "esencial" sobre el hombre, se propone con su gigantesca obra, "el pensamiento jurídico griego", demostrar que también esa parte de la esencia del hombre que denominamos derecho tiene sus fundamentos en Grecia. Dedicó el primer tomo al estudio de los presocráticos y primeros poetas, el segundo a la filosofía y poesía jurídicas del tiempo de los sofistas y esta primera parte del tomo tercero a la filosofía jurídica socrática y de las antiguas comedias. La primera sección de esta parte del tomo tercero está dedicada a Sócrates, Antístenes, Aristipo, Euclides de Megara, Esquines y Jenofonte y en la segunda analiza las comedias de Cratino, Eupolis y Aristófanes. La asombrosa erudición del autor y la profundidad de sus indagaciones, realizadas directamente sobre los textos originales, hacen de esta obra un elemento de valor inapreciable para el estudio de la cultura griega y, sin duda, muy pronto su consulta será indispensable para todos los especialistas de la historia y la filosofía del derecho. No se limita a destacar y aclarar los conceptos estrictamente jurídicos sustentados por los pensadores que considera sino que los presenta sobre el fondo formado por las ideas metafísicas, éticas y sociales a las que, a su vez, somete a detenido análisis para lograr la conexión y unidad necesarias a una auténtica interpretación. Al mismo tiempo, confronta su propia interpretación con la realizada por los estudiosos que le han precedido en la consideración del tema, y a cada capítulo antecede una completa bibliografía. Si bien el concepto de Derecho sustentado por Wolf es demasiado amplio para lo que en el presente entendemos por tal, no cabe duda que si aceptamos esa extensión ha logrado demostrar que en la época de Sócrates se dió ya una idea de justicia desprendida de todas sus ligaduras religiosas, que se asemeja en gran medida a la sustentada por las corrientes iusnaturalistas más recientes. Pero faltándole a esta obra sus partes más esenciales para completar el pensamiento jurídico griego no es posible emitir juicio definitivo sobre este aspecto.

*Angela Romera*

## HISTORIA DE LA LITERATURA LATINOAMERICANA

AUBRUN, CHARLES VINCENT. *Histoire des lettres hispano-américaines.* Colin, Paris, 1954. 223 p.

Este volumen, número 291 de la colección Armand Colin, presenta un panorama preciso y compendioso de la literatura hispanoamericana que abarca desde los primeros cronistas hasta Pablo Neruda. El ordenamiento de los autores se ha hecho con un criterio selectivo que evita por igual los interminables catálogos enunciativos —vicio al parecer definitivamente adscripto a este tipo de trabajos— y los esquemas áridos excesivamente simplistas. El panorama general ha sido dividido en cuatro partes: 1.—*Un monde nouveau (Humanisme et histoire* y *L'ordre classique et l'épopée);* 2.—*Culture et préciosité (Le bel esprit de cour et de cloître au Pérou* y *La préciosité populaire au Mexique);* 3.—*Émancipation (Lumières et belles-lettres* y *Désordre et progrès),* y 4.—*La littérature au service de la révolution américaine (Le modernisme* y *Les courants contemporains).* Completa el volumen una bibliografía sucinta y eficaz. El autor es profesor titular en la Sorbona desde 1951.

*D. V.*

## HISTORIA DE LA LITERATURA NORTEAMERICANA

FEIDELSON JR., CHARLES. *Symbolism and American literature.* Chicago (Ill.), The University of Chicago Press, 1953. 355 p.

En las señeras figuras de Hawthorne, Whitman, Poe y Melville, para quienes el Simbolismo fué "un principio gobernante, no una divisa estilística", Feidelson descubre una nueva dimensión. "Considerados como románticos puros —dice el crítico— son discípulos menores de los maestros europeos. Su método simbolista es el título para su independencia literaria." Tras esta revisión, el autor enfoca ciertos temas básicos, entre ellos el de la filosofía del Simbolismo (recuerda que la teoría simbolista es una teoría de conocimiento) y ahonda en cuestiones vinculadas a la expresión del pensamiento poético. Considera luego el Simbolismo en la literatura norteamericana del siglo XIX, no supeditándolo al influjo directo de Europa, sino entroncándolo con la tradición puritana de los siglos precedentes y analizando sus proyecciones en la literatura moderna. Toma, en el capítulo siguiente, a Emerson, Thoreau y Bushnell, como representantes de un relativo "uncritical symbolism". La parte final, dedicada a Melville, alcanza el dominio de las literaturas comparadas al confrontar su "simbolismo crítico" —particularmente el de *Pierre*— con el simbolismo más consciente y elaborado de *Les faux-monnayeurs* de Gide. Algo más de cien páginas de la original tesis de Feidelson, se hallan ocupadas por las *Notas* que incluyen la transcripción de fragmentos de textos, pues el autor, poseedor de una estricta conciencia de estudioso, ha deseado que "los materiales hablen por sí mismos".

SIMON, JEAN. *Le roman Américain au XX^e siècle.* Paris, Boivin, 1950. 200 p. (Connaissance des lettres.)

El distinguido historiador de la literatura francesa, profesor René Jasinski, director de la colección *Connaissance des Lettres* (la misma que Paul Hazard fundara con el nombre de *Le livre de L'Étudiant*) cree que es posible conciliar, en los volúmenes que la integran, exigencias diversas: las del estudiante, las del especialista y las del gran público. Según este criterio, Jean Simon, de la Universidad de Lille, presenta en la mencionada colección un estudio sobre la novela norteamericana contemporánea. El autor sitúa en 1900 —año en el que Theodore Dreiser publica su primer libro— el inicio de la literatura americana moderna, opuesta a la literatura para minorías, "artificial y anémica", hasta entonces vigente. Finaliza el panorama con un examen general de la novela americana al promediar el siglo. La conclusión es optimista: piensa Simon que a la novela americana le aguarda todavía un "glorioso destino". Ocupa las últimas páginas una bibliografía interesante, sin ser novedosa.

JENSEN, MERRILL (Ed.) *Regionalism in America.* Madison, The University of Wisconsin Press, 1951. 425 p.

Patrocinado por el Comité para el Estudio de la Civilización Norteamericana de la Universidad de Wisconsin, se realizó en 1949 un *symposium* sobre regionalismo norteamericano. El material proveniente de las deliberaciones fué posteriormente reunido en el presente volumen, publicado en celebración del centenario de dicha casa de estudios. Convocó el tema a personalidades de actuación relevante: Jensen, Mood, Carstensen, Hesseltine, Simkins, Pollard y Curti, en el campo de los estudios históricos; Vance, Odum y Wirth, en el de la sociología; Spencer, en letras; Kienitz, Richardson y Newcomb, en arte; Kurath en lingüística; finalmente, en la esfera del regionalismo como fuerza práctica, colaboran Gaus, Clapp y Starch. El profesor Jensen, editor y prologuista de la obra, se refiere a la naturaleza del concepto "región" como término que varía de sentido conforme a las necesidades de quienes lo emplean, significando cosas distintas, según las disciplinas que lo enfocan. Anticipa que no esperan llegar a una definición común, sino demostrar la gran variedad de aproximaciones posibles. Lo cual no es en modo alguno decepcionante, pues la variedad que Jensen reconoce implicada en este concepto no unívoco y que tanto

cuesta encasillar, es la que brota del espíritu humano, que integra el concepto y lo colorea con sus entrañables diversidades. Consta la obra de cinco partes, precedidas por las Introducciones, que a manera de reseña, escribieron los presidentes de las sesiones. La primera se refiere a la trayectoria del concepto regional en sus dos etapas principales: 1750-1900 y 1900-1950, y a la aplicación de dicho concepto en la investigación social, (el último trabajo a cargo de Rupert Vance); este sociólogo despeja la paradoja implicada en el auge del regionalismo en una época como la nuestra, de comunicaciones veloces, de cultura cosmopolita y de ideologías políticas que buscan uniformar las mentes, explicando que la función del regionalismo es de integración, más que de división. Las regiones del Sur, Sudoeste español y Noroeste del Pacífico; el regionalismo en literatura, pintura, arquitectura y lingüística; las conquistas del regionalismo en el terreno experimental; son éstos los variados temas que ocupan el resto del libro. Finaliza el *symposium* con un tono de polémica, que emana de las interpretaciones de Wirth y Odum, acerca de las limitaciones y promesas del regionalismo; divergentes apreciaciones que son estimadas por Merle Curti, autor de la sagaz *Introducción*, como "catalíticas" y "sugestivas" para promover nuevas disquisiciones.

O'CONNOR, WILLIAM VAN. *An age of criticism; 1900-1950.* Chicago, Henry Regnery, 1952.

William Van O'Connor, de la Universidad de Minnesota, autor de *The Shaping Spirit* y *Sense and Sensibility in Modern Poetry*, escribió el presente volumen, perteneciente a la serie *Twentieth Century Literature in America*, que O'Connor dirige en unión con F. J. Hoffman. Presenta el autor un panorama de la crítica literaria norteamericana contemporánea, considerando las figuras más representativas y las íntimas vinculaciones de la actitud crítica con las teorías filosóficas, estéticas, sociales, políticas, etc., que se han sucedido durante este medio siglo. O'Connor analiza las siguientes grandes direcciones: *La* Genteel Tradition; *Sofisticación e impresionismo: Realismo y la* aegis *de la ciencia* (destaca el autor la falta de un estudio amplio sobre la influencia de Taine en las letras norteamericanas); *Forma orgánica y expresiva; La nueva conciencia de América; Nuevo humanismo; Crítica social y activa; Psicoanálisis y mito; Crítica analítica.* Esta última tendencia, propiciada por los regionalistas sureños y concretada en *The New Criticism* (1941), de John Crowe Ransom, va hacia el análisis intensivo de la obra, rechazando la apreciación subjetiva ("falacia afectiva"), y la dicotomía de forma y contenido, dirigiéndose, con I. A. Richards en primer término, al problema del "sentido total". Esta actitud crítica, acusada por otra parte, de anti-histórica y anti-biográfica, agrupa a Eliot, Pound, Winters, Brooks, Empson, Richards, Warren Beach, Blackmur, los críticos del Sur y otros. Finaliza O'Connor cediéndole la palabra a Robert Penn Warren, crítico analítico, además de novelista y poeta (conjunción artística que se da en muchos de los representantes del grupo). Warren compara la obra literaria con un monstruo al que es preciso devorar para conquistarlo, aun cuando el monstruo no muera nunca, pues continúa alentando en el crítico, tornado monstruoso él mismo. "Siempre —concluye Warren esta lección de humildad— el monstruo ganará y el crítico lo sabe. Todo lo que desea es dar al monstruo una oportunidad para exhibir nuevamente sus milagrosos poderes".

STRAUMANN, HEINRICH. *La literatura norteamericana en el siglo XX.* México, Fondo de Cultura Económica, 1953. 234 p. (Breviarios.)

Heinrich Straumann, profesor de literatura inglesa en la Universidad de Zurich, se propuso en esta obra —cuya primera versión, en inglés, data de 1951— trazar un bosquejo del pensamiento y la literatura norteamericana del siglo XX. Basa su personal visión en "las actitudes de los escritores" ante problemas vitales, empeñándose en destacar la correspondencia entre la literatura y el pensamiento, particularmente el filosófico. Con este criterio, los novelistas, ensayistas, poetas y dramaturgos, están reunidos de acuerdo con sus posiciones (pragmáticas, deterministas, metaempíricas, etc.); el autor se desentiende de la cronología y el libro observa, no una construcción lineal, sino en zigzag, como resultado de las frecuentes yuxtaposiciones. Previene Straumann: "Es inevitable que a los no iniciados el agrupamiento de los distintos escritores les parezca excesivamente heterodoxo. Generalmente uno no espera ver tratados en un mismo capítulo a Edith Wharton y a James T. Farrell, ni en otro a Ezra Pound y Santayana". Straumann agrupa figuras cuya asociación en la mente no es habitual ni admisible —(DuBos Heyward, el autor de *Porgy*, y William Faulkner, por ejemplo)— no sólo por interponerse el factor temporal o por el hecho de pertenecer a grupos o tendencias disímiles, sino por motivos más profundos, en los que entra en juego la jerarquía del escritor y el valor de su creación. La obra comprende cinco partes: *El poder de la realidad; En busca de la tradición; El destino del hombre; El reino de la imaginación; El gran conflicto: el advenimiento del teatro norteamericano;* el florecimiento tardío del drama americano, comúnmente atribuído a causas de índole material, es explicado por Straumann relacionándolo con la crisis espiritual engendrada por dos inconciliables antagonismos: "la aceptación del poder de la realidad y lo que podría llamarse perplejidad metafísica". Había escrito Straumann al comenzar: "Este libro fué motivado por la conciencia de los peligros inherentes al esquema generalmente unilateral que los europeos se hacen de la civilización norteamericana, a causa de la supremacía económica y política de los Estados Unidos". Este panorama logra el propósito que lo originó, contraponiendo a una Norteamérica desvirtuada por los "best-sellers", la Norteamérica profunda, que también sabe angustiarse, la de O'Neill, Thornton Wilder, Robert Penn Warren, Paul Bowles.

*Lydia A. de Newark*

CUNLIFFE, MARCUS. *The literature of the United States.* London, Penguin, 1954. 384 p.

Mr. Cunliffe, inglés, ha residido y estudiado en los Estados Unidos. Su competencia en materia de literatura norteamericana es indudable, por lo que puede inferirse del presente volumen, una introducción ágil e inteligente de un panorama vasto y, para algunos críticos, lleno de dificultades. La obra ha sido planeada en quince capítulos: 1) época colonial; 2) América y Europa; problemas de la independencia; 3) Independencia, primeros frutos: Irving, Cooper, Poe; 4) Nueva Inglaterra: Emerson, Thoreau, Hawthorne; 5) Melville y Whitman; 6) Nueva Inglaterra: poetas e historiadores brahmines; 7) el humor y el oeste: Mark Twain; 8) Emily Dickinson y otros; 9) realismo en la prosa: Howells a Dreiser; 10) expatriados: Henry James, Edith Wharton, Henry Adams, Gertrude Stein; 11) la nueva poesía; 12) literatura de imaginación desde la I guerra mundial; 13) teatro; 14) poesía y crítica desde la I guerra mundial; 15) conclusión. Se agregan una bibliografía utilísima, una cronología de la historia norteamericana y un índice alfabético.

*Jaime Rest*

## HISTORIA DE LAS RELIGIONES

PETTAZZONI, RAFFAELE. *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro.* Torino, Edizioni Scientifiche Einaudi, 1953. 282 p. (Studi religiosi, etnologici e psicologici, nº 21.)

Para Pettazzoni surge la civilización griega —y por consiguiente la religión, una de sus formas— del encuentro de dos diversas tradiciones: una civilización mediterránea —que la arqueología ha permitido conocer—, y otra civilización que

llega después —reconstruíble indirectamente con datos lingüísticos—; a él, historiador, le interesa un dato fundamental: el carácter esencialmente diverso de esas dos civilizaciones. Y ese esencial dualismo lo halla reflejado en la religión: Deméter y Diónisos "son material y espiritualmente vecinos a las plebes rústicas (en parte descendientes de los vencidos) dedicadas al laboreo de los campos", mientras que "el Olimpo es el mundo divino de las clases más elevadas, de aquellas aristocracias feudales y guerreras (herederas de los vencedores) que tienen en Homero su cantor y su ideal en los héroes del *epos*". Así, las dos formas de religiosidad —de los misterios y olímpica— aparecen ligadas a una particular condición económica y social, y enraizadas en la tradición cultural de un diverso factor étnico. Este libro intenta mostrar cómo se puede bosquejar el desarrollo de la religión griega sobre la huella de tales ideas, y su autor declara que le parece válida, aún hoy, no obstante los numerosos progresos hechos y por hacerse en la solución de cada problema particular, la línea cardinal de tal desarrollo, la "continuidad de un proceso en que la túrgida religiosidad agraria y dionisíaca tiende constantemente a insertarse en el cuadro ordenado de la religión olímpica, asumiendo las formas y los modos de la expresión literaria y artística". Sócrates, con su rica experiencia interior e inmediata de lo divino, es el momento más alto; pone en armonía los dos mundos que tenía ante sí: el de la moral, "que es humanidad y como tal se liga a la religiosidad de los misterios y al culto de los muertos, y el mundo del pensamiento (especulativo) que desciende del mito, el cual es naturaleza y religiosidad de la naturaleza". Después de Sócrates sigue ondulante la ruta del espíritu helénico, pero "con este signo perenne de intelectualismo se desarrolla la religión griega, desde los orígenes hasta el fin: más allá del Cristianismo". El libro va delineando aquel desarrollo, a un tiempo religioso y cultural, mientras paralelamente muestra "la gradual ascensión política de las clases inferiores, que presionan cada vez más en las márgenes de la *polis* y aspiran a ser admitidas en ella". Toda construcción histórica elaborada sobre una teoría previa inspira a quien la estudia la inquietud de que los hechos de la realidad, tan compleja, hayan sido simplificados al enfocarlos desde el punto de vista más favorable a la nitidez del cuadro que se despliega ante los ojos. Daré un ejemplo: la actitud política que Pettazzoni atribuye al santuario de Delfos, centro conservador de lo tradicional y, por consiguiente, adverso a los tiranos, progresistas y democratizantes. Para contradecir este supuesto es sabido que están los hechos que reflejan la zigzagueante línea política del santuario; basta recordar uno: su "medismo" en los comienzos de la lucha contra los persas. Un mérito verdadero tiene este libro: la amplitud de visión con que se realizan las comparaciones legítimas, porque se aplican a lo que es históricamente comparable. Raffaele Pettazzoni, titular de la cátedra de historia de las religiones en la Universidad de Roma desde 1924, atestigua preciso conocimiento de las investigaciones eruditas, y en esta segunda edición de su obra —la primera es de 1921— ha seleccionado y puesto al día la bibliografía de cada capítulo, corregido algunos pormenores, y sustituído el *Prefacio* por una *Introducción* en que destaca cuáles fueron las ideas generales que inspiraron su trabajo y cómo han venido esclareciéndose mejor en su pensamiento.

*Aída A. Barbagelata*

## HISTORIA DE LA EDUCACION Y LA PEDAGOGIA

STRNAD, ELFRIEDE. *Johann Heinrich Pestalozzi; Leben und Werk*. (2ª edición). Heidelberg, Quelle und Meyer, 1952. 65 p. (Schriften des Pestalozzi - Fröbel - Verbandes.)

Bajo la denominación de colección de escritos sobre Pestalozzi y Froebel, los editores Quelle y Meyer, de Heidelberg, están publicando varias obras referentes a estos dos grandes pedagogos y temas vinculados a sus preocupaciones fundamentales. Ya han aparecido: *Pestalozzi*, de Elfriede Strnad; *Der Lebendige Pestalozzi*, por el profesor Teodoro Litt; *Der Mensch ist meine Welt*, estudios sobre aspectos del pensamiento pestalozziano, por el doctor Alfredo Zander; *Blätter des Pestalozzi-Fröbel-Verbandes*, reunidas por Elfriede Strnad; *Aus Friedrich Fröbels gedankenwelt*, por el profesor Eduardo Spranger; *Friedrich Fröbel (sein Weg und sein Werk)*, por Marie-Anne Kuntze; etc. Han llegado a IMAGO MUNDI dos de estas monografías: una de ellas es *Johann Heinrich Pestalozzi*, de Elfriede Strnad, intensivo estudio sobre el promotor de la nueva escuela del pueblo para la humanidad. Desarrolla su ensayo bajo el signo de estos dos pensamientos pestalozzianos: "Ningún arte, ningún libro, sino la vida solamente es el fundamento de la educación y de la instrucción" (*Leonardo y Gertrudis*). "Vivir es lo único; tal es el eterno fundamento de la formación sobre la naturaleza humana" (*Palabras del nuevo año en 1809*). Alrededor de estos pensamientos, desenvueltos de acuerdo al curso de la vida de Pestalozzi y dentro del panorama histórico en que está colocada —las postrimerías del siglo XVIII y comienzos del XIX—, época en la que se producen grandes transformaciones sociales, con explicable repercusión en la educación, la autora se distingue por la profundidad de su exposición.

KUNTZE, MARIE ANNE. *Friedrich Fröbel; sein Weg und sein Werk*. (2ª edición). Heidelberg, Quelle und Meyer, 1952. 142 p. (Schriften des Pestalozzi - Fröbel - Verbandes.)

La autora, Marie-Anne Kuntze, sigue en su libro las alternativas de la vida y de la obra de Federico Froebel, el creador de los jardines de infantes y filósofo de la educación del hombre, a través de las siguientes etapas: primeros años y primeros estudios; con Pestalozzi en Iferten; en Gotinga; las impresiones de la guerra; su concepción de la educación de la humanidad; los años en Suiza; el "kindergarten" para todos: concepción y desarrollo; canciones de cuna, rondas y cantos de juego; los trabajos finales de Froebel, desde 1849 a 1852 en Liebenstein y Marienthal.

SPRANGER, EDUARD. *Zur Geschichte der Deutschen Volkschule*. Heidelberg, Quelle und Meyer, 1949. 108 p.

El filósofo y pedagogo alemán contemporáneo Eduardo Spranger, desde su actual residencia en Tubinga, ha publicado esta importante obra sobre la historia de la escuela popular alemana dedicándola al eminente profesor Wilhelm Flitner en el sesenta aniversario de su nacimiento. Con la información y la profunda interpretación que caracterizan al gran filósofo germano, expone en esta obra las etapas que distinguen en Alemania la evolución de la escuela del pueblo, en el siguiente orden: I, sobre la historia de la escuela popular alemana; II, sobre la historia de la escuela popular obligatoria; y, III, sobre la historia de la escuela de oficios obligatoria. A cada uno de estos temas corresponde un apéndice con datos ilustrativos, particularmente bibliográficos.

BARZUN, JACQUES. *Teacher in America*. New York, Doubleday, 1954. 280 p. (Anchor Books.)

Hace diez años que Jacques Barzun, francés de origen, radicado en Estados Unidos desde su infancia, aprovechó unas vacaciones sabáticas como profesor del College de Columbia University para efectuar un viaje a través de su país de adopción y cumplir un encargo. Comisionado por el Presidente de esa Universidad, se había hecho el plan de tratar en sus visitas universitarias los siguientes temas: a) cómo el College de Columbia University concibe y desarrolla sus cursos de educación general,

b) qué cambios debían ser introducidos en el *curriculum* a consecuencia de la guerra, c) cómo la universidad se propone readaptarse a una paz normal y responder a las demandas del momento, teniendo presente el esperado influjo de los veteranos. La tarea del profesor Barzun no sólo se redujo a este plan, sino que visitó una docena de instituciones importantes, se reunió con cientos de colegas y alternó con miles de estudiantes. Aprovechó las observaciones, impresiones e informaciones que pudo recoger y, sobre todo, las que eran producto de su propia experiencia, para escribir este libro sobre aspectos y problemas de la enseñanza, considerado, por su amplitud y penetración, por su sagacidad y entretenimiento, como una de las obras más valiosas que se hayan escrito en estos últimos años.

LUZURIAGA, LORENZO. *Pedagogía social y política.* Buenos Aires, Losada, 1954. 222 p. (Biblioteca Pedagógica.)

Esta nueva obra de Lorenzo Luzuriaga aparece dividida en dos partes: la primera, *Pedagogía social*, en la que estudia la educación en sus relaciones con la sociedad, vista en su doble sentido como influjo de ésta sobre los individuos o como factor progreso y reforma social. Enfoca este estudio desde el punto de vista histórico a través de su desarrollo desde Platón a Pestalozzi, en el siglo XIX y en la actualidad. Aquí aparecen los problemas de nuestra época: la educación y las clases sociales, la selección social y la educación, las generaciones y la educación, la educación y las masas, la educación y las minorías, la cultura de masas y la educación de adultos, etc. La segunda parte, *Pedagogía política*, que se propone el estudio de las relaciones de la educación con la vida pública en general y con el Estado en particular. Junto a las necesarias aclaraciones conceptuales el autor expone un sumario desarrollo histórico de la pedagogía política a través de la pedagogía clásica, religiosa, de la "ilustración", de la Revolución francesa, individualista, idealista, nacional y cultural de nuestra época. En estas páginas, además, aparecen planteos de la política pedagógica tradicionalista y conservadora, liberal, democrática, nacionalista y comunista; los problemas de la educación religiosa y de la educación laica; la influencia del factor económico en la educación; la legislación y la educación, particularmente en las primeras constituciones políticas, a partir del siglo XVIII, y en las constituciones posteriores a la primera y segunda Guerra mundial. Al estudiar la organización de la educación pública expone un desarrollo histórico acerca de la secularización y estatificación de la misma que corre desde el siglo XVI hasta nuestros días. Cierra el libro con un capítulo acerca de la idea y las realizaciones de la educación internacional.

CONANT, JAMES BRYANT. *Educación y libertad; función de las escuelas en una democracia moderna.* Buenos Aires, Nova, 1954. 221 p.

El autor considera que la educación, entendida como un proceso social vinculado en cada país con la concepción de la vida dominante, su historia y sus ideas nacionales, no es un objeto de interés exclusivo de los profesionales sino también de todo ciudadano y de toda persona culta. La conducta social, característica de cada pueblo, reviste importante significación para determinar la naturaleza de las escuelas de cada uno. En este sentido realiza un estudio comparativo del estado actual de la educación secundaria de cuatro países de la comunidad británica —Inglaterra, Escocia, Australia y Nueva Zelandia— con el de los Estados Unidos. Por ello su libro, lleno de observaciones, apreciaciones y sugestiones del más vivo interés, está constituído por tres conferencias pronunciadas en la Universidad de Virginia en 1952 —I, *La tradición anglosajona;* II, *El College norteamericano;* y, III, *Mirando hacia el futuro*—, que el autor desarrolló colocándolas bajo el siguiente lema, extraído de una carta que Jefferson dirigió a George Washington en 1786: "Constituye un axioma para mí que nuestra libertad sólo estará a salvo en las manos del propio pueblo, y además, del pueblo dotado de un cierto grado de instrucción".

*Juan Mantovani*



## HISTORIA DE LAS ARTES PLASTICAS Y DE LA ARQUITECTURA

MARIANO PICÓN-SALAS. *Perspectiva de la pintura venezolana.* Caracas, 1954.

Con motivo de una exposición retrospectiva de la pintura venezolana, se editó este catálogo con 266 reproducciones en blanco y negro, circunstancia que malogra cualquier intento de crítica exhaustiva. El texto original de Mariano Picón-Salas, valioso por su aporte a la historia de la evolución de la pintura en Venezuela, trata afanosamente de asignar un valor trascendental y de descubrir aciertos donde sólo se encuentran arduas copias de las sucesivas tendencias europeas. Este catálogo, si bien resulta efectivo para el conocimiento de la historia de la cultura americana, para la estricta crítica pictórica aparece como carente de significado. Sin embargo convendría señalar la importancia de las cuatro reproducciones de obras precolombinas, que lamentablemente —por su exigua cantidad— no dejan sino vislumbrar la magnitud de las manifestaciones de esa zona de Mesoamérica.

*Lorenzo A. L. Gigli*

GÉO. CHARLES. *Art baroque en Amérique Latine.* Paris, Plon, 1954. 30 p., 66 lám. (Psyché.)

Es América del Sur tierra propicia para el florecimiento y expansión del Barroco. Charles Géo advierte la gran distancia que va de los tres italianos Bernini, Borromini y Guarini, así como del español Churriguera, a las manifestaciones latinoamericanas. Atribuye así no sólo al medio geográfico en que se realizó la conquista y colonización, sino también, y fundamentalmente, al elemento humano —indígena en México, afro-indio en Brasil— la diferente y personal expresión de lo barroco en América. Tal la inusitada Iglesia de la Colegiata de Ocotlán en Tlaxcala, obra del mestizo Francisco Miguel, en quien la fantasía de la vieja sangre hace que su obra estalle en iridiscencias y formas marinas de concepción no inmediata. Mestizos serán también O Aleijadinho y Maestre Valentim. La escultura es lo que más demora la atención del autor, quizá en virtud de la inmediatez de la expresión en este período. Se percibe el doble juego de atracción-repulsión que sólo ocurre cuando el tema es trágico y su manifestación patética. Series interminables de Crucificados desfilan por estas páginas, los de Puebla, Tepotzotlán, Querétaro, Guadalupe, y los de las innumerables iglesias de los tres estados Barrocos del Brasil: Pernambuco, Bahía y Minas Geraes; todos ellos encuadrados en esa ulterior etapa de paz que se alcanza luego de haber colmado toda posibilidad de captación y de haber transpuesto consiguientemente el umbral de lo doloroso. Conmovido por la innegable emoción de esas imágenes. Charles Géo describe a un Cristo "especie de loco irrisorio y divino" dando sin proponérselo así con la clave auténtica para la comprensión del barroco. Aun cuando afirma Géo que es México donde el barroco alcanza su capital expresión, la mayor cantidad de ejemplos ilustrados y de comentarios los dedica al Brasil, país que será por separado —anuncia— tema de un nuevo estudio. Analiza a continuación las construcciones de la Tercera Orden de San Francisco en Bahía, Recife y Río de Janeiro (la primera como único ejemplo del estilo Manuelino en la Colonia Portuguesa); y la Catedral de Bahía con "la sacristie la plus belle du Brésil" por sus extrañas pinturas sobre cobre, de técnica flamenca, donde, Jesús en rojo y María en azul, se exaltan en el brillo del color. Señala también el autor la influencia de Churriguera

en México, deteniéndose en los detalles de la capilla del Sagrario y en algunos ejemplos de arquitectura civil, especialmente en la llamada "casa Humboldt" en Taxco. Finalmente asciende "emocionado" por la escarpa de Congonhas de Campo hacia el santuario de Bon-Jesus presintiendo el apoyo moral que le prestan los ascéticos rostros que Aleijadinho puliera en la piedra *jabón*, y desde allí parece que oteara sobre los demás países de Latinoamérica en un capítulo final que se resiente por la brevedad y la lejana perspectiva. Con 66 excelentes fotografías en blanco y negro y 25 páginas de texto en exceso adjetivadas, podrá iniciar a quienes deseen comprobar el aporte indígena o afroindio a los matices que van del barroco mexicano al barroco brasileño.

*Jorge Juan Garat*

## HISTORIA DE LA CIENCIA

SARTON, GEORGE. *Ancient alchemy and allied sciences.* (Separata del *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, Vol. IX, nº 2, pp. 157-173.)

Consideraciones acerca de la alquimia y del arte contemporáneo, en especial de la pintura. Sus últimos párrafos expresan: "Los alquimistas o «filósofos herméticos» se extraviaron debido a su complacencia excesiva; igual cosa ocurre con muchos artistas de nuestro tiempo. los primeros fueron curados de su locura. Los últimos lo serán con el tiempo. Enseñar ciencia con claridad, sin malabarismos; y crear obras de arte que sean inteligibles; el deber es el mismo en ambos casos".

TIMPANARO, SEBASTIANO. *Scritti di storia e critica della scienza.* Sansoni, Firenze, 1952. 334 p.

Reunión de numerosos escritos, en su mayoría aparecidos en periódicos y revistas, de Sebastiano Timpanaro (1888-1949), que fuera secretario del Grupo italiano de historia de la ciencia y director, desde su fundación en 1942, de la "Domus Galilaeana", institución de Pisa dedicada en especial a Galileo y a su obra. Algunos de los escritos de Timpanaro se refieren a la naturaleza de la ciencia, otros son de índole polémica, pero la mayoría de esos escritos es de carácter histórico, en particular de historia de la física a partir del Renacimiento, ocupándose en ellos en especial de sabios y científicos italianos: Leonardo, Galileo, Galvani, Pacinotti, Righi. Los escritos han sido reunidos por el hijo, quien antepone a los mismos una *Advertencia* explicativa.

ZIMMERMANN, WALTER. *Evolution; die Geschichte ihrer Probleme und Erkennitsse.* München, Karl Alber, 1953. 624 p., 8 lám., 20 ilus., tablas. (Orbis Academicus.)

Esta obra pertenece a una colección destinada a la historia de un problema científico, en este caso a la evolución, sobre base documental con extractos de las fuentes y comentarios y observaciones intercalados entre los textos. La finalidad de la colección es históricocultural, de manera que no se transcriben solamente fragmentos de textos técnicos, sino también de filósofos y escritores que se vinculan con el tema. Un apéndice con notas, bibliografía, índices de nombres y de cosas, complementa el volumen. Después de una breve introducción general sobre el tema, esta historia del problema de la evolución analiza en su primera parte las concepciones míticas y de los tiempos griegos, romanos y medievales; una segunda parte analiza el tema a través de autores y concepciones del período que va desde el Renacimiento hasta Kant; mientras que la tercera parte, la más extensa, trata del siglo XIX tomando como hito central a Darwin. La bibliografía, muy extensa (26 páginas), está clasificada por épocas: autores antiguos y medievales, escritos anteriores a 1859, y escritos posteriores a esa fecha, en que apareció *The origin of species*, separando las biografías y obras generales.



LEIBBRAND, WERNER. *Heilkunde; eine Problemgeschichte der Medizin.* München, Karl Alber, 1953. 438 p., 23 lám. (Orbis Academicus.)

Obra perteneciente a la misma colección que la obra anterior, y por tanto de iguales finalidad y estructura. La primera parte, que se ocupa de la medicina en Grecia y Roma, parte de la medicina mítica y presocrática para llegar a la sistemática teleológica de Galeno, a través de la "colección hipocrática", de las concepciones de Platón y de Aristóteles, y del surgimiento de las escuelas médicas. La segunda parte abarca los tiempos cristianos y se ocupa de la medicina de las épocas moderna, iluminista y romántica, terminando con el mecanicismo y determinismo de fines del siglo pasado. Una cuarta parte comprende una breve perspectiva acerca de los tiempos actuales. La bibliografía, incluída en las notas, está clasificada por capítulos. Además del índice de nombres se incluye un índice biográfico de los autores, médicos o no, vinculados con el texto.

*José Babini*

*Isis.* (Vol. 45, part 2, nº 140, 1954.)

George Sarton, *The death and burial of Vesalius and, incidentally, of Cicero;* C. Donald O'Malley, *Andreas Vesalius' Pilgrimage;* Lynn Thorndike, *Oresme and fourteenth century commentaries on the Meteorologica;* Marie Boas, *An early version of Boyle's Sceptical Chymist;* A. A. Knowlton, *Henry Crew* (1859-1953); Li Shu-hua, *Origine de la Boussole. II. Aimant et Boussole. Notes and correspondence. Queries and Answers. Book Reviews.*

*Archives Internationales d'Histoire des Sciences.* Paris, Septième Année, nº 27, avril-juin 1954.

Paul Ver Eecke, *Introduction à Eutocius;* Lynn Thorndike, *Henri Bate on the occult and spiritualism;* Juan J. de Orus, *Teorías sobre los brazos de las nebulosas espirales;* M.-L. et J. Dufrenoy, *Benoit de Maillet as precursor to the theory of evolution;* Arnold Merzbach, *Jewish physicians in central Europe during the transitional period from the ghetto to emancipation. Documents officiels. Notice nécrologique. Comptes rendus critiques. Notes et informations.*

## HISTORIA DE LA GEOGRAFIA Y GEOGRAFIA HISTORICA

DILLER, AUBREY. *The tradition of the minor Greek geographers.* Lancaster, Pennsylvania, American Philological Association, 1952. 200 p., 4 lám. (Philological monographs, nº 14).

Una minuciosa y exhaustiva búsqueda de manuscritos medievales de los llamados "geógrafos griegos menores" ha permitido al autor establecer una depurada lección del *Periplus Ponti Euxini* —anónimo— y de los fragmentos del *Menippi Pergameni periplus* y del *Periegeseos ad Nicomedem regem*, con aquél relacionados. Estos geógrafos se han transmitido a lo largo del medioevo en un verdadero corpus publicado por C. Müller (Paris, Didot, 1855-1861). Diller aporta el texto citado, extraído del códice Vatopedinus 655 que se custodia en la biblioteca del monasterio de Vatopedi, en la península del monte Athos (Grecia). Este codex abarca, además de los *minores*, el texto de Ptolomeo y de Estrabón; partes de él se hallan en el *British Museum* y en la *Bibliothèque Nationale*. El *Periplus*, además de su importancia propia, interesa por la luz que arroja sobre el destino del corpus. De allí que la edición del periplo anónimo ha requerido no sólo una descripción y formación de familias de manuscritos medievales y renacentistas sino también una bibliografía cronológica de ediciones y estudios desde el Renacimiento con 472 items. Nos permitimos agregar a ella: J. E. Casariego. *El periplo de Hannon de Cartago;* edición crítica bilingüe. Madrid, Instituto de estudios africanos, 1947. 97 p. Elina González Acha de Correa Morales. *Periplo*

*de Hannon.* (Anales de la Sociedad argentina de estudios geográficos Gaea, t. 8, 1943.)

EAST, W. GORDON. *An historical geography of Europe.* London, Methuen, 1950. 480 p., 58 mapas.

El epígrafe de esta notable obra puede explicar el interés con que se lee y la concepción que sirve de base a su inmensa reunión de materiales sobre el continente de historia más densa: "For as Geography without History seemeth a carkasse without motion, so History without Geography wandreth as a Vagrant without a certain habitation". Con investigaciones de este tipo han tonificado sin duda sus puntos de vista los historiadores más leídos hoy, como Toynbee y Jacques Pirenne, entre otros que sería ocioso nombrar. La geografía histórica es uno de los sectores donde se han realizado incursiones más brillantes en los últimos cincuenta años hasta el punto de que, nos permitimos opinar, el interés por muchos aspectos de la historia que hoy atraen al historiador profesional ha recibido excitaciones del campo geográfico más que del de la historia pura. La estructura del libro comprende: la geografía de la instalación, desde el imperio romano hasta el medioevo; la geografía política desde los primeros estados en Europa central y el imperio bizantino, hasta el imperio alemán de 1871; la geografía económica desde el Mediterráneo medieval hasta la edad de los ferrocarriles (c. 1870). La complejidad de los hechos, tratados aquí en su punto de encuentro entre historiadores, arqueólogos, economistas y geógrafos no disminuye pero resulta enriquecida y aclarada de manera tan apasionante que nos ayuda a negar que la región del saber tratada aquí sea meramente "an illegitimate form of history". Bibliografía, p. 449-471.

WOOD, H. J. *Exploration and discovery.* London, Hutchinson, 1951. 192 p. (Hutchinson's University Library. Geography.)

Una oportuna selección de nociones esenciales sobre el mundo conocido en cada época, enfocada particularmente con relación a los bordes del mismo, es el argumento de este comprehensivo manual. No es una historia de los viajes o exploraciones como tantas veces se da en la bibliografía corriente y de análogo título, sino un trabajo tendiente a interesar al lector sobre "contrasted regions presenting contrasted problems" y sobre la manera en que éstos produjeron impacto en las ideas de cada época. Así, los viajeros y exploradores aparecen como hombres de ciencia que trabajan en laboratorios ubicados en las márgenes del mundo. Lo que ocurre en éstas, modifica la imagen del todo. Así por ejemplo, tan importante resulta Ibn Battúta como Marco Polo en el mundo medieval. El autor acentúa, es natural, el tratamiento de problemas que más interesaron a los países del norte: los pasos del noroeste y del nordeste al Catay; Australia merece dos capítulos. El capítulo sobre Humboldt, el "viajero científico" es sorprendentemente débil. Un apéndice por la señorita E. M. Campbell es una sucinta historia de la navegación. La obra proporciona selecta bibliografía especialmente en lengua inglesa.

CRONE, G. R. *Maps and their makers; an introduction to the history of cartography.* London, Hutchinson, 1953. 181 p. (Hutchinson's University Library.)

El autor, bibliotecario y conservador del fondo cartográfico de la Royal Geographical Society, ofrece un utilísimo panorama de la historia de la cartografía. La bibliografía disponible carecía —hasta donde sabemos— de una obra sintética, sin lagunas esenciales, clara y asequible, pues por lo común los mapas se hallan en ediciones monumentales costosas y raras y siempre se limitan a regiones, repositorios o problemas especiales. El contenido abarca cinco capítulos para la cartografía medieval, con un buen desarrollo de la prolongada influencia de Ptolomeo en el pensamiento de Occidente que consideró sus longitudes como datos ciertos del gran problema cosmográfico del siglo XV. La obra de Mercator, Ortelius, etc., y la reforma cartográfica del siglo de Luis XIV —avance similar por su magnitud al producido por las coordenadas cartesianas— merece tres capítulos. Una bibliografía cuidadosamente seleccionada ofrece las 13 obras generales más importantes aparecidas desde 1938, dos revistas especializadas y los 26 monumentos de cartografía histórica más importantes editados hasta la fecha.

*Horacio Di Frieri*

Esta bibliografía no pretende dar cuenta de todas las obras aparecidas dentro de cada una de sus secciones, sino que selecciona aquellas que directa o indirectamente interesan a la historia de la cultura. El criterio para decidir su inclusión es necesariamente elástico, ya que los territorios de la historia de la cultura y de las historias particulares no están deslindados de un modo absolutamente preciso. Se incluyen, en consecuencia, algunas obras sobre temas que tienen un carácter histórico-cultural, aunque no lo tenga el método empleado, y otras que aportan elementos para el trabajo histórico-cultural.

Este sexto número de IMAGO MUNDI, Revista de Historia de la Cultura, se terminó de imprimir el día 1º de diciembre de 1954, en PELLEGRINI Impresores, Álvarez Jonte 2315, Bs. Aires, Rep. Argentina, al cuidado de Luis Seoane.

*Impreso en Argentina - Printed in Argentina*
*Marca Registrada Nº. 323.337. Registro de la Propiedad Intelectual Nº. 425.634*
*Editado por Ediciones de Historia de la Cultura, S. R. L. Cap. $ 100.000.—*

CeDInCI

## SUMARIO DEL NUMERO V

ENSAYOS

ADOLFO SALAZAR
*La transformación de la prosodia clásica a expensas del acento.* (Segunda parte.)

MARCEL BATAILLON
*Historiografía oficial de Colón. De Pedro Mártir a Oviedo y Gómara.*

JUAN MARICHAL
*Gutierre Díez de Games y su "Victorial".*

NOTAS

TULIO HALPERIN DONGHI
*Positivismo historiográfico de José María Ramos Mejía.*

LUIS TOBÍO
*La pintura bizantina y nuestro tiempo.*

JAIME CULLERÉ
*Las tres vertientes de la historia de la cultura.*

TEXTOS Y DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA DE LA CULTURA. *Coleridge y las teorías artísticas del Romanticismo inglés.*

CRÓNICAS - RESEÑAS - BIBLIOGRAFÍA PARA LA HISTORIA DE LA CULTURA.

## EN LOS PROXIMOS NUMEROS

JUAN MANTOVANI
*La idea de la educación popular en América.*

RODOLFO MONDOLFO
*Historia de la filosofía e historia de la cultura.*

ALFREDO E. ROLAND
*Lo cursi, el estilo finisecular y el 900.*

## SUMARIO DEL NUMERO SEXTO

*ENSAYOS:* CRANE BRINTON: *Para la discriminación del antiintelectualismo.* ALFREDO ORGAZ: *Del derecho civil burgués al derecho contemporáneo. NOTAS:* JOSÉ LUIS ROMERO: *Cuatro observaciones sobre el punto de vista histórico-cultural.* HUGO RODRÍGUEZ-ALCALÁ: *Alejandro Korn y el concepto de la historia.* LUIS E. NOUSSAN LETTRY: *Categorías pedagógicas en la comprensión de los hechos educativos. TEXTOS Y DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA DE LA CULTURA:* El rito de la consagración del rey en la alta Edad Media. *CRONICA* por Walter Goetz, Norberto Rodríguez Bustamante y otros. *RESEÑAS* por Jaime Rest, A. Rosenvasser, Jaime Culleré, María del Carmen Belaunde, Elena M. Chiozza, Javier Malagón, Ana María Barrenechea, María Luisa Biolcati Belou, Lydia A. de Newark, Jorge Graciarena, Santiago Montserrat, Rodolfo Mondolfo, Salvador Canals Frau, Tulio Halperin Donghi, R. M. Albérès. *BIBLIOGRAFIA PARA LA HISTORIA DE LA CULTURA.*