

VALORACIONES

REVISTA BIMESTRAL
DE HUMANIDADES
CRITICA Y POLEMICA



ORGANO DEL GRUPO DE
ESTUDIANTES RENO-
VACION DE LA PLATA

N.º 12 * MAYO * 1928

VALORACIONES

REVISTA BIMESTRAL DE HUMANIDADES, CRÍTICA Y POLEMICA
ORGANO DEL GRUPO DE ESTUDIANTES RENOVACION.

SUMARIO

ALFONSO REYES	Cartas sin permiso.
PEDRO HENRIQUEZ UREÑA	En busca del verso puro (III).
ALBERTO ROUGÉS	Epístola filosófica.
SAMUEL RAMOS	El irracionalismo.
ARTURO COSTA ALVAREZ	La cosa, la vida y la palabra.
ENRIQUE MORENO	Góngora.
AMBAL SANCHEZ REULET	Historia de Sandalio Jyentes.
ENRIQUE BERGSON	Introducción a la metafísica.

LIBROS

FRANCISCO ROMERO	<i>El problema epistemológico en la filosofía actual</i> , de Carlos Astrada.
ARTURO COSTA ALVAREZ	<i>Estudio de voces tucumanas. I. Voces tucumanas derivadas del quechua</i> , de Manuel Lizondo Borda.
.	<i>Das australische Sprachgut in Spanischen des Rio de la Plata. Ein Beitrag zum Problem der argentinischen Nationalsprache</i> , de Rudolf Grossmann.
ALEJANDRO KORN	<i>El Cristo invisible</i> , de Ricardo Rojas.
JORGE LUIS BORGES	<i>Las nietas de Cleopatra</i> , de Alvaro Melián Lafinur.
FRANCISCO LÓPEZ MERINO	<i>El imaginero</i> , poemas, de Ricardo E. Molinari.
T. A. CASTIGLIA	<i>La concepción spengleriana del derecho</i> , de Raúl A. Orgaz, Ernesto Quesada y Enrique Martínez Paz.

COMENTARIOS

A. ZEIDA	La actuación universitaria del Dr. Juan B. Justo.
LA REDACCIÓN	Renovación.—Los premios nacionales.
ALEJANDRO KORN	Colazos de una crítica.
PEDRO HENRIQUEZ UREÑA	Enrique Dreyzin.
EL GRUPO RENOVACIÓN	Valoraciones.

LÁMINAS

J. SIMONT	Enrique Bergson (dibujo).
.	Fotografías del Dr. Juan B. Justo y de Ricardo Güiraldes.

Vinetas de A. Best, G. Korn.

CONDICIONES DE LA SUSCRIPCIÓN:

ARGENTINA, por año (6 números)	\$ 5.00 ⁰⁰ / ₁₀₀
EXTERIOR,	3.00 ⁰⁰ / ₁₀₀
NÚMERO SUELTO	1.00 ⁰⁰ / ₁₀₀

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN: 60 N.º 682
LA PLATA (ARGENTINA)

CeDInCI



CARTAS SIN PERMISO

LA ÚLTIMA MORADA DE PROUST.

HE ido a vivir unos días más allá del Hotel Majestic, en el 44 de la "Rue Hemelin". Aquí pasó Marcel Proust los últimos años de su vida. Aquí murió. Aquí escribió las últimas páginas de ese gran documento contra la sociedad de su época, — donde desfilan tantos hombres y tantas mujeres sin corazón; donde tantas veces se confunde la sensibilidad con la "nerviosidad"; donde las enfermedades hacen veces de emociones. Obra capitosa y blanda, que se apodera de nosotros con todas las atracciones de un vicio secreto. Cuando cerramos uno de aquellos gruesos tomos, nos quedamos como desilusionados: después del hartazgo de lectura, vienen las náuseas de la droga. — Gran tema para un moralista, el discutir hasta qué punto es honesta una lectura que sólo incita a seguir leyendo, y no a ser mejor ni a vivir mejor.

Proust trabajaba en el quinto piso, en un cuartito interior, forrado de corcho, donde no pudo entrar, durante tres años, la mano profana del aseo. Porque el microbio es el condimento esencial de cierta cocina. El ruido sobresaltaba a Proust, como a Lamartine, como a Flaubert, como a Juan Ramón. Una interrupción en el proceso de escribir podía causarle un colapso, como la interrupción de un proceso fisiológico elemental. Gómez de la Serna dice que, en el estilo de Proust, se oye hasta el zumbido de la mosca que anda por el cuarto.

En el Romancero hay unos cristianos que
daban cebada de día
y cabalgaban de noche,
no por miedo de los moros,
mas las grandes calores.

Marcel Proust dormía las horas de sol (el sol en París: este eufemismo), y trabajaba siempre de noche, no por miedo de la luz, sino de los ruidos de la ciudad. Aunque ¡quién sabe! Hay una raza de hombres cuya religión es inversa, y se funda toda en la ocultación del sol. Ellos pretenden descender de los verdaderos civilizadores, puesto que de la ocultación del sol nacieron el techo y la casa, la cortina y los visillos de las ventanas. — El vecino del sexto piso tenía encargo de no hacer ruido. Marcel Proust había dotado a toda la familia de arriba de unos buenos pies de gato, de unas zapatillas de lana sorda que apagan el ruido de los pasos.

Tengo estos detalles de su conserje, con quien hice buena amistad los pocos días que habité en la casa. — En la callecita, de balcón a balcón, vuelan las palomas. Es una callecita estrecha y plomiza, sin vistas al espacio libre, donde jueguen los ojos. Es toda para vivir de interior (así vivía Proust); para darse cuenta de que existe la calle sólo por los pregones de los vendedores ambulantes: tal el personaje de Proust.

El conserje lo recuerda como a un hombre muy bondadoso y muy popular, por su caridad, en el sexto piso, el piso de los humildes. De pocas palabras, pero conocido y estimado de todos; hombre de la vecindad, del barrio, a quien sin embargo se veía poco; nictálope, ciego de día y sólo aventurado a vivir de noche. Solía visitarlo Ramón Fernández, un escritor mexicano formado en París, descendiente del Ministro de Manuel González. Proust dejó un hermano, que habita en el 2 de la Avenue Hoche, un cirujano, cuya hija también escribe; y había tenido un secretario que era aficionado a pintar, y que un año antes de la muerte de Proust partió para México, donde parece que vive todavía.

El Conserje me muestra un gabán usado, y me dice:

—Es del secretario; lo dejó un día aquí, y nunca se acordó de recogerlo.

Una noche, ya muy enfermo, Proust descansó la pluma y dijo a Madame Albarret, — la mujer que lo atendía, la esposa del chauffeur de taxi que Proust usaba de preferencia:

—Hoy he escrito la última línea de mi obra. Demain, je ne serai plus.

A los dos días, las flores fúnebres llenaban la entrada de la casa y salían hasta media calle.

El piso en que Proust vivió está ya modificado. Porque, como nadie podía entrar en aquel cuarto, la telaraña de la incuria lo tenía inhabitable, y hubo que reformarlo todo para volverlo a alquilar.

El conserje considera con emoción a este hombre que viene del otro lado del mundo a pedirle recuerdos de Marcel Proust; acaricia una vieja arca de madera, y me dice:

—Él me la dio. La guardo como una reliquia. Era un hombre santo. No se le sentía vivir, y ahora se siente tanto su ausencia....

Y yo pienso que a la sombra de Marcel Proust debe de importarle mucho la opinión del conserje, porque Proust siempre hizo mucho caso de lo que hablaban los criados, los lacayos, los mozos de ascensor, los mayordomos y gente así: En su obra se toma siempre muy en cuenta la impresión que el amo causa entre la servidumbre, y las murmuraciones de escaleras abajo parecen haberle preocupada de veras. A veces, en un rincón del Ritz, se quedaba hasta las profundas horas de la madrugada, esperando que los mozos del comedor vinieran a contarle los "potins" de la gente elegante. Sus personajes casi se sienten deshonrados cuando el maître d'hôtel del balneario no hace caso de ellos.

...Y me concentro para oír el zumbido de la mosca de Proust: la mosca viciosa del escritor, la mosca rehacia, que se abreva en tinta de escribir a cada reposo de la mano.

CeDInCI

APARECE RUBÉN DARÍO.

El saloncito del "Jockey" chirriaba como una matraca; zumbaba como uno de esos tamborcitos de cartón, atados a una cuerda, que los niños hacen girar, imitando el ronrón del mosco. — Caja de sombreros, llena por dentro de papeles y cintas, — tan bajo el techo que nos aplasta las ideas, como la tapa suele aplastar la aigrette. — Tenía rebuznos de zambomba.

Los letreros en inglés — tomados del viaje de Wilde por el Oeste y Sur de los Estados Unidos, — húmedos de música, sanguijueaban por los muros. Afuera, las boardillas estaban tan untadas de luna.

Kisling había entrado, repartiendo puñetazos — puñetazos de arreglo fácil, como tratados y contratados de antemano entre el agresor y la víctima.

Ki-Ki cantaba sus tonadas de marinero con una dulzura religiosa y sencilla, que contrastaba con la crudeza de la letra, — letra hecha toda como de carne, de ajo y de cebolla. Por el pico de la cara se le iba la electricidad de los ojos, — esos ojos de cohete volteador que sólo ella tiene.

Estábamos todos tan untados de luna, a pesar del techo.

Fue entonces cuando apareció — ¿evocado por las manos abiertas de las copas, sobre las mesitas redondas, espiritistas, de patas hipnóticas e inquietas? — Rubén Darío.

Apareció, gigante blando, gran almoadada fofa, tan familiar como si viviera todavía. Entró pesadamente, apartando las apretadas parejas con el obstáculo de sus versos. Desaparecía y reaparecía, según que se quitara o volviera a ponerse el gabán.

Pero cuando al fin se sentó y volvió la cara, todos tuvimos miedo a la muerte: traía las mejillas de trapo y tenía los ojos al revés.

Octubre, 1925.

CON LA VIUDA.

Entre París y Saint-Cloud, los árboles tenían calzas verdes y frondas de oro y de carbón. Tierra mojada.

Nos abrió la puerta una sobrina de Verhaeren, — ya madre.

El poeta, en todos los retratos, chorreaba bigotes melancólicos, y no disimulaba sus ojos de perro-nazareno.

La viuda, que perdió la fuerza de las piernas desde la muerte del poeta, se levanta un poco, apoyada en el borde de la mesa como esos muñecos que no pueden tenerse en pie.

La sobrina se ha estado divirtiendo en hacer beber a un viejo pintor belga, blanco y rojo, cabellera y corbata. Y el viejo me habla hasta de Anáhuac.

Y un reflector invertido, taza de luz secreta, deja oscuros los rostros y va a hacer brillar un techo de plata.

.....

Al regreso, la tierra y los lagos del Bosque humean en la luna, y los faros de los automóviles van cogiendo, como inmensas redes de aire, esos monstruos y animales de aire que hay en el aire.

Octubre, 1925.

MATRÍCULA 89.

Cosas y personas de una edad, contemporáneas ni en saber ni en gobierno, algunas conozco.

El poncho que todavía tiendo de sobrecama vino a casa cuando yo nací, y ha sido objeto mío desde entonces. Acompaña mis fortunas y viajes. Tan rápido se va quedando. Tan calvo está como yo mismo, — y de igual humor. Suele servirme contra el frío

de las excursiones en auto. Me hace de cama rústica o de mantel improvisado en el campo. Tiene un color de tigre, dorado y enrojecido a fuego. Lo veo como parte de mi epidermis, cónyuge de mis costumbres. Ni lo quiero ni lo aborrezco: no lo siento ya. Se prepara a morir conmigo, y así acelera solícitamente su ruina; porque los hombres nos quemamos más de prisa que nuestras mantas. En él he escondido intentos y pecados. Por él se dijo: "Debajo de mi manto, al Rey mato". Él es mi capa de que hago, cuando quiero, un sayo. Él es mi capa que todo lo tapa. Él es todo lo que dicen de él los refranes. Y hasta se llama "Poncho", como yo mismo, en el diminutivo de mi tierra natal.

Jean Giraudoux, la Torre Eiffel y yo somos también contemporáneos. Cuando nacimos, no nos entendían ni nos apreciaban en lo justo los sentimenteros de aquel tiempo. Parecíamos demasiado geométricos, demasiado ideológicos, demasiado precisos. Pero poco a poco nos llenamos con la música de las esferas, vibramos estelarmente por todos los huesos del armazón, e inventamos la telegrafía sin hilos, la antena, el anuncio Citroën. Hubo un momento — aunque ahora nadie me lo crea — en que Giraudoux, la Torre Fiel y yo éramos de la misma estatura.

Hoy no puedo hombrearme con ellos; pero nos ata la cifra, y estamos sembrados en el misma capa geológica del tiempo.

ALFONSO REYES.





EN BUSCA DEL VERSO PURO

III

APOSTILLAS

EL "verso puro", el único elemento común a la versificación de todos los idiomas, es el verso mínimo, la unidad verbal fluctuante que se desarrolla en series. Con el mínimo se satisfacen los poetas del *verso libre*, multitud ahora en toda Europa y toda América. Se les negará el derecho de existir; pero existen.

Ha sido costumbre dar al verso apoyos rítmicos, uno o más, en formas variables: cantidad silábica, o número fijo de sílabas, o juego de los tonos, o acento, o rima, o aliteración, o paralelismo de ideas, o encadenamiento. El uso de los apoyos rítmicos es unas veces riguroso, otras veces irregular.

La poesía hebrea preocupó siempre a los filólogos porque ofrece pocas composiciones en sistemas estrictos de versificación, como el griego, o el chino, o el clásico de Italia y Francia. En ella, el apoyo rítmico esencial es la rima de ideas, el paralelismo, vario en sus formas: simples igualdades, o progresiones, o contrastes... Los apoyos rítmicos de carácter fonético se usan con libertad: el principal es el acento; pero en su uso hay curiosas asimetrías, y ante ellas se ve perplejo el europeo acostumbrado a versificación regular. George Adam Smith las explica como casos de la tendencia, general en Oriente, que él llama *simetofobia*. (1) "Como el paralelismo es el principio caracteris-

(1) *The early poetry of Israel*, Londres, 1912.

tico y dominante del verso hebreo, y el poeta busca constantemente el ritmo de las ideas, se ve obligado a modificar sus ritmos de sonidos. Como su propósito primordial es producir renglones paralelos en ideas, es natural que esos renglones no siempre resulten iguales en longitud... Como la ley de los versos hebreos exige que sean, cada uno, oración o frase completa, tenderán, dentro de ciertos límites, a variar de longitud, a variar en el número de acentos... En toda especie de arte oriental descubrimos la influencia de lo que podría llamarse *simetofobia*: aversión instintiva a la simetría absoluta, que, en casos extremos, se expresa en alteraciones arbitrarias y aun violentas del estilo o del plan de la obra artística... A la luz de lo que sabemos sobre la poesía de los semitas y de otros pueblos, el empeño de reducir los versos en la poesía hebraica a métrica estricta, y el paralelismo a simetría absoluta, me parece anticientífico".

★

En nota de mi artículo anterior (II) sobre "el verso puro" mencioné el trabajo de D. Tomás Navarro Tomás sobre *La cantidad silábica en unos versos de Rubén Darío*, publicado en la *Revista de Filología Española*, de Madrid, en 1922. El eminente maestro de la fonética castellana me advierte que mi nota podría llevar al lector desprevenido a creer que su trabajo, a pesar del título, se propone explicar el verso castellano por el acento como principio esencial y exclusivo. Releo mi artículo; releo el estudio del señor Navarro Tomás; y compruebo que mi nota resulta ambigua y se presta a equívoco.

El trabajo del Sr. Navarro Tomás trata de la cantidad en las sílabas castellanas, medida científicamente por su duración en centésimas de segundo. Los versos de la *Sonatina* de Rubén Darío (dos estrofas) le sirven, ante todo, como material de investigación fonética, para continuar sus estudios sobre la cantidad en nuestro idioma (1); le sirven, después, para averiguar si hay ley cuantitativa que presida a la versificación castellana. Los resultados son: existen grandes diferencias de duración entre las sílabas castellanas, hasta la proporción de uno a cuatro; pero esas dife-

(1) *Manual de pronunciación castellana*, Madrid, 1918; tercera edición, corregida y aumentada, 1926; en la *Revista de Filología Española*: *Cantidad de las vocales acentuadas*, 1916; *Cantidad de las vocales inacentuadas*, 1917; *Diferencias de duración entre las consonantes españolas*, 1918; *Historia de algunas opiniones sobre la cantidad silábica española*, 1921.

rencias no dependen de la estructura de la sílaba (como en griego o en latín, donde el diptongo, por ejemplo, era "largo por naturaleza"): dependen de su colocación dentro del conjunto. Las causas de la superioridad cuantitativa de unas sílabas respecto de otras son "el acento rítmico, el énfasis y la posición final ante pausa". "El hecho de que las sílabas hayan sido o no gramaticalmente acentuadas no ha servido de fundamento para hacerlas largas o breves. El hecho de que hayan sido abiertas o cerradas tampoco... Las sílabas no han manifestado tener por sí mismas una cantidad propia. Toda sílaba, cualquiera que haya sido su naturaleza o estructura, ha recibido una u otra duración, según las circunstancias rítmicas, psíquicas o sintácticas en que se ha pronunciado". Las diferencias de duración "ni van ligadas en nuestra lengua a la significación propia de las palabras, ni se dan en éstas en proporción regular y constante, ni tienen en nuestra ortografía signo alguno que las represente, como lo tienen, por ejemplo, la entonación, el acento y las pausas, todo lo cual basta para explicarse el hecho de que dichas diferencias pasen, en general, inadvertidas". No es posible fundar sobre esas diferencias ninguna versificación castellana: de ahí el fracaso de nuestros ensayos de métrica cuantitativa al modo griego o latino. "La idea de una métrica cuantitativa a la manera clásica resulta completamente insostenible". La distribución de la cantidad de las sílabas castellanas resulta asimétrica dentro de las normas de la versificación de las lenguas clásicas: en la *Sonatina*, las sílabas donde caen acentos rítmicos llevan, — en general, aunque no siempre, — mayor duración que las inacentuadas adyacentes; pero la sílaba final de los versos llanos, inacentuada, es por lo común de igual o mayor duración que las sílabas donde caen acentos rítmicos interiores.

Pero los versos de la *Sonatina* tienden a equilibrarse en su duración total: a pesar de las desigualdades entre las sílabas, consideradas aisladamente, la suma de sus cantidades da resultados muy semejantes (fluctuación de menos del diez por ciento). Todavía más: el Sr. Navarro descubre que dentro de cada verso hay pies cuyo núcleo es el acento rítmico, el *tiempo marcado*, y esos pies, en el verso llano, tienden a ser iguales, isócronos. Cuando no lo son, a veces se compensan entre sí en la suma total del verso (1).

(1) Problema interesante: los versos agudos, en el experimento de la *Sonatina*, quedan siempre, poco o mucho, debajo de la duración media del alexandrino llano. ¿Nuestro hábito de equiparar versos agudos y versos llanos es asimetría deliberada? La resistencia contra el final agudo, en el endecasílabo, por ejemplo (v. M. Menéndez y Pelayo, *Antología de poetas líricos castellanos*, tomo XIII, *Boscón*, Madrid, 1908, pág. 219 a 226), pudiera fundarse en el instinto de la simetría rít-

Y, como la ocasión se me brinda, la aprovecho para decir unas cuantas palabras sobre Navarro y mis demás amigos y maestros de la *Revista de Filología Española*, en cuyo taller he sido obrero fiel. A la distancia, solemos en América ver confusas las cosas de España: de esas confusiones padece nuestra noción de lo que es allí la ciencia filológica. Los artículos a la muerte de Cejador lo demuestran: solamente Roberto Giusti, en *Nosotros*, supo definir la mezcla de atisbos curiosos y absurdos gigantescos que es la producción de Cejador. Sanín Cano lo comentó también, en *La Nación*, pero sus eufemismos humorísticos al modo inglés habrán dejado a los lectores ingenuos en la creencia de que Cejador era sabio. Se ha llegado a hablar de sectas. No: no hay en filología española una secta encabezada por Menéndez Pidal y otra secta encabezada por Cejador, como no hay en astronomía una secta de Kapteyn y otra de Flammarion ni en psicología una de Wundt y otra de Nordau. Lo que hay es, de una parte, ciencia honrada y profunda; de otra parte, enredo y extravagancia. Si en la filología española hubiera lugar para sectas, podría pensarse que apunta la disidencia en las orientaciones de *filología idealista*, bajo la influencia de Croce y de Vossler; pero los disidentes o sectarios posibles, como Manuel de Montoliú, se entienden sin esfuerzo con el grupo de Menéndez Pidal, Américo Castro, Navarro Tomás y García de Diego, porque aceptan idénticas normas de trabajo científico.

Del grupo de la *Revista de Filología Española* espero el estudio completo y definitivo sobre la fonética del verso español. Poco a poco, los trabajos de Navarro Tomás sobre la cantidad y el acento, los de su discípulo Gili Gaya sobre el tono, van revolucionando nuestras viejas y demasiado simples nociones de métrica. Acabarán por reconstruir, sobre bases nuevas, la teoría de nuestra versificación, como reconstruyó Navarro la teoría de nuestra fonética.

PEDRO HENRIQUEZ UREÑA.

La Plata, Diciembre de 1927.

mica. Recuerdo, de mi adolescencia, la lectura del *Tabaré* de Zorrilla de San Martín, donde abundan las sugerencias musicales (el *leit motif*, entre otras): el poema se desenvuelve en endecasílabos y eptasílabos llanos, salvo unos cuantos pentasílabos arrulladores en las canciones de la española cautiva; después de muchas páginas, en el primer diálogo entre Blanca y Tabaré los versos pares se vuelven agudos:

¡Tú hablas al indio, tu, que jde las lunas
tienes la claridad!

El cambio de los finales llanos a los agudos me produjo la impresión brusca de pasar a la plena música, con extraño compás lleno de síncopas.



EPISTOLA FILOSOFICA

ESTIMADO Doctor y amigo: Circunstancias adversas me han obligado a postergar hasta ahora esta carta. He leído la suya con el interés y la simpatía que suscita su palabra hondamente meditada, llena de serena bondad, de tolerancia y de comprensión.

Me da Vd. su visión de conjunto de la filosofía. Le quedo por ello muy obligado, así como también por el interés que me manifiesta de conocer mi propio punto de vista. Expresarlo con mayor detención que en ocasiones anteriores, será la mejor manera de que conozcamos nuestras reales coincidencias y discrepancias. Accedo, pues, gustoso a su deferente invitación.

El mundo objetivo de la ciencia es ontológico y, en mayor o menor grado, formal y materialmente necesario. El tipo de la necesidad más implacable lo da la ontología más cruda, la que reemplaza todo lo sensible por lo inteligible. Frente a la experiencia, a pesar de ella, alzándose a la luz sobre el oscuro río de Heráclito, en el que no nos podemos sumergir dos veces, ella clama estas palabras al mismo tiempo salvadoras y desesperantes: nada se crea. En su forma más radical esta ontología no admite otra realidad que la de un solo objeto, invariable e inmovil. En sus modalidades más corrientes, ella afirma la existencia de innumerables objetos cuya única variación es su cambio de posición. La novedad es tan solo una apariencia que oculta una agregación o disgregación de objetos invariables. Estos son eternos en las concepciones más consecuentes y más claras. Se ha dado a tales elementos múltiples formas y denominaciones: átomos, electrones, ideas, motivos, factores, fuerzas históricas... pero su función, es siempre la misma: hacer del cambio una agregación de lo que no cambia, un mosaico.

Cuando Höffding afirma que un efecto no puede provenir de una sola causa, las causas asumen para él, evidentemente, el rol de átomos. Aunque hechos casi siempre con datos de la experiencia, los referidos elementos difieren de ella, porque en la experiencia todo cambia y la misión de aquellos es reducir el cambio a la invariabilidad. Sin embargo, es tal a veces el parecido entre esos elementos y la experiencia que es muy difícil no confundirlos. La historia de la doctrina psicológica asociacionista ofrece pruebas concluyentes de esta verdad. Todas estas formas de la ontología de la identidad tienen un propósito común: volver idénticos la causa y el efecto. Esto no quiere decir que no transen. Así acontece con la idea de evolución, que ha tenido tanta importancia en el pensamiento moderno. Ella se satisface con la similitud del antecedente y del consecuente. Aspira solamente a que entre uno y otro no haya saltos demasiado grandes, para lo que se presta admirablemente la plasticidad de la semejanza. Las más radicales transformaciones son posibles, todo es cuestión de hacer más o menos larga la cadena de causas y efectos. La rigurosa precisión de la identidad es reemplazada por la imprecisa similitud. Nada extraño, pues, que se haya intentado conservar la ventaja de la identidad. Así el evolucionismo atomista pone la evolución en la apariencia sensible y la identidad en una realidad subyacente.

El propósito de las diversas formas de la ontología de la identidad es, como se habrá observado, poner la necesidad en la experiencia, intelectualizarla, a tal punto que allí donde la necesidad es más radical, también lo es la ontología. Porque, como lo afirma un profundo pensamiento de Hamelin, lo empírico es contingente.

Otras ontologías científicas deben su ser a la idea de repetición. No procuran volver idénticos la causa y el efecto, consienten en la heterogeneidad irreductible de estos, pero la relación que los une es tan invariable como los átomos. Traduciendo esto al lenguaje vulgar, se puede decir que tales concepciones admiten que una cosa da lo que no tiene. Ellas aceptan, pues, una brecha en la necesidad. En sus realizaciones históricas, las ontologías de la repetición no han sabido diferenciarse en muchos casos de las de la identidad, a pesar de ser distinta su naturaleza. Una prueba de ello es el principio de la conservación de la energía. Al enunciarlo, J. R. Mayer, en su célebre memoria "Observaciones sobre las fuerzas de la naturaleza inanimada", trataba de quedar bien con la ontología de la identidad, que su principio aspiraba, en realidad, a reemplazar. La expresión corriente "conservación de la energía", es impropia

pues indica la conservación de una cosa, cuando, en el fondo, no quiere significar sino la constancia de una relación entre cosas irreductiblemente heterogeneas. Así, el calor origina el movimiento que es, en esta concepción, irreductible a aquel. En consecuencia, antes de la experiencia, ninguna inteligencia, por mas aguda que fuera, pudo prever si la desaparición de una caloría originaría 365 kilogrametros como lo creyó Mayer o un millón. En cualquiera de los dos casos el principio de Mayer hubiera sido el mismo, porque el no afirma la conservación de una cosa, sino la invariabilidad de una relación, es decir, en el caso citado, que cualquiera que sea el equivalente mecánico del calor, el no variará, será siempre el mismo. No ocurre lo mismo en el mecanismo, que es ontología de la identidad, pues para él el calor es movimiento, de tal manera que el cambio cualitativo es solo aparente y lo real no puede ser imprevisible. La idea de repetición ha encontrado su expresión mas apropiada en la substitución del concepto de causa por el de función hecha por Rouvriev. Una de las fórmulas mas difundidas creadas por ella, es la de que antecedentes idénticos producen idénticos consecuentes. Se ha observado que, bajo el punto de vista cualitativo, no es posible asegurarse de la identidad de los antecedentes entre si y de la de los consecuentes. Es que tal identificación se efectúa prescindiendo de las diferencias, a costa del fenómeno concreto, en vez de este se pone conceptos realizados. Así ponemos la necesidad en la experiencia. Esta ontología ha sabido disimularse hasta engañar a sus propios creadores. Al afirmar esto pienso en lo que se ha llamado fenomenismo, legalismo, energetismo, y frecuentemente tambien, positivismo. La idea de repetición ha tropezado con una grave dificultad teórica. A causa de la admitida interdependencia de todas las partes del universo, de todos los fenómenos, un hecho no es condicionado por una sola causa o por un pequeño número de causas, sino por un complejo causal de una complejidad infinita. Este complejo no se repite jamás tal cual. "Las circunstancias en que se ha operado, decía Enrique Poincaré, no se repitiran nunca, un hecho observado no recomenzará jamas". En consecuencia, Poincaré substitúa la fórmula consagrada de la doctrina de la repetición de que causas idénticas producen efectos idénticos, por la de que en circunstancias análogas se producirá un hecho análogo. Aquí tambien, pues, la idea imprecisa de analogía viene a reemplazar a la idea precisa de identidad. Con ello la necesidad legal pierde su rigidez, pero adquiere un dinamismo que antes no tenía, conendada como estaba a una eterna repetición.

Los sistemas creados por la idea de repetición no solamen-

te han realizado conceptos, sino tambien relaciones, leyes. Estas vienen de fuera completamente hechas, no participamos en su creación, las encontramos. Son una imposición de lo exterior. Con gran perspicacia, Hume vió que lo empírico es contingente y puso la necesidad en nosotros, no en la naturaleza, abriendo así el camino a Kant. Pero la necesidad quedó reducida a la fragil condición de un hábito psicológico. Con genial osadía, aprendió Kant la rehabilitación de la necesidad causal, la puso en el entendimiento. La volvió implacable, pero la hizo solamente formal. Las leyes de nuestro entendimiento son leyes de la naturaleza, porque la naturaleza, en cuanto a su forma, es nuestro entendimiento. "El entendimiento, decía Kant, es el origen del orden universal de la naturaleza, puesto que abarca bajo sus leyes todos los fenómenos y por ahí realiza a priori una experiencia (en cuanto a la forma)... "Solamente la forma de la experiencia es, pues, a priori. Y lo a priori es lo único necesario para Kant. Pero ¿cuál es la condición de la materia de la intuición sensible? ¿queda excluido de la necesidad lo que hace que lo blanco sea blanco y lo negro negro, que el movimiento no sea luz, y hablando con más generalidad, que el amor no sea odio, que el placer no sea dolor? El formalismo de Kant no es una necesidad sin contenido (la forma es inseparable de la materia de la intuición) es una necesidad de algo, pero de algo indeterminado. ¿Cómo esta necesidad puede convertirse en la necesidad de algo determinado, de este fenómeno en vez de aquel? Porque si la posibilidad de este fenómeno no excluye totalmente la posibilidad de aquel, este fenómeno no es necesario. Tal es la debilidad del formalismo Kantiano. Su mérito considerable es haber libertado a la razon de las garras de un escepticismo empirista que se encamina a traves de un pluralismo disolvente y estéril, hacia un caos mental. El formalismo no puede satisfacer a la ciencia, la ciencia exige la necesidad total, formal y material, pues la necesita para prever.

Una conclusión se ha insinuado en el curso de esta exposición, que interesa logre su completa expresión. Como lo vió Kant, la necesidad es a priori. Nosotros la ponemos en la experiencia. Es la única necesidad que comprendemos, que somos capaces de encontrar. Es la traducción, en otro lenguaje, de un pensamiento de Anaxágoras, quien, al decir de Aristóteles, enseñaba que la inteligencia divina "divide y ordena las cosas", que ella puso el orden en el caos primigenio. Pero debemos ir mas lejos que Kant, aun contrariando su propia doctrina. Nuestra inteligencia no pone la necesidad solo en la forma de nuestro conocimiento y de la experiencia, sino tambien en la mate-

ria. Para poner la necesidad en nuestra experiencia, realizamos nuestro entendimiento, rectificamos aquella reemplazandola por construcciones mas o menos inteligibles. Nuestra ontología es así la obra de nuestro afán de intelectualizar la experiencia. Experiencia y ontología se ajustan y se rectifican mutuamente, en un proceso de recíproca asimilación y coordinación. La experiencia rectifica y enriquece la ontología y la ontología enriquece y rectifica la experiencia, colma sus lagunas, la coordina. Cuando ese proceso de recíproca asimilación está avanzado, la completa separación de la experiencia y de la ontología es muy difícil, quizás imposible. No arrancamos la ontología del sentido común de nuestra experiencia sin desgarrarla. Nuestra percepción pura actual es rectificada no solamente por nuestras percepciones pasadas, sino también por lo que sabemos. El mundo que vemos ahora no es, el que veíamos cuando niños. De ello tenemos la evidencia en ciertos momentos extraordinarios en que, sin motivo aparente, fugaz e intenso, con los colores de la vida, cruza el campo de nuestra conciencia un antiguo recuerdo conservado, como por milagro, intacto. Si se lograra la completa intelectualización de la experiencia, la observación no sería ya necesaria. Es significativo que Hegel, que creyó haberla alcanzado, no se conmoviera ante espectáculos sublimes de la naturaleza. La ardiente aspiración de una disciplina científica es intelectualizar su experiencia, volviendo cada vez menos importante la observación. "El último progreso de la ciencia y el mas bello, decía Laplace, es haber desterrado el empirismo de la astronomía". Por el camino de la ontología, — llamado de la teoría, de la hipótesis, en el lenguaje científico corriente — llega la ciencia a profetizar un género de fenómenos no conocidos aun, a anticiparse a la experiencia, como lo vió hace mas de medio siglo Barthelemy Saint Hilaire y como lo ha vuelto a ver en estos últimos tiempos la mas sagaz crítica de la ciencia. Por eso, a pesar de Kant, la ciencia ha continuado su "creación dogmática o hipotética de objetos inaccesibles a la experiencia", entre éxitos ruidosos y pasmosas adivinaciones. En forma análoga también, Kant se alzó contra su propia doctrina.

No debemos, pues, condenar toda ontología, ni reservar esta para nuestra intimidación, como a una debilidad de nuestra naturaleza, como a un objeto amado que tiene un valor tan puramente personal, que lo sustraemos cuidadosamente a las miradas extrañas, porque nos heriría profundamente su menosprecio o su indiferencia. Desde la edad primera comienza la obra de intelectualización de la experiencia. El mundo se nos aclara, se nos ordena a medida que avanzamos, gracias a la ontología del sen-

tido común. Luego la ciencia nos enseña otras que vuelven mas luminoso nuestro universo. Pero tanto esta ontología como la primera, son casi siempre, ingenuas y no sienten por eso el aguijón de la perfección. Reposan en la convicción de su propia verdad. Es misión importante de la filosofía darnos una conciencia clara de la ontología, de sus procedimientos. Evita así que nos soterramos, por ignorancia o por pereza, en un terruño mental en que se malogre lo mas noble de nuestra vida y nos impulsa hacia tierras promisoras, hacia ontologías mas perfectas. Sin embargo, muchos son los filósofos que, no comprendiendo cual es la verdadera misión de la filosofía, han condenado a la hoguera a la ontología, como a maligna hechicera que nos engaña con funestas fantasmagorías. No, mil veces no. La ontología es una potencia amiga y bienhechora que ha enderezado al hombre sobre la animalidad y le ha dado la civilización. Su desaparición no debe ser sino un ideal siempre remoto, un ideal que se realizaría si la ontología y la experiencia, cediendo mutuamente, tras infinitos ajustes, llegaran a ser una sola y misma cosa. Si ello se lograra nuestra filosofía podría ser el idealismo absoluto. Pero esta no es posible, esta no puede ser, en realidad, sino la filosofía de un dios. Meyerson ha comprobado la esterilidad de la filosofía de la naturaleza que el panlogismo de algunos idealistas creó, esterilidad que contrasta con la fecundidad de las ontologías científicas.

Una corriente del pensamiento moderno ha pretendido destruir la ontología, colocandose en la sensación pura, no contaminada por la inteligencia. Distinta u oscuramente piensa que si se quita de la experiencia la claridad que le ponemos, va a quedar la que ella tiene, la claridad real. Uno de los pensadores de esta corriente espiritual, extremándola en un empirismo radical, no ha retrocedido ante la objeción de que ella significa volver al estado mental de la primera infancia, mas aun, al del molusco. Cuando intentamos esa experiencia mental, la imaginación nos abandona en el camino y un vértigo angustioso se apodera de nosotros como un castigo por un delito de lesa humanidad. Despues viene el caos... pero un caos sin conocimiento. Es que no podemos percibir otra claridad, otra necesidad en la experiencia que la que pone en ella nuestra inteligencia, cuando ella se suprime se suprime el conocimiento.

El positivismo ha intentado también un auto de fé de la ontología. Generalmente dotado de un escaso hágame filosófico, se ha quedado las mas de las veces en el camino, ingenuamente satisfecho con alguna ontología científica que no supo desenmascarar. Con mayor lucidez, algunos de sus representantes, han pre-

tendido llegar a un positivismo radical por medio del idealismo absoluto, que, como hemos visto, es infecundo para la ciencia. ¿Es posible barruntar siquiera lo que sería una verdadera ciencia positiva, una ciencia sin ontología? Meyerson cree que ella no podría ser ni siquiera una psicofísica, porque esta cuenta con una física, que es ya una ontología. Por lo demás, como lo ha hecho observar este ilustre pensador — que reúne, condiciamente altamente excepcional, a una gran versación científica, profundos conocimientos filosóficos — cuando una ciencia no inventa una ontología o no adopta alguna de las creadas por otras ciencias o por la filosofía, es que acepta sin discusión la del sentido común. Cierto es que cabe dar a los objetos creados por la ciencia, el carácter de representaciones simbólicas o económicas de la realidad, como lo han hecho algunos pensadores. Pero estas soluciones o suponen una realidad incognoscible, esencialmente ontológica, o alguna otra ontología, como la del sentido común, o hacen de las representaciones simbólicas o económicas, símbolos de una experiencia formalmente necesitada cuya coincidencia con aquellos o es explicable y no se trata por eso de un conocimiento meramente simbólico, o no lo es y entonces se crea un misterio mayor que el que se trata de desvanecer. Por lo demás, tales actitudes son de filósofos, no de hombres de ciencia. Estos creen en la realidad de los objetos creados por la ciencia y esa fé es condición de eficacia, de energía espiritual en la investigación. El sabio que busca o investiga la constitución de la materia, no cree que busca solamente un nuevo símbolo. Como lo ha visto la profunda mirada de Lagneau, "conocer es afirmar la absoluta identidad de lo que se conoce y de la forma de necesidad que se le aplica al conocerlo, es no ver en lo particular sino el efecto de lo universal".

Nuestro punto de partida puede ser ahora una conclusión. El mundo objetivo de la ciencia es ontológico. Solo reina en él una necesidad absoluta cuando es la nuestra la más radical ontología de la identidad, en que lo nuevo es imposible. Esta supone completamente intelectualizada la experiencia, completamente necesitada, enteramente concluido un proceso infinito. De continuo la experiencia nos advierte que no es así, de continuo nos entrega lo nuevo, equívoco don, que no será un presente verdadero si, al menos parcialmente, no lo necesitamos transformándolo en conocimiento. Al conocerlo, el flujo de la experiencia se vuelve el ser y el ser se independiza del flujo, se vuelve otro que este. Así, al emerger del turbio río de Heráclito, del caos primigenio de Anaxágoras, el ser adviene, incorporándose al reino glorioso de la luz.

Si no es posible aceptar la ontología de la identidad con su necesidad absoluta, quiere decir que debemos dejar un puesto para lo irreductiblemente nuevo, para lo contingente. Es erróneo identificar, como lo han hecho algunos filósofos, la contingencia con la libertad. Si existiera una naturaleza en que reinara el puro azar, no diríamos por eso que esa naturaleza es libre. Libertad implica conciencia y con ella, finalidad y elección, que son una nueva forma de determinación. Porque en la libertad conviven la necesidad y la contingencia. Pero la necesidad de referencia es insuficiente. Aspiramos a llevarla más lejos, como en la naturaleza. Queremos intelectualizar más nuestra acción, queremos proceder como seres universales, a pesar, si es necesario, de nuestra sensibilidad. Esto es la moral. Aquí resulta también insuficiente el formalismo Kantiano. Nos interesa la materia de nuestra acción tanto como su forma, queremos determinar aquella tanto como esta. Lograr completamente este propósito significaría eliminar lo nuevo de nuestra acción, impedir su enriquecimiento, más aun, empobrecerla. Bergson ha dado a la novedad, a la originalidad, un rol excesivo, acaso excluyente de la necesidad, en su concepción de la libertad y en sus bosquejos de una moral. Porque al suprimir la necesidad que ponemos en la experiencia y en la acción, suprimimos el conocimiento y la moral.

Henos aquí no solamente legisladores de la naturaleza, como lo quiso Kant, sino también artifices, creadores de esta. Ella está no solamente en la experiencia, aun formalmente necesitada por nosotros, sino también en la ontología. Ella desborda de ambas tomadas cada una de ellas aisladamente de la otra. Está en la necesidad y en la novedad. No es monótona como la ontología, ni es fugaz, llena de lagunas, incoherente como nuestra experiencia. Ambas se transforman, se enriquecen, se rectifican. Ambas aspiran a coordinarse en una perfecta armonía. Si ello se lograra seríamos dueños de lo nuevo, como lo es la física en aquellos momentos privilegiados en que un hombre de ciencia preve un género de hechos completamente desconocidos hasta entonces, como la polarización circular, a que se refiere Stallo, género de hechos que la experiencia, docilmente, nos muestra luego.

No nos resignamos, pues, ni al desprecio platónico del mundo sensible, ni al sensualismo anárquico, del sofista Protágoras. Lo contingente y lo efímero conviven en nosotros con lo necesario y lo permanente, porque así lo quiere la humana naturaleza. Pero enaltece a lo contingente su aspiración constante a lo ne-

cesario, su constante transformación en conocimiento y en acción-moral.

Me halaga pensar que nuestras coincidencias son mayores que nuestras discrepancias, pero aunque así no fuera, estoy convencido que estas últimas se asemejan a la de los extremos de un mismo arco arquitectónico, que avanzan el uno hacia el otro en evidente contradicción, pero que, al encontrarse, forman una misma armonía.

Mis meditaciones filosóficas me llevan amenudo hacia Vd. y hacia el amigo Romero.

Con todo mi aprecio y mi afecto.

ALBERTO ROUGES.

Tucumán, Julio 1927.

CeDInCI



EL IRRACIONALISMO

POR

SAMUEL RAMOS

A UN cuando los más célebres teóricos del irracionalismo — Bergson en Francia, Spengler en Alemania, — no son pensadores de última hora, sus doctrinas están aún vivas, y no son pocos los espíritus que se adhieren ardientemente a ellas. Esas doctrinas pretenden ser el fruto de un nuevo método de conocimiento: la intuición. Con tal nombre designase cierta operación misteriosa capaz de entregarnos la verdad metafísica; no hay que confundirla con el conocimiento sensible también llamado intuición. La intuición metafísica no es precisamente una recién llegada a la historia del pensamiento. Su descubrimiento remonta a los griegos, y de ella han tenido siempre alguna noticia hasta los profanos a la cultura filosófica. Pero no obstante su antigüedad, la intuición no ha sido muy afortunada en su vida, y ha esperado largo tiempo su hora, pues apenas hace tres decenios obtuvo su canonización al ser declarada clave mágica de lo Absoluto.

Para juzgar del intuicionismo podríamos tomar en cuenta nada más que los fundamentos que ofrecen sus autores; más sería una ligereza proceder así, porque no es raro descubrir que el verdadero sostén de una filosofía es alguna actitud vital del sujeto anterior a la reflexión, aun cuando éste no tenga consciencia de ello y crea de buena fe inspirarse en puros motivos ideales.

ODIO A LA RAZÓN

Todo el que haya deseado enterarse a fondo de lo que la intuición es, habrá palpado la insuficiencia de las descripciones que ha-

cen de ella sus partidarios. No se han definido aun las leyes que norman su trabajo y mucho menos hay establecida lo que pudiera llamarse una lógica de la intuición. En cambio, al lado de estos esbozos, los mismos pensadores ofrecen como doctrina más importante, extensas críticas encaminadas a deprimir o nulificar a la razón. Se echa de ver a las claras que el motivo predominante en aquellos es una pasión anti-intelectualista y que sólo en segundo término se valen de la intuición para llenar el vacío que deja la inteligencia, según ellos destronada.

¿De dónde viene ese odio a la razón? ¿Se ha apartado acaso de los fines del saber? No, no es esto lo que se le reprocha. Al contrario se dice que buscando el saber se ha desviado de su fin natural. Los hombres de este siglo están unánimemente resentidos con ella porque se ha "apartado de la vida". En nombre de ésta son los cargos que le lanzan. Desde luego, concedemos que son justos cuando se dirigen contra esos abusos de la razón que condujeron a la deshumanización del conocimiento. El artificio de la civilización ha hecho caer a la inteligencia en formas viciosas de pensar, enteramente estériles para el desarrollo de la cultura, que es el fin de nuestro saber. Un muestrario de tales extravíos puede encontrarse en la historia del racionalismo. ¿Pero es esto bastante para desterrar a la razón del orbe filosófico? A un espíritu sensato le ocurriría que, una vez denunciados los peligros de deshumanización, evitarlos sin abandonar a la inteligencia. Más he aquí que para el anti-intelectualista toda aspiración al saber puro es artificial. Mejor dicho la inteligencia sapiente es un artificio y por ello nuestra era científica ha mecanizado la vida. Después mostraremos cómo la rebeldía contra la civilización arrastra lógicamente a la rebeldía contra la inteligencia, como le ha sucedido a Spengler.

Otro tipo de anti-intelectualista se contenta con exhibir infatigablemente la cuna humilde de la razón, los instintos biológicos, para poner en ridículo sus pretensiones aristocráticas, y afirma también que la razón de la época civilizada sigue siendo un órgano vital; de manera que la ciencia tiene muy escasa validez teórica; es ante todo una técnica maravillosamente complicada. El fracaso de la metafísica, dice Bergson, proviene de que se ha aplicado a la especulación un instrumento hecho para la acción.

LA INTUICION NO ES UNA TEORÍA GNOSEOLÓGICA.

La aspiración más íntima del intuicionismo es aproximar cuanto sea posible el reconocimiento y la vida. Según una frase bergsoniana la intuición es un conocimiento "más vivido que pen-

sado". "Existe una gran diferencia — dice Spengler —, rara vez apreciada, entre *vivir una cosa y conocer una cosa*, entre la certeza inmediata que proporcionan las varias clases de intuición — iluminación, inspiración, visión artística, experiencia de la vida, golpe de vista del entendido en hombres, — "fantasía sensible exacta" de Goethe —, y los resultados de la experiencia intelectual y de la técnica experimental. Para comunicar aquella sirven la comparación, la imagen, el símbolo; para comunicar éstas sirven la fórmula, la ley, el esquema. El objeto del conocimiento es lo producido, o mejor dicho el acto del conocimiento una vez verificado, es para el espíritu humano — como demostraremos — idéntico al objeto. Pero el producirse mismo sólo puede ser vivido en una aprehensión profunda e inefable". Y así al extremar el acercamiento entre el vivir y el conocer, se concluye afirmando que la vida, la acción es el conocimiento absoluto. Cuando leemos las hábiles exposiciones de esta extraña teoría se tiene por lo pronto la ilusión de que todo es muy claro. Pero reaccionando después, descubrimos un juego de prestidigitación filosófica para hacernos creer que donde vemos una cosa, la vida, hay dos, la vida y el conocimiento. Naturalmente lo que ha ocurrido es que con la identificación de sujeto y objeto, la intuición se ha disuelto en la vida negándose a sí misma como doctrina gnoseológica. Pero como estos amantes de la vida son filósofos y no pueden destruir el objeto de su profesión que es el conocimiento, hacen esfuerzos inútiles por separar lo que ellos han hecho indiscernible. Cuando Bergson o Spengler tratan de describir la intuición misma aislada de su contenido, como hace la lógica con los conceptos, caen sin remedio en la descripción de la vida, es decir, del contenido y la intuición se evapora; se habla de que ésta sorprende la realidad singular en el momento de acontecer y palpa el flujo del "tiempo real", — etcétera, etcétera. Lo que equivale a enumerar las propiedades del objeto, no las del acto de intuirlo.

Si lo que hace estimable a la intuición no es su cercanía a cierto ideal de conocimiento, sino a la vida pura, claro que se mide con una regla de preferencia ética y no con una regla lógica. Quien juzga así no puede ser un amante del saber sino un hombre práctico armado de filosofía para afirmar su voluntad de acción, aunque disfrazada de inconformidad por una sola de las especies del conocimiento. La mira recóndita de este hombre no es llegar a una metafísica más real sino al contrario de suprimirla (1). Sostene-

(1) Spengler lo confiesa francamente: "En el presente libro — dice en la introducción a "La Decadencia de Occidente" — intentamos bosquejar esa filosofía filosófica del futuro, la última del occidente europeo" (p. 78).

mos entonces que la intuición debe oponerse a la inteligencia no como órgano más perfecto de sabiduría, sino como símbolo de la vida práctica desafiando a la vida intelectual. El intuicionismo no debe discutirse como doctrina gnoseológica, sino trasladarlo a otro campo y considerarlo como una nueva idea del hombre: el *homo faber* como tipo más acorde con el sentido de la vida que el *homo sapiens*.

EL DOGMA DE LA ACCION.

Aspira la reflexión metódica a que la teoría del conocimiento anteceda al concepto del mundo para que le sirva de apoyo. Pero es lamentable que no se pueda dar un paso en aquella teoría sin preconcebir una idea sobre el mundo. Así el privilegio de la intuición no puede subsistir si no se adelanta este postulado: que la acción es la esencia de la vida. Principio que sería excelente si hubiera manifestaciones vitales inactivas. La contemplación intelectual, dirán muchos, es pasiva. Pero ¿no es el comprender la vida una recomposición mental de ella?

¿Qué diría uno de nuestros filósofos si pusieramos en el mismo rango el trabajo de su cerebro y la digestión de una amiba, ya que ambos son fenómenos activos? Protestaría enojado contestando que hay varias especies de acción no todas de igual calidad. Mas entonces la acción no vale por sí sola, sino cuando se le añade algo que le preste valor. Luego no puede ser el criterio último de valor, porque ella a su vez tiene que ser valorada. Ahora bien, se entiende por *esencia* lo que sin necesidad de otra cosa vale por sí. La acción no puede ser entonces *esencia*; lo será la otra cosa que dignifica la acción.

Para Bergson el individuo es susceptible de seguir dos distintas categorías de acción: una, impuesta por la necesidad que lo arranca de sí mismo y lo lanza a vivir periféricamente en el mundo social. La inteligencia es menospreciada porque se la considera el instrumento de esta socialización. La otra forma de actividad, que es la noble, consiste en romper ese yo superficial y buscar en el centro, la "vida interior", el "yo profundo". Aquí el individuo se libera de todo lo extraño y obra espontáneamente, su acción es creadora. Si la acción tuviera valor intrínseco sería indiferente moverse en cualquier sentido. No obstante que al comenzar, Bergson declara que la *force d'agir* es el principio verdadero, después no encontramos nada en sus conclusiones que permita suponer que

cualquiera actuación valga por ser actuación nada más (2). Cobra la dignidad suma cuando se reviste de atributos espirituales, la libertad el poder creador.

EL CONOCIMIENTO ES UN VALOR.

No sólo los filósofos, sino el censo profano, juzga más valiosa la vida que se comprende a sí misma, que la que es simplemente vivida de un modo inmediato. Es el conocimiento lo que presta valor a la vida y no al contrario. La reflexión filosófica confirma plenamente esta creencia.

¿Por qué el conocimiento es un valor? La vida que nada más se vive es muda; la actividad pura es intrascendente. En cambio, mediante el conocimiento filosófico el sujeto trasciende de sí, al relacionarse con otras formas de existencia exteriores a él. Es de suponer que se ama el conocimiento como al único factor ideal para enriquecer el yo poniéndolo en contacto con el mundo objetivo. Nada es tan contrario a ese amor como el subjetivismo. El espíritu no se convence nunca de que sea él el inventar del mundo, ni que el conocimiento sea una rumiación. Sabe que sólo puede crecer

(2) Bergson usa mucho del principio de la acción como un supuesto pragmático para dar explicaciones nuevas de los fenómenos psíquicos elementales así como de la actividad unitaria de la conciencia. Este método lo manejan también con gran éxito psicólogos puros como por ejemplo Pierre Janet Del libro de Bergson *Matière et Mémoire* traducimos los siguientes fragmentos como ilustración a lo anterior.

"Partamos pues de esta *force d'agir* como del principio verdadero; supongamos que el cuerpo es un centro de acción, un centro de acción solamente, y veamos que consecuencias van a seguirse de allí para la percepción, la memoria y para las relaciones del cuerpo con el espíritu" (p. 255).

"...se puede concebir, sin duda, como un límite ideal una memoria y una percepción desinteresadas; pero de hecho la percepción y la memoria están dirigidas hacia la acción; y esta acción es la que el cuerpo prepara (p. 254).

La fuente de la afección consiste en que el cuerpo "no se limita a reflejar la acción de afuera; lucha y absorbe también algo de esta acción" (p. 47). La afección expresa "ya no una acción virtual (como la percepción) sino una acción real" (página 48).

"...supongamos que el espacio homogéneo es algo concerniente a la acción y a nuestra acción solamente..." (p. 258).

De las partes del tiempo el pasado es *ce qui n'agit, plus*, el presente es *l'agissant* (p. 62). El presente "es por esencia sensorio-motor" (p. 149).

"En el dominio psicológico conciencia no sería sinónimo de existencia sino solamente de acción real o de eficacia inmediata, y limitando así la extensión de éste término, sería menos difícil representarse un estado psicológico *inconsciente*, es decir, en suma, importante" (p. 163).

"...La conciencia tiene sobre todo por papel presidir a la acción e iluminar la elección" (p. 163).

Sin embargo, al fin de cuentas la acción no es para Bergson un valor supremo, puesto que es una limitación de la vida del espíritu "el cuerpo siempre orientado hacia la acción tiene por función esencial limitar, en vista de la acción, la vida del espíritu (p. 198).

alimentándose de lo extraño. El conocimiento vale pues porque haciendo participar a una personalidad, es decir la parte, en la existencia total la ensancha y la convierte en un microcosmos. Para asomarse afuera, a lo objetivo, el hombre no tiene más ventana que la razón. La intuición es un fenómeno tan íntimo y tan vago que en última instancia hay que recurrir a la razón para discernir cuando se trata efectivamente de un conocimiento y cuando es nada más que un estado sentimental sin validez objetiva.

LA VUELTA A LA RAZÓN.

La crítica actual del conocimiento reconoce unánimemente que la razón aparece en la prehistoria como un instrumento biológico. También admite como un hecho que la razón del hombre civilizado es una industria maravillosa de conocimientos prácticos; no niega tampoco la función técnica de la ciencia. Pero el anti-intelectualista exagerando las cosas, asegura que no es posible encontrar una inteligencia desinteresada. Aun cuando el hombre se haya libertado de la necesidad y no le sea apremiante usar de la razón como *modus vivendi*, ésta conserva por hábito sus costumbres ancestrales; consciente o inconscientemente sigue siendo utilitarista.

¿Pero esos resabios primitivos son tan radicales que la voluntad consciente no haya podido vencerlos? ¿No ha existido acaso una cultura de la razón? Negar esto sería desconocer la ley de superación en virtud de la cual un ser o alguna de sus funciones es capaz de trascender el principio que lo origina. El que crea en la inmutabilidad de la razón jamás podrá escapar del anti-intelectualismo. Este habla de la razón como si tuviera un método discursivo invariable, lo cual es inexacto. Las formas del conocimiento racional son múltiples, y el conocimiento técnico o utilitario es apenas una de ellas (3). Es un hecho que el individuo puede elegir conscientemente el método discursivo y cambiar a voluntad el sentido de sus reflexiones ora hacia un propósito técnico ora hacia la verdad pura.

(3) Véase por ejemplo "El Saber y la Cultura" de Max Scheler pgs. 51 y siguiente en donde dice: "El siglo XVIII Kant inclusive, se equivocó al no advertir que el espíritu mismo crece realmente en su historia y que crecen sus formas — llamadas a priori en el idioma filosófico — de pensar, intuir, valorar, preferir, amar, etc.; se equivocó al suponer una constancia histórica de las formas de la razón y no conocer sino una acumulación de rendimientos históricos, bienes y obras, sobre los cuales se erige cada generación como sobre una montaña".

Los estudios críticos del anti-intelectualismo no son un motivo para abandonar a la razón. Al contrario, gracias a ellos conocemos ahora mejor el mecanismo intelectual y podemos controlar más consciente y metódicamente nuestro razonamiento, sorteando con cautela los peligros para no recaer en los vicios del racionalismo caduco. El célebre filósofo alemán H. Rickert, uno de los representantes de la "escuela de Baden", ha consagrado todo un libro, la *Philosophie des Lebens*, a la tarea benemérita de criticar y supear las corrientes de pensamiento que hemos expuesto. Parece que las cabezas filosóficas más importantes hoy día están de regreso del anti-intelectualismo e intuicionismo. De todos modos el anti-intelectualismo fué un momento crítico necesario y fecundo para la teoría del conocimiento. La confianza ingénuo en la razón es peligrosa y para curarla es preciso padecer una vez en la vida la crisis anti-intelectualista. Pero no quedarse en ella; estar nada más que de visita y volver con un sentido más justo del valer de la razón y un dominio más sabio de sus procedimientos.

CONCLUSIONES.

¿No hay entonces otros medios de conocimiento fuera de la vía racional? Responder negativamente sería volverse de espaldas a ciertos hechos incontestables de la actividad cognoscente.

La intuición existe como don congénito de captar de modo inmediato las cualidades singulares de las cosas; es por esto un método imprescindible en estudios concretos como la psicología, la caracterología, la historia, etc. Lo injustificado es hacer de la intuición la facultad metafísica por excelencia. Su contextura la predestina a abarcar solamente lo concreto e individual, y no cabe trasladarla a la filosofía que es la esfera de lo universal. No olvidamos que en las concepciones de Bergson y Spengler se expresa la idea de que en lo particular y concreto está la esencia de lo real; que hay detalles simbólicos, aquellos que condensan la historia de un hombre, de una época, de una cultura, del universo entero. Pero tales ideas contienen algo más que el puro dato intuitivo: un juicio de valor mediante el cual se atribuye a los hechos intuidos la categoría de esenciales. Ahora bien, lo último es la operación privativa de la filosofía. Hay un acto de valorar independiente del acto de intuir. Sería de gran importancia investigar hasta que punto lo que se llama intuición filosófica, es guiada por un sentido específico de los valores, para establecer de modo indubitable, que la estimación de éstos es el acto primario del conocimiento filosófico. Pero quede este asunto para una meditación más detenida. Por

supuesto que no es así como Bergson y Spengler abordan el problema.

Admitimos, en suma, a la intuición como un órgano específico que amplía nuestro contacto con la realidad, al grado que sin ella ignoraríamos ciertos aspectos de las cosas, inaccesibles a otras facultades perceptivas. Pero sólo como medio de información; como un instrumento para coleccionar datos, sobre los cuales la razón tiene que pronunciar su fallo definitivo.

La intuición filosófica, para sus adeptos, se basta a sí misma a causa de un sentimiento de evidencia que la acompaña siempre. Para nosotros atenerse a esa evidencia equivaldría a meterse en un oscuro subjetivismo. ¿Acaso todo lo que parece intuición lo es de veras? ¿No habrá que cuidarse de las falsificaciones? Mientras la intuición no es demostrada con alguna técnica intelectualista, no pasa de ser un estado de ánimo personal. Sabemos que Nietzsche estaba convencido del "retorno eterno" por que al descubrir esa idea se sintió deslumbrado por su evidencia; pero por desgracia esto fué una experiencia interior exclusivamente suya que no es bastante para convencer a los demás. El valerse de recursos poéticos para transmitir su convicción no es demostrarla, es simplemente provocar un contagio sentimental.

Por otra parte no caemos en la chochez de imaginar que la razón se basta sola y que teje de su propia sustancia, como una araña mágica, toda nuestra imagen del mundo. Ella es un recipiente vacío que demanda el concurso de otros órganos, — entre ellos la intuición —, abiertos al exterior, para que la llenen de un contenido real. Eso sí, para que lo conocido adquiera vigencia científica o filosófica, es decir, para que valga como verdad, independientemente del sujeto pensante, tiene que ajustarse a ciertas normas objetivas que sólo la razón puede aprehender.

El genio sí supera al mero talento, con su poder de engendrar en idea lo que físicamente ha engendrado la naturaleza; de suerte que él no conoce, adivina. Diríase que la fuerza que plasma la vida, el *elán vital* se ha transformado en fantasía, en entendimiento creador. Pero aun espíritus de genio como Bergson y Spengler tienen que apelar a las odiosas formas conceptuales para que sus pensamientos no queden en el aire como fantasías literarias, sino que tomen el sello de una profunda necesidad.

Con su sutilidad certera muestra Bergson cómo hay realidades que no pueden encajar sin desvirtuarse en los moldes de la inteligencia; la vida animal y psíquica, el tiempo, la libertad. ¿Pero saber que son ininteligibles no es ya comprenderlas de algún modo? Justamente, al desconocer la inteligencia sus limitaciones se coloca en estado de superarlas.

Sea bienvenida la intuición, cuando se limita a ser un poro más que multiplica nuestra comunicación con el mundo; cuando ella se pone al servicio de un interés teórico efectivo. De otro modo la intuición inspira desconfianza, con su aire misterioso. Los esfuerzos de Bergson por diafanizarla son estériles (4). No puede haber claridad allí donde se afirma que la vida es el conocimiento. Concebir tal cosa es una imposibilidad tan absoluta como concebir la cuadratura del círculo. Debe repudiarse francamente la doctrina de la intuición metafísica porque su contenido positivo es nulo. Es a lo sumo una bandera del anti-intelectualismo. Ya sabemos que esta actitud no es inconformidad con una fracción del conocimiento, sino en general con toda la vida teórica.

De aquí al odio contra la civilización no hay más que un paso. El irracionalismo empieza renegando de la razón y luego reniega de todos sus productos, la ciencia, la industria, el utilitarismo de las grandes urbes. En el fondo la repugnancia del irracionalista se dirige contra la vida artificial que él identifica con la civilización; y ampara su protesta explicando que civilizarse es mecanizarse y que la mecanización es un signo de decadencia vital. El punto de partida del irracionalismo no es una teoría epistemológica, no obstante las apariencias; su verdadero punto de partida es una antipatía biológica que se expresa en un juicio moral desfavorable a

(4) No es una paradoja afirmar que Bergson es oscuro. A. Messer en su libro *La Filosofía Actual* dice comentando la filosofía de Bergson: "le falta claridad en los principales problemas, en general no es su fuerte la claridad". Will Durant en su reciente obra *The Story of Philosophy*, que ha sido un éxito de librería dice: "If Bergson is occasionally obscure it is by the squandered wealth of his imagery, his analogies, and his illustrations; he has an almost Semitic passion (Bergson es de origen judío) for metaphor and is apt at times to substitute ingenious simile for patient proof" (p. 504).

Más adelante: "It was a wholesome thing that this eloquent challenge should check the excesses of intellectualism; but it was unwise to offer intuition in the place of thought as it would be to correct the fancies of youth with the fairy-tales of childhood. Let us correct our errors forward not backward. To say that the world suffers from too much intellect would require the courage of a madman. The romantic protest against thinking, from Rousseau and Chateaubriand to Bergson and Nietzsche and James has done its work; we will agree to dethrone the Goddess of Reason if we are not asked to re-light the candles before the ficon of Intuition. Man exists by instinct but progresses by intelligence" (p. 505).

Y concluye: "Bergson soared to an early popularity because he had come to the defense of hopes which spring eternally in the human breast. When people found that they could believe in immortality and deity without losing respect of philosophy, they were pleased and grateful; and Bergson's lecture became the salon of splendid ladies happy to have their heart's desires upheld with such learned eloquence. Strangely mingled with them were ardent socialists who found in Bergson's critique of intellectualism a justification of their gospel of 'less thought and more action'. But this disintegrated his following; and Bergson may share the fate of Spencer, who lived to be present at the burial of his own reputation" (p. 508).
sudden popularity exacted its price; the contradictory nature of Bergson's support

la civilización. El proceso contra la inteligencia viene después, aunque aparezca primero en el orden expositivo. Se echa sobre ella la responsabilidad de todos aquellos males; ella — se dice —, encausa a los instintos degenerados dentro de un régimen mecánico que los salva de la ruina completa; ella nos ha alejado de la realidad viviente acumulando durante siglos, entre ésta y nosotros, una montaña de prejuicios científicos y filosóficos de donde el hombre civilizado extrae su mundo, un mundo artificial por supuesto. El que descubra la sustitución y tenga apetito de realidad auténtica tiene que hacer tabla rasa de estas falsedades, hasta colocarse en la virginidad mental de un Adán que ve las cosas por primera vez.

No entra en el plan de este escrito hacer un comentario sobre el célebre tópico de "la decadencia de la cultura". Pero era indispensable señalar su vinculación con el irracionalismo para exhibir lo que hay de parti pris en su concomitante, la teoría de la intuición. Y así descubiertos sus resortes ocultos, podemos prevenirnos contra lo que se ofrece como un método constructivo y renovador cuando asoma en los subterráneos, una pasión destructora y regresiva.

Sí debe quedar asentado que no es la inteligencia el foco de donde irradia la mecanización de la vida. Cualquiera de sus aspectos, la conducta o el sentimiento, en cierto estadio de su evolución degeneran — sin el concurso de la inteligencia — en formas rígidas inadecuadas para recibir los nuevos contenidos vitales. Por su parte la inteligencia sufre también el mismo accidente. Pero así como a nadie le ha ocurrido suprimir la conducta o el sentimiento sino cambiar sus formas de acuerdo con el nuevo sentir; así también, el hecho de que la inteligencia se haya convertido en un órgano exangüe, no amerita derrocarla y regresar a la barbarie; es suficiente con hacerle todas las reformas que sean necesarias para vitalizarla, de manera que sus productos respondan a las nuevas demandas espirituales del hombre.

México, D. F., junio de 1927.



LA COSA, LA IDEA Y LA PALABRA

Las manifestaciones del ser, tanto las del mundo exterior como las del mundo interior, se representan en nuestra mente bajo dos formas: imágenes e ideas. La imagen es la representación sensible; la idea es la representación inteligible. No es del caso dividir esta última clase de representaciones mentales en nociones, conceptos e ideas puras porque no voy a considerar tales representaciones en detalle sino en conjunto, y por tanto puedo dar al término *idea* toda la extensión y comprensión del *verbum mentis*; igualmente llamaré *cosas*, para unificar la expresión, a todo lo que existe real, conceptual e imaginariamente, esto es, a todos los objetos de las representaciones mentales, por la misma razón de que no voy a considerar aquí tales objetos en detalle sino en conjunto.

Mi propósito es establecer el grado de conformidad representativa de la idea con la cosa, y de la palabra con la idea. Adviértese ante todo que la idea surge entre la inteligencia y la realidad como síntesis de la acción combinada de una y de otra; pero entre las formas mentales y las reales no hay la correspondencia del molde con el objeto en él vaciado, y por eso las ideas no son tantas como sus representaciones, y a cada una de las manifestaciones del ser, es decir, a cada uno de los atributos de cada cosa, no corresponde una idea singular. Aunque en el mundo exterior y en el mundo interior no hay sino caracteres singulares, lo que se representa en nuestra mente como idea es siempre un compuesto de esos caracteres, y al mismo tiempo un compuesto típico: nuestra inteligencia ve su objeto a la vez como un conjunto de características y como un individuo de una especie.

Esto se explica por las condiciones de nuestra inteligencia, a cuyos modos de concebir se subordina la concepción llamada idea. En primer lugar la idea es extensiva porque no nos es dado

considerar nada aislado sino en relación con otra cosa, y de ahí que reduzcamos la diversidad a la unidad, para poder comprenderla, aplicándole el principio de identidad, base de la asimilación del conocimiento, principio que establece semejanzas y diferencias, y relaciones de parte y todo, de causa y efecto, de continente y contenido, de sucesión y de cambio entre las cosas. En segundo lugar, la idea es comprensiva porque nuestros órganos de visión intelectual, la intuición y la reflexión, son insuficientes para penetrar la esencia de las cosas y para descubrir la totalidad de sus atributos, y a causa de esta limitación, que obsta al conocimiento integral de la cosa en todas las determinaciones de su existencia, sólo percibimos sus caracteres comunes, que no son sino reflejos fragmentarios de la realidad. De modo que podemos tener una imagen, o representación plástica indivisible, de lo singular; pero nuestra idea de lo singular es compuesta, como se evidencia en cuanto intentamos analizar sus elementos, esto es, describir la imagen. No hay, pues, ideas singulares; el concepto mismo de *unidad*, o significa una composición: la pluralidad en conjunto, o una descomposición: lo discontinuo en lo continuo.

Nuestras ideas no son, pues, una para cada cosa, sino una para cada serie de conjuntos característicos que discernimos en las cosas. La inteligencia descompone en conceptos analíticos la comprensión sintética y la continuidad real de las cosas, para tener una visión más detallada y exacta de su composición interior. Producto de este análisis es la abstracción, que hace inteligibles las representaciones sensibles, substituyendo las múltiples imágenes individuales, complejas y confusas, por ideas sintéticas y precisas de los atributos de las cosas. De ahí que las ideas, aun de las cosas concretas, sean abstractas, como la imagen misma es siempre genérica; toda la inteligencia se mueve en un plano de abstracción conceptual, sobre el plano de la intuición experimental. Tal es la naturaleza de las ideas, ya sean particulares, generales o universales; no hay entre estas divisiones sino una diferencia de grado en la abstracción que va ampliando progresivamente el contenido extensivo a expensas del comprensivo. Todas las ideas son, pues, abstractas; no hay ideas concretas sino cuando, en vez de considerar su naturaleza, atendemos al carácter material de su contenido. De modo que toda idea, repito, es un conjunto de características, aplicable a una serie de cosas que tenemos por idénticas; conjunto en el cual cada característica presenta la idea con un viso propio, como cada una de las diversas facetas del diamante presenta la totalidad de éste bajo una luz particular.

★

Ahora bien: así como la idea es una representación incompleta de la cosa porque sólo contiene lo que nuestra inteligencia puede percibir en las cosas, así también la palabra es a su vez un signo parcial de la idea. Si la palabra fuera un signo total de la idea bastaría una palabra para explicar cada idea; sucede que, por el contrario, es necesaria una serie de palabras (polionimia) para enumerar todas las características que abarca cualquiera idea. La palabra es sólo el signo de una de las características de la idea; pero, así como la faceta presenta con su luz particular una visión imprecisa del diamante entero, así también la palabra evoca en nuestra mente, bajo un aspecto particular, el conjunto impreciso de la idea, y no, una por una, todas sus características.

Demuestra también que la palabra no representa el conjunto preciso de la idea, el hecho de que la palabra no se suelda con la idea, y una misma palabra con distintas significaciones (homonimia) puede servir de signo a diferentes ideas. Por esto el sentido de la palabra depende siempre del contexto. Considerada aisladamente, la palabra es una posibilidad y no una realidad de significado; es como el trazo en el dibujo, que por sí solo se reduce a una raya, a un valor geométrico, como lo es un tosco ángulo agudo por ejemplo, y sólo en unión con otros trazos forma la figura, adquiriendo entonces un valor ideológico, como sucede cuando el tosco ángulo agudo resulta ser el perfil de una nariz. No olvidemos que el habla es una serie de sonidos articulados y no una serie de palabras; que la descomposición de la frase en palabras es sólo un artificio, un producto del análisis científico. No olvidemos tampoco que no hay que atribuir al pobrísimo contenido ideológico de una palabra, el mundo de ideas que cada palabra puede sugerirnos por asociación.

La palabra es una unidad puramente gráfica y arbitraria, resultante de la escritura; toda tentativa para definir la palabra como unidad ideológica ha fracasado siempre necesariamente. Ante todo ¿qué es unidad ideológica? ¿la expresión de una sola idea, como en *canto*? En tal caso no habría unidad ideológica en *cantó*, palabra que, aparte de la acción de cantar, expresa las ideas de la persona, del tiempo y del modo de esa acción. Por otra parte, si consideramos unidad ideológica al compuesto de un elemento principal con los accesorios que se le aglutinan en función gramatical ¿por qué hay unidad ideológica en *digaselo* y no la hay en *se lo dije*? En fin, si resolviéramos definir la palabra como unidad ideológicamente indivisible, tropezaríamos primero

con la desmentida de la aglutinación en la escritura, y luego con que una palabra ideológicamente indivisible como *tela*, puede partirse en dos a pesar de esa unidad, como en: *te la doy*; y ni los monosílabos serían unidades ideológicamente indivisibles por cuanto también se les puede dividir en signos con valor ideológico de letras. ¿Qué razón, pues, si no es la de escritura, puede explicar que *deme, adonde y porque* sean unidades ideológicas, y *me de, de donde y para que* no lo sean, y que las dos unidades ideológicas de *llevar he* en lo antiguo se hayan fundido en una: *llevaré*? Repito que la palabra es una realidad en la grafía, no en la expresión ni siquiera en la dicción, y por eso las pausas que dividen las palabras en la escritura no corresponden a las que hacemos en la elocución; decimos naturalmente: *enunluagar delamancha*, y escribimos artificialmente: *en un lugar de la Mancha*... Y hecha esta observación sobre la forma de la palabra, volvamos al análisis del fondo.

La palabra no es una materialización sonora de la idea, una concreción *in re* de la abstracción *in mente*; las palabras no son más que nombres que damos a las ideas para que su expresión resulte cómoda. Calcúlese cuán embarazosa sería esta expresión si, en vez de hablar con los continentes de las ideas, habláramos con el contenido de ellas. Las palabras son, pues, nombres que ponemos a las ideas para distinguirlas entre sí, y no para describirlas; y las palabras prestan este servicio apelativo con las mismas limitaciones con que prestan el suyo los nombres que ponemos a las personas, también para distinguirlas, y no para describirlas. De esto resulta que, como la idea es una abstracción de las cosas, y como la palabra es sólo un signo parcial de esta abstracción, la palabra viene a representar la cosa tan imprecisamente como presenta a la persona una fotografía tomada, no del cuerpo de ella, sino de la imagen de su cuerpo reflejada en un espejo: si en el espejo se había perdido ya por completo la substancia del cuerpo, transformado en figura, en la fotografía se pierde una parte considerable de sus accidentes, entre ellos la posibilidad de que la imagen estática reproduzca, como puede hacerlo el reflejo, los movimientos del cuerpo representado.

★

No es éste el concepto corriente del valor significativo de la palabra. Durante siglos y siglos estuvo la Escolástica inculcando a la humanidad ilustrada la creencia de que podíamos penetrar la esencia de las cosas con sólo forjar palabras que la repre-

sentaran; como también nos era posible descubrir verdades con sólo barajar proposiciones; y su celo en tal empeño llevó a los escolásticos hasta propugnar que tales creaciones mentales eran positivas realidades, sobre las cuales podíamos fundar afirmaciones absolutas: "hay en los seres una "substancia individual concreta", que es la *eccetidad*, contrapuesta a una "esencia específica abstracta", que es la *quididad*". . . El reinado de la Escolástica acabó hace cuatro siglos, pero todavía los escolásticos pueden más que los críticos, porque los efectos de su enseñanza secular perduran en el lenguaje, todavía saturado de abstracciones en función de realidades.

Nuestra inteligencia, moldeada en tal escuela por la vía del lenguaje usual en los textos, está tan habituada a tomar el signo por la cosa, que, a pesar de la crítica filosófica, todavía nos cuesta grande esfuerzo contrariar la tendencia a seguir esa doctrina escolástica. Al principio era una figura de retórica atribuir a las cosas inanimadas sensibilidad, voluntad y discernimiento; en la actualidad se ha hecho ya imposible hablar de otra manera, especialmente para los hombres de ciencia, que transfunden a la fuerza material no un espíritu adecuado a ella sino un espíritu calcado sobre el alma humana: "*por simpatía* es como el mercurio se une al oro". No es la intención reducir el macrocosmo al microcosmo, pero el lenguaje induce a ello; en verdad, es comodísimo, aun cuando sea error grave, tomar la palabra por la idea, y la idea por la cosa. Aparentemente esto simplifica la expresión del pensamiento; en realidad la falsea porque atribuye a la cosa todo lo que nos place poner en la palabra. Y el resultado final de este uso acomodaticio del lenguaje es habernos convencido, y muy profundamente, de que, cuando pronunciamos una palabra, sobre todo si es sonora, enunciamos una idea, y una idea vibrante; porque tenemos por evidencia que cada palabra representa una idea, y a veces más de una...

Las palabras no son sino posibilidades de significado, que corresponden a posibilidades de pensamiento. Para que las palabras sean ideas es menester que se relacionen entre ellas, no sólo externamente, es decir, en forma gramatical, sino también internamente, es decir, siguiendo al pensamiento que trata de realizar posibilidades de expresión por medio de esas posibilidades de significado. Si las palabras por sí solas fueran ideas, con ellas se podría substituir al pensamiento ausente. Es cierto que no falta quien las use con tal fin; no menos cierto es que tal fin no se logra, porque no es con humo con lo que se hace el fuego.

Acostumbramos definir el lenguaje oral como un medio de expresión emotiva e intelectual. Esta definición es incompleta,

porque el lenguaje con palabras tiene otra función más, muy bien analizada ya por la Psicología, aunque de ella no se han ocupado nunca los lógicos, ni los lingüistas ni los filólogos ni los gramáticos. Esta función adicional del lenguaje es exclusivamente fisiológica con apariencias de psíquica. La fruición nerviosa que la actividad de las cuerdas vocales causa en los órganos de la fonación basta a veces para inducir al habla. Hablar de esta manera es cantar sin música, es decir, sin hacer el especial esfuerzo muscular que la afinación de la voz impone. Y son varias las formas que asume este lenguaje mecánico, enteramente falto de contenido emotivo o intelectual. Empieza tal uso de las palabras en la garrulería inconsciente de la criatura, sigue en la estoglosia del niño, o sea en el palabreo rítmico de ciertos juegos infantiles, constituye el masculleo incoherente del devoto abstraído en la oración, y se hace un accidente patológico en el caso particular de endofasia que se llama glosolalia; de la cual son pródomos inequívocos la versificación vacía de emociones y de ideas, el careo grandilocuente del declamador callejero, y el embolismo de los metafísicos mistagogos y de sus émulos los sociólogos campanudos, individuos, los de estas cuatro categorías, que creen tener ideas en el cerebro o sentimientos en el alma porque tienen palabras en la lengua.

*

Las palabras en sí mismas no son ideas; y cuando se trata de definir las, de establecer su significado, resulta desafortunado saltar de la palabra a la idea para explicar aquélla por ésta, es decir, para ahogar en la amplitud de la idea la restricción de la palabra. La idea no puede definir la palabra porque lo complejo no puede precisar lo simple. La palabra sólo puede explicarse por la diferencia de su característica ideológica en relación con otras características de la idea representada; la faceta no se define por el diamante sino por su forma y situación en el diamante. El valor ideológico de la palabra es relativo, y esta relatividad hace que la determinación de los significados deba subordinarse a una clasificación lógica de las palabras, fundada en el carácter de las ideas representadas; porque de la situación propia de la palabra en tal cuadro resultará su significación como componente parcial de la totalidad de la idea. Así se explica, dicho sea de paso, que la definición de una palabra requiera una serie de otras palabras, representativas de las situaciones que en el cuadro de clasificación rodean al componente analizado.

Lógicamente consideradas, las palabras son susceptibles de dos clasificaciones: la gramatical, por funciones oracionales, y la lexicológica, por la característica de los significados; en cuanto a la clasificación de los significados mismos, ésa no es ya de palabras sino de ideas. Ahora bien: no existe un cuadro de clasificación lexicológica de las palabras; lo único que existe es la base para fundarlo y el método para desarrollarlo. La base es la división en conceptos universales, generales y particulares; el método es la subdivisión según los categoremas de género y especie; paso por alto la inarmónica serie de divisiones, sin principio fundamental ni coordinante, que ofrecen los tratados de Lógica al clasificar los términos. La Escolástica resolvió a su modo este problema de las clasificaciones lógicas cuando, en las postrimerías de su reinado, preparó los primeros textos analíticos de las lenguas modernas: se abrazó a las categorías ideológicas de Aristóteles para explicar las funciones en la Gramática, y recurrió a lo que llamaba "ideas universales" para exponer las significaciones en el Diccionario. De ahí la uniformidad ortodoxa de todas las gramáticas en materia de estructura; de ahí también la uniformidad ortodoxa del método de la definición en todos los diccionarios, donde los conceptos universales de substancia y materia, modo y atributo, propiedad y cualidad, virtud y facultad, acción y efecto, y otros, aplicados no a las especies inmediatas sino a todas, hasta a las más remotas, suplen la falta de una escala de categorías intermedias entre los géneros sumos y las especies ínfimas, escala destinada a establecer la particular comprensión específica e individual que da su valor ideológico a la palabra. Es obvio que esta definición de las palabras por géneros, supremos extensísimos, y casi sin comprensión, nos deja a oscuras sobre el valor ideológico particular del término. Agréguese a esta deficiencia orgánica de los diccionarios el pueril recurso tautológico de explicar una palabra por su congénere, y éste por otro hasta completar la lista, lo que también nos deja a oscuras sobre el significado de tales palabras, y se verá cuán burdo esfuerzo representa la obra del diccionario actual en el campo de la investigación científica.

De esta situación desajrada no saldrá la Lexicografía sino cuando el lexicógrafo renuncie a distribuir las palabras a millares entre unas cuantas categorías representativas de conceptos universales, y funde sus definiciones en una clasificación lógica de las palabras, desarrollada gradualmente desde los géneros sumos hasta las especies ínfimas, mediante una muy larga serie de categorías intermedias que constituyan los géneros próximos. Y cuando renuncie también al ineficaz recurso de la descripción em-

pírica, como sustituto cómodo de la definición científica. La descripción no debe aplicarse sino a las palabras que no son susceptibles de definición; esto es, a las que representan los géneros que por supremos no pueden ser especies, y las especies que por ínfimas no pueden ser géneros. Adviértase que se está tratando aquí de la definición de las palabras; sabido es que, en cuanto a las ideas, la definición es inaplicable a las nociones intuitivas, que sólo podemos tener por influencia directa de las cosas sobre nuestros sentidos, conocimiento que el lenguaje puede evocar pero no dar.

En el diccionario, la definición es preferible a la descripción porque esta última se limita a presentar los detalles de la cosa significada, sin establecer su identidad esencial con las del mismo género, ni su diferencia accidental con las de la misma especie; mientras que la definición distingue a la característica representada entre las demás componentes de la idea, y por esto lleva al límite extremo la precisión del significado. Ambos sistemas de clasificación: el de la relación de identidad (que refiere el individuo a la especie, y la especie al género) y el de la relación de unidad (que refiere la parte al todo) se complementan; pero como no siempre es preciso combinarlos lexicográficamente, conviene advertir que el sistema jerárquico de la definición es propio de la índole sintética del Diccionario, y que el sistema distributivo de la descripción es el que corresponde a la índole analítica del Tratado, representado en la Lexicografía por la Enciclopedia.

ARTURO COSTA ALVAREZ.

La Plata, 1928.



G O N G O R A

P O R

ENRIQUE MORENO

EN la poesía española de los siglos XVI y XVII podemos observar tres momentos, desde que Garcilaso nacionaliza la lírica renacentista hasta que alcanza la maravillosa floración del culteranismo.

Por reacción contra el espíritu atormentado de los teólogos medievales, el hombre del Renacimiento ama la vida intensamente. Al retornar a las églogas y a los idilios de la antigüedad, la poesía de los italianos se viste de paisaje. Al tomar sus motivos del exterior los poetas se abrazan con el mundo, quedan deslumbrados por el espectáculo, sin aceptar a separarse de él, como Adán en el paraíso.

Esta literatura bucólica, donde el poeta habla por boca del pastor, junto con el petrarquismo de las cortes italianas, representa el primer momento de nuestra evolución, la literatura culta del reinado de Carlos V, sintetizada alrededor de Garcilaso, de quien descienden todos los poetas castellanos y portugueses del XVI, y los cultivadores de la novela pastoril.

Pero el espíritu nacional quiere la concentración. El castellano es un ser meditativo. Así, podemos notar, después de la mitad del siglo, que la literatura ha ido de las manos de los cortesanos a las de los eruditos, que los poetas se han ido apartando del exterior, tomándose la senda mística, erótica o intelectualista. Luis de León nos dará una lírica metafísica, uniendo el legado espiritual del catolicismo con la tradición platónica de los italianos. Hernan-

do de Herrera será el enamorado intelectual, poeta de imágenes dinámicas, en el ritmo tranquilo del soneto o en la polifonía orquestal de las canciones heroicas. San Juan de la Cruz dejará una literatura alegórica, combinando el Cantar de los Cantares con el misticismo.

Este segundo momento de lírica interior, de poesía íntima, encuentra su continuación en las complicaciones ideológicas del conceptismo, en la escolástica de Quevedo y sus imitadores.

A fines del XVI, el Renacimiento meridional va cayendo en el barroquismo. Todo gran desenvolvimiento artístico termina en la complicación. Cuando se encuentran realizadas todas las posibilidades naturales de arte, los artistas tienden a la artificialidad. El barroquismo, formal o conceptual, ofrece un camino de superrealización.

Góngora y Gracián ofrecen dos modelos de barroquismo. Góngora jugará con las imágenes, Gracián se entregará al ingenioso juego de las ideas. Pero también entre sus contemporáneos podemos encontrar los culteranistas inconscientes, los conceptistas instintivos. En Rioja, en Espinosa, en Valbuena, en Jáuregui tenemos la complicación, el juego de los colores, y, sobre todo, el retorno hacia el exterior, característico del culteranismo.

Porque lo que distingue al culteranismo español es su carácter de reacción contra la profundidad de los poetas del XVI, contra la expresión sencilla, contra el intelectualismo, y su retorno a las tradiciones paisajistas del Renacimiento, a la poesía llena de luz y de colores, puramente formal, cuyo origen se encuentra en Boiardo, Poliziano y Ariosto.

El momento era barroco. Góngora es el único que ve la necesidad de nuevos caminos de expresión. Como Garcilaso, es el poeta que unifica por un momento la lírica peninsular, admirado e imitado por portugueses y castellanos, que suelen combinar el gongorismo con la complicación de los conceptistas; tendencias paralelas que concluyen hermanándose en la segunda mitad del XVII.

Esto es tan evidente, que los impugnadores de Góngora, o son retóricos impregnados de falsa teoría, o son hombres que miraban hacia el pasado. Humanistas como Valencia y Cascales, admiradores del XVI como Faría y Sousa, Quevedo y Jáuregui, y Lope de Vega, sobre quien pesaban todas las tradiciones populares.

Estos cenáculos aliados contra el gongorismo, no pudieron impedir el triunfo de una tendencia que encarnaba el tercer momento de nuestra evolución poética. Y su triunfo fue completo. Góngora es estudiado y comentado. Sus discípulos llenarán el siglo XVII. Podemos afirmar la existencia de un ciclo gongorino, de poemas finamente trabajados, de fábulas mitológicas. Arte de

aristocracias, como renacentista, que llegaría a imponerse a todo un pueblo.

Pero así como sólo hay una manera de ser claro, hay muchas de oscuridad. La poesía de Góngora encierra una técnica algebráica, destinada a presentar su pensamiento como una sucesión de imágenes. Para esto tiene su fórmula, que le lleva a extraer el mínimo común múltiplo de las varias cosas que quiere decir, a buscar una cualidad, color o apariencia común, que le permita sugerirnos mucho con una simple enumeración. Usa del hipérbaton latino, a lo que no deja de prestarse nuestra lengua, y aunque quiere reducir sus figuras al menor número de palabras, no suprime los nexos lógicos, no presenta solución de continuidad, y una vez hechas las trasposiciones, su frase se nos presenta gramaticalmente clara. Lo que constituye una grave dificultad para el lector moderno son las alusiones casi veladas a la mitología, la afición a citar en dos palabras un episodio de *Las Metamorfosis*. Poesía destinada a hombres que conocían de memoria a Ovidio, y a los que se pretendía deslumbrar con finuras eruditas, no puede penetrarse sin el auxilio de los comentaristas o de una gran cultura literaria. Góngora recoge todo el legado del Renacimiento, toda su tradición bucólica y mitológica, y nos transporta a un mundo de colores. Su paisaje soleado, es el mismo que llena la antigüedad. Paisaje luminoso, lleno de oros y púrpuras, que se opone al claro de luna, al crepúsculo y a los colores suaves de románticos y simbolistas. Algunas estancias de su Polifemo nos recuerdan a Virgilio, y las aventuras del Peregrino tienen origen en Ulises.

También se nota en su técnica cierto paralelismo de la expresión, que comienza enunciando dos sujetos, y bordando figuras a su alrededor.

Muchos críticos han querido ver cierto grado de parentesco entre las complicaciones de Góngora y las de Mallarmé, de especie bien distinta. El simbolismo, retorno al yo de los románticos, no puede abusar de lo decorativo. La sintáxis francesa no consiente el hipérbaton culteranista. Góngora hace poesía de lo exterior, mientras Mallarmé algebriza con los sentimientos, limitándose a enumerar sus figuras, suprimiendo las conexiones verbales. Careciendo de los enlaces lógicos, debemos penetrar en la mente del poeta y reconstruir su pensamiento. En Góngora no hay pensamiento que reconstruir, sino palabras que ordenar, y cuando tenemos que renunciar a comprender, es que ha jugado con los conceptos.

El uno es el fin de una época de luz, de un mundo mitológico, que alcanza su más alta expresión en el culteranismo. El

esto es el fin de una época sentimental, la aristocratización del claro de luna. Sólo tuvieron de común sus tendencias hacia lo complicado.

Góngora logró apartarse en su lírica de la tradición sentimental de los petrarquistas. Amaba intensamente lo popular, pero de tan refinado artificio son sus romances y letrillas como el más complicado trozo de las Soledades. Sus sentimientos eróticos son alegres, fáciles, galantes, y siempre lejos de la gravedad de los neoplatónicos. Sólo tiene preocupaciones estéticas. No conoce el misticismo. Su fina sensibilidad andaluza lo llevó a hacer poesía de todo lo que encontraba a su alrededor. Es el paisaje meridional que se hace arte.



ESTORIA DE SANDALIO JUINTES

Ande se cuenta l'ocurrencia que le pasó a Sandalio con el alma en pena.

POR

ANÍBAL SÁNCHEZ

DESQUE salí del rancho 'e tata me juí a l'estancia'ieja que Juancho Juares dió a 'On Liborio. Juancho Juares era hijo 'el viejo Juares.

Las casas tenían la sonsera 'e un muchacho maricón. A un lao se ritorsian como guascas unos sauses flacos.

Don Liborio jué, en su tiempo un gaucho 'e los malos. Pero no si amansó con el viejo Juares. Y ahí andaba dele golpiar el rebenque y dele gritos.

A mi me jué dentrando rabia por Don Liborio. ¡Pucha! Y la sangre'l tata mi hasía hervir. Siempre lo miraba 'e riojo. El viejo era como hembra cargosa, puro rebencaso y meta guasquiar la lengua.

No paró ahí la cosa. Un día se me jueron los potros y sin esperanza 'e rejunarlos. L'arremeté por'elante no más. Cuando lo ví tirao en el suelo me dentré a temblar. Arrastré a 'On Liborio hasta'l cardal. El día s'iba despacio como si l'hubieran soltao en el potrero. Monté mi tobiano. Había sío malo el viejo pa que a Sandalio se le jueran los potros. Se me serraban los ojos. La nochi era pesada y yo sentía su peso sobre mis ojos. Oía un silencio grandote com'un presentimiento. Si mi hubiera encontrao a yo mismo le habría dicho:

—No siás muchacho, sé hombre. Si nu has hecho naa malo. Pero yo no mi encontré.

La noche no había acabaó 'e pasar por ensima 'el campo, cuando di ahí no más salió una 'ieja gritando juerte. Iha montaa sobri una yegua madrina negra com'un miedo. Eré'l alma 'On Liborio.

—Aura verás, sotreta. ¿Qué ti has pensao? No me va agarrar el Mandinga así no más y te vi'arreglar la cuenta, disgrasiao.

Se mi abalansó sobre su yegua madrina negra com'un miedo. L'esquive'l topaso enchándomi a un lao. Eya se metió en l'oscuridá detrás mío. Se clavó en el suelo. Por un rato el campo jué una tumba abandonada. Yo sentí algo raro. Después me dijeron qu'era miedo. Como pa saberlo uno y prevenirse.

Cuando se recobró, otra vez montaa, si acercó al tranco y me dijo:

—A la juersa no se pué con vos. Vení asercáte. Vamoj'a ser amigos.

Pero yo le disconfiaba. El senserro'e la yegua agitó el silencio.

—No, che'ieja. Mejor dejálo pa después. ¿Me querés acompañar?

Yo prensipé a caminar hacia el pueblo pero la condenada no me dejó y se puso a la par. Hisé la señal'e la crus que mi enseñó la mama por unas cuantas veces. Pero no hubo caso. La'ieja tai-maa la conosia y se rió.

—No hay caso, che. Te vi'a seguir hasta la fin del mundo.

Tenía la vos de'on Liborio pero hablaba un poco más de lejos.

Galopiamos una hora juntos. La yegua madrina negra com'un miedo estaba cansaa. Había corrió p'alcansarme. Le largué las riendas al tobiano como pa ganar al viento. Yo no viia naa. Tenía los ojos negros com'una tormenta.

El senserro s'enroncaba con la distansia. La'ieja déle gritos:

—Che, esperáte un poquito. No puedo más.

Cuando yegué a la entraa'el pueblo la esperé. Pero no yegó nunca. La pobre había reventao su yegua madrina negra com'un miedo. ¡Y yo qu'empe-saba a quererla!

Dej'entonses me puse andar el mundo y vi muchas cosas.

(De *El Robador de Imágenes*).

En los primeros meses de 1927.



INTRODUCCION A LA METAFISICA

FOR

ENRIQUE BERGSON

Traducción de Carlos María Onetti.

Si se comparan entre sí las definiciones de la metafísica y las concepciones de lo absoluto, se nota que los filósofos concuerdan, pese a sus aparentes divergencias, en distinguir dos maneras profundamente diferentes de conocer una cosa. La primera implica que uno gira en torno de la cosa; la segunda, que se entra en ella. La primera depende del punto de vista donde uno se coloque y de los símbolos por los que se la expresa; la segunda suprime todo punto de vista y no se apoya sobre ningún símbolo. Del primer conocimiento se dirá que se detiene en lo *relativo*; del segundo, siempre que sea posible, que al *absoluto*.

Sea, por ejemplo, el movimiento de un objeto en el espacio. Según el punto de vista desde donde lo contemplo, lo percibo diferentemente: móvil o inmóvil. Lo expreso diferentemente, según el sistema de ejes y puntos de referencia con el que lo relaciono; es decir: según los símbolos por los que lo traduzco. Y lo llamo *relativo* por esta doble razón: en uno y otro caso me coloco fuera del objeto mismo. Cuando hablo de un movimiento absoluto, es que atribuyo al móvil un interior y algo así como estados de alma; y es también que yo simpatizo con esos estados y me inserto en ellos por un esfuerzo de imaginación. Entonces, según el objeto sea móvil o inmóvil, según adopte este u otro movimiento, yo no experimentaría la misma cosa. Y lo que experimento no dependerá ni del punto de vista de donde podría encararlo, puesto que estaré dentro del objeto mismo, ni de los símbolos por los que podría traducirlo, puesto que habré renunciado a toda traducción para poseer el original. En una palabra: el movimiento no será captado de fuera y, de cierta manera, desde mí; sino de dentro, de él, en sí. Habré obtenido un absoluto.

Sea ahora, un personaje de novela cuyas aventuras me cuentan. El novelista podrá multiplicar los rasgos de carácter y hacer hablar y obrar a su personaje tanto como quiera; todo esto no valdrá el sentimiento simple e indivisible que yo experimentaría si coincidiese un instante con el personaje mismo. Entonces, como de la fuente, me parecerían fluir naturalmente las acciones,

los gestos y las palabras. Ya no serían simples accidentes añadiéndose a la idea que yo me hacía del personaje, enriqueciendo siempre y siempre esta idea sin llegar a completarla jamás. La personalidad me sería dada de un solo golpe en su integridad, y los mil incidentes que la ponen de manifiesto, en lugar de añadirse a la idea y enriquecerla, me aparecerían, al contrario, como desprendiéndose de ella, sin, no obstante, agotar o empobrecer la esencia. Todo lo que se me cuenta de la persona me suministra otros tantos puntos de vista sobre ella. Todos los rasgos que me la describen, y que no pueden hacérmela conocer sino por otras tantas comparaciones con personas y cosas que ya conozco, son signos por los cuales se le expresa más o menos simbólicamente. Símbolos y puntos de vista me colocan, pues, fuera de ella; no me dan de ella sino lo que lea es común con otras y no le pertenecen exclusivamente. Pero lo que es suyo propio, lo que constituye su esencia, no podría percibirse de fuera, siendo por definición interior, ni expresarse por símbolos siendo incommensurable con cualquier otra cosa. Descripción, historia, análisis, me dejan en lo relativo. Sólo la coincidencia con la persona misma me daría lo absoluto.

Es en este sentido, y sólo en éste, que *absoluto* es sinónimo de *perfección*. Se podrían combinar de todas las maneras posibles todas las fotografías tomadas de una ciudad desde todos los puntos de vista posibles; no equivaldrán a ese ejemplar en relieve que es la ciudad por donde se pasea. Podrán todas las traducciones de un poema en todas las lenguas posibles añadir matices y matices y, por una especie de mucho retoque, consiguiéndose el uno al otro, dar una imagen más y más fiel del poema que traducen: jamás proporcionarán el sentido íntimo del original. Una imagen tomada desde un punto de vista, una traducción hecha con ciertos símbolos, quedan siempre imperfectas en comparación del objeto del que tomó la imagen o al que los símbolos buscan expresar. Pero lo absoluto es perfecto porque es perfectamente lo que es.

Es por esta misma razón, sin duda, que se ha identificado, a menudo, lo *absoluto* y lo *infinito*. Si quiero comunicar a quien no sabe griego la impresión simple que me deja un verso de Homero, haré la traducción del verso, luego comentaré mi traducción, después desarrollaré mi comentario, y de explicación en explicación me acercaré más y más a lo que quiero expresar; pero no llegaré jamás a ello. Cuando levantáis los brazos, realizáis un movimiento del que tenéis interiormente, la percepción simple; pero exteriormente, para mí que contemplo, vuestro brazo pasa por un punto, luego por otro, y entre éste y aquél habrá todavía tantos puntos que, si comienzo a contar, la operación se continuará indefinidamente. Visto desde dentro, un absoluto es, pues, cosa simple; pero encarado desde fuera, es decir: relativamente a otra cosa, se convierte, con relación a los signos que lo expresan, en la moneda de oro cuyo cambio nunca concluye de pagarla. Ahora bien: lo que se presta simultáneamente a una captación indivisible y a una enumeración inagotable es, por definición, un infinito.

Se sigue de ahí que un absoluto no podría ser dado sino por una intuición, en tanto que todo lo demás implica el análisis. Llámase intuición esa especie de simpatía intelectual por la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpressable. Al contrario, el análisis es la operación que resuelve el objeto en elementos ya conocidos, es decir: comunes a este objeto y a otros. Analizar consiste, pues, en expresar una cosa en función de lo que ella no es: Todo análisis es, entonces, una traducción, un desarrollo por símbolos: una imagen tomada desde sucesivos puntos de vista en que se señalan otros tantos contactos entre el

objeto nuevo, que se estudia, y otros que se cree ya conocer. En su deseo eternamente insaciado de abrazar el objeto en torno del cual está condenado a girar, el análisis multiplica infinitamente los puntos de vista para completar la representación siempre incompleta; varía sin cesar los símbolos para perfeccionar la traducción siempre imperfecta. Pero la intuición, cuando es posible, es un acto simple. Sentado esto, verás fácilmente que la ciencia positiva tiene por función habitual analizar. Trabaja pues, más que nada sobre símbolos. Aún las más concretas de las ciencias de la naturaleza, las ciencias de la vida, se limitan a la forma visible de los seres vivos: sus órganos, sus elementos anatómicos. Comparan las formas entre sí, reducen las más complejas en las más simples y, en fin, estudian el funcionamiento de la vida, en lo que es, por así decirlo, su símbolo visual. Si existe un medio de poseer absolutamente una realidad en lugar de conocerla relativamente, de colocarse en ella en lugar de adoptar puntos de vista sobre ella, de tener su intuición en lugar de hacer su análisis, en fin: de captarla fuera de toda expresión, traducción o representación simbólica; eso mismo es la Metafísica. *La metafísica es pues la ciencia que pretende prescindir de los símbolos.*

Hay, por lo menos, una realidad que todos captamos desde dentro, por intuición y no por simple análisis. Es nuestra propia personalidad en su fluencia a través del tiempo, es nuestro "yo" que dura. Podemos no simpatizar intelectualmente con cualquier otra cosa; pero simpatizamos, seguramente, con nosotros mismos.

Cuando paseo sobre mi personalidad, supuesta inactiva, la mirada interior de mi conciencia, percibo en primer término, tal como una costra solidificada en la superficie, todas las percepciones que le llegan del mundo material. Estas percepciones son netas, distintas, yuxtapuestas o yuxtaponibles mas a otras; tratan de agruparse en *objetos*. Percibo, enseguida, recuerdos más o menos adheridos a estas percepciones y que sirven para interpretarlas: estos recuerdos están como despegados del fondo de mi personalidad, atraídos a la periferia por las percepciones que se les asemejan; están colocados sobre mí sin ser, del todo, yo mismo. Por último siento tendencias que se manifiestan, hábitos motores, una multitud de acciones virtuales más o menos ligadas a esas percepciones y a esos recuerdos. Todos estos elementos de forma, bien marcados, me parecen tanto más distintos de mí cuanto lo son unos de otros. Orientados de dentro afuera constituyen la superficie de una esfera que tiende a ensancharse y a perderse en el mundo exterior. Pero si me recojo de la periferia al centro, si busco en mi fondo aquello que es más uniformemente, más constantemente, más duraderamente "yo mismo" encuentro algo completamente distinto.

Es, bajo esos cristales bien tallados y esa congelación superficial, una continuidad de fluencia, incomparable con nada de lo que he visto fluir. Es una sucesión de estados en que cada uno anuncia al que sigue y contiene al precedente. A decir verdad no constituyen estados múltiples sino cuando ya los he pasado y me vuelvo para contemplar la huella. Mientras los experimentaba, estaban tan sólidamente organizados, tan profundamente animados de una vida común, que no hubiera sabido decir donde concluye uno de ellos, donde comienza el otro. En realidad ninguno comienza o concluye; pero todos se prolongan unos en otros. Es, si se quiere, el desarrollo de un rollo; porque no hay ser vivo que no se sienta llegar poco a poco al fin de su papel; y vivir consiste en envejecer. Pero es también un enrollamiento continuo como el de un hilo sobre un ovillo, porque nuestro pasado no sigue, se en-

grosa sin cesar del presente que recoge en el camino, y conciencia significa memoria.

A decir verdad, no es ni un desarrollo ni un enrollamiento, por que estas dos imágenes evocan la representación de líneas o superficies cuyas partes son homogéneas entre sí y superponibles unas a otras. Ahora bien: no hay dos momentos idénticos en el mismo ser consciente. Tomad el sentimiento más simple; suponedlo constante, absorbed en él la personalidad entera: la conciencia que acompañe a este sentimiento no podrá permanecer idéntica a sí misma durante dos momentos consecutivos, puesto que el movimiento siguiente contiene siempre, a más del precedente, el recuerdo que éste le ha dejado. Una conciencia que tuviera dos momentos idénticos sería una conciencia sin memoria. Perecería y renacería, pues, sin cesar. ¿De qué otro modo nos representamos lo inconsciente?

Precisará pues, evocar la imagen de un espectro de mil matices, con degradaciones insensibles que hacen pasar de un matiz a otro. Una corriente de sentimiento que atravesase el espectro tiñéndose paso a paso de cada uno de sus matices experimentaría cambios graduales de los que cada uno anunciaría el siguiente y resumiría en sí los precedentes. Pero todavía los sucesivos matices del espectro permanecerían siempre exteriores unos a otros. Se yuxtaponen, ocupan espacio. Por el contrario la duración pura excluye toda idea de yuxtaposición, de exterioridad recíproca y de extensión.

Imaginemos, mejor, un elástico infinitamente pequeño, contraído, si fuera posible, en un punto matemático. Tiremos de él progresivamente de manera de hacer salir del punto una línea que irá siempre agrandándose. Fijemos nuestra atención, no sobre la línea en tanto línea, sino sobre la acción que la traza. Consideremos que esta acción, apesar de su duración, es indivisible si se supone que se cumple sin detenerse, y que, si se intercala una detención, se realizan dos acciones en vez de una, y que cada una de éstas será entonces el indivisible de que hablamos; porque no es jamás la acción motriz en sí misma la divisible sino la línea inmóvil que deposita bajo ella como una huella en el espacio. Separemos, en fin, el espacio que subtiende el movimiento para no tener en cuenta sino el movimiento mismo; el acto de tensión o de extensión, en fin: la movilidad pura. Tendremos esta vez, una imagen más fiel del desarrollo de nuestro "yo" en la duración.

Y sin embargo esta imagen será incompleta aún, y toda comparación, por lo demás, será insuficiente, porque el desarrollo de nuestra duración semeja, por ciertos lados, la unidad de un movimiento que progresa; por otros, una multiplicidad de estados que se despliegan y ninguna metáfora puede darnos uno de estos dos aspectos sin sacrificar el otro. Si evoco un espectro de mil matices tengo ante mí una cosa completamente hecha, en tanto que la duración se hace continuamente. Si pienso en un elástico que se alarga, en un resorte que se tiende o distiende, olvido la riqueza de colorido característica de la duración vivida para no ver sino el movimiento simple por el que la conciencia pasa de un matiz al otro. La vida interior es, a la vez, todo esto: variedad de cualidades, continuidad de progresos, unidad de duración. Las imágenes no sabrían darnosla.

Pero se la representaría menos aún por conceptos, es decir: por ideas abstractas o generales o simples. Cierro que ninguna imagen nos dará por entero el sentimiento original que tengo de la fluencia de mí mismo; pero tampoco es necesario que trate de suministrarlo. A quien no sea capaz de darse a sí mismo la intuición de la duración constitutiva de su ser nada se la dará

nunca, los conceptos no mejor que las imágenes. El único fin del filósofo debe ser en esto provocar cierto trabajo que tienden a trabar, en la mayoría de los hombres, las modalidades espirituales más útiles para la vida. Ahora bien: la imagen tiene, por lo menos, la ventaja de mantenernos en lo correcto. Ninguna imagen reemplazará a la intuición: pero muchas imágenes diversas sacadas de órdenes de cosas muy diferentes, podrán, por la convergencia de su acción, dirigir la conciencia sobre el punto preciso donde haya una intuición que captar. Eligiendo las imágenes más separadas entre sí se impedirá que una cualquiera de entre ellas usurpe el lugar de la intuición que está encargada de evocar, puesto que será, inmediatamente, expulsada por sus rivales. Haciendo que exijan de nuestro espíritu, magister sus diferencias, la misma especie de atención y en cierta manera, el mismo grado de tensión, acostumbraremos la conciencia a una disposición bien particular y bien determinada: aquélla, precisamente, que ella deberá adoptar para apartarse a sí misma sin velos. Pero, eso sí, será necesario que consista en tal esfuerzo. Porque no se le habrá mostrado nada. Se le habrá, simplemente, colocado en la actitud que debe tomar para ejecutar el esfuerzo querido y llegar, por sí sola, a la intuición. Por el contrario, el inconveniente de los conceptos demasiado simples, en semejanza materia, es el de ser verdaderamente símbolos, que se substituyen al objeto que simbolizan, no exigiéndonos ningún esfuerzo. Se verá que cada uno de ellos expresa, mejor aún que las imágenes, una comparación entre el objeto y los que se le asemejan. Pero como la comparación ha destacado una semejanza, como la semejanza es una propiedad del objeto, como una propiedad tiene todo el aire de ser una parte del objeto que la posee, nos persuadimos, fácilmente, que yuxtaponiendo conceptos a conceptos recompondremos el todo del objeto con sus partes y que obtendremos, por decir así su equivalencia intelectual. Es así como creemos formar una representación fiel de la duración alineando los conceptos de unidad, de multiplicidad, de continuidad, de divisibilidad finita o infinita, etc. Ahí está, precisamente, la ilusión. Ahí, también, el peligro. Cuanto más servicios para el análisis, es decir: para un estudio científico, puedan prestar las ideas abstractas, tanto menos son incapaces de reemplazar la intuición, es decir: la investigación metafísica del objeto en lo que tiene de esencial y de propio. Por un lado, en efecto, estos conceptos puestos en fila no nos darán jamás sino una composición artificial del objeto del que no pueden sino simbolizar ciertos aspectos generales y, en cierto modo, impersonales; sería vano, entonces, tratar de captar con ellos una realidad de la que se limitan a presentarnos la sombra. Pero, por otra parte, junto a la ilusión hay también un muy grave peligro. Porque el concepto generaliza al mismo tiempo que abstrae. El concepto no puede simbolizar una propiedad especial sin hacerla común a una infinidad de cosas. La deforma, entonces, siempre más o menos según la extensión que le da. Colocada en el objeto metafísico una propiedad coincide con él, se moldea por lo menos sobre él, adopta los mismos contornos. Extraída del objeto metafísico y representada en un concepto, se ensancha indefinidamente, rebasando el objeto puesto que debe, en adelante, contenerlo junto con otros. Los diversos conceptos que formamos de una cosa, dibujan, pues, en torno de ella, otros tantos círculos muchos más amplios, ninguno de los cuales se aplica exactamente sobre ella. Y, sin embargo, en la cosa misma las propiedades coinciden con ella y, por consiguiente, coincidían al mismo tiempo. Forzoso nos será, pues, buscar un artificio para restablecer la coincidencia. Tomaremos uno

cualquiera de los conceptos y trataremos de ir con él a reunirnos con los otros. Pero, según partamos de éste o de aquél, la unión no se operará de la misma manera. Según partamos, por ejemplo, de la unidad o de la multiplicidad, concebirémosla distintamente la unidad múltiple de la duración. Todo dependerá del peso que atribuyamos a tal o a cual de los conceptos; peso que será siempre arbitrario puesto que el concepto extraído del objeto no tiene peso, ya que no es sino la sombra de un cuerpo. Así es que surgirán una multitud de *sistemas* diferentes; tantos cuantos puntos de vista hay sobre la realidad que se examina o tantos cuantos círculos más amplios donde encerrarla. Los conceptos simples no sólo tienen el inconveniente de dividir la unidad concreta del objeto en otras tantas expresiones simbólicas: dividen también la filosofía en escuelas distintas de las que cada una ocupa su lugar, elige sus fichas y se engarza con las otras en una partida que no concluirá jamás. O la metafísica es ese juego de ideas, o bien, si es una ocupación sería del espíritu, si es una ciencia y no simplemente un ejercicio es necesario que trascienda los conceptos para llegar a la intuición. Cierto: los conceptos le son indispensables, pues las otras ciencias trabajan sobre conceptos y la metafísica no podría prescindir de ellas. Pero no es ella misma en verdad sino cuando traspasa los conceptos o, por lo menos, cuando se libera de los conceptos rígidos y ya hechos para crear conceptos bien distintos de los que manejamos habitualmente; quiero decir: representaciones flexibles, móviles, casi fluidas, siempre prontas a moldearse sobre las huidizas formas de la intuición. Ya insistimos más adelante sobre este tan importante punto. Que nos baste haber mostrado que nuestra duración puede sernos presentada directamente en una intuición, que nos puede ser sugerida indirectamente por imágenes, pero que no podría — si se deja al concepto su sentido propio — encerrarse en una representación conceptual.

Tratemos de realizar con ellos una multiplicidad. Precisaríamos añadir que los términos de esa multiplicidad, en lugar de distinguirse como los de una multiplicidad cualquiera, cabalgan los unos sobre los otros; que podemos sin duda, por un esfuerzo de imaginación solidificar la duración una vez transcurrida, dividirla entonces en trozos que se yuxtaponen y contar todos los trozos; pero que esta operación se cumple sobre la huella inmóvil que la duración deja tras sí, no sobre la duración misma. Confesemos, pues, que si hay aquí una multiplicidad, esta multiplicidad no se asemeja a ninguna otra. ¿Diremos entonces que la duración participa de la unidad? Sin duda, una unidad de elementos que se prolongan mutuamente participa de la unidad tanto como de la multiplicidad; pero esta unidad movida, cambiante, coloreada, viva, no tiene nada que ver con la unidad abstracta, vacía, que circunscribe el concepto de la unidad pura. ¿Concluiremos de ahí que la duración debe definirse a la vez por la unidad y la multiplicidad? Pero, cosa singular, por más que manipule los dos conceptos, que los dosifique, que los combine entre sí diversamente, que los someta a las más sutiles operaciones de química mental no obtendré jamás nada que se parezca a la intuición simple que tengo de la duración; en cambio sí, por un esfuerzo intuitivo, me coloco en la duración. Recibo, de golpe, cómo es unidad, multiplicidad y muchas otras cosas más. Esos diversos conceptos eran otros tantos puntos de vista exteriores sobre la duración. Ni separados ni unidos nos han hecho penetrar en la duración misma.

Penetramos en ella, sin embargo, y no puede ser sino por una intuición. En este sentido, un conocimiento interior, absoluto del "yo" por el "yo"

mismo es posible. Pero si la metafísica reclama y puede obtener aquí una intuición, la ciencia no necesita menos del análisis. Y es de una confusión entre el papel del análisis y el de la intuición que van a nacer aquí las discusiones entre escuelas y los conflictos entre sistemas.

La psicología, en efecto, procede por análisis como las otras ciencias. Resuelve el "yo" que le ha sido dado por una intuición simple, en sensaciones, sentimientos, representaciones, etc., que estudia separadamente. Sustituye, pues, el "yo" por una serie de elementos que son los hechos psíquicos. Pero estos elementos ¿son partes? Toda la cuestión está ahí y es por haberla eludido que a menudo se ha planteado en términos insolubles el problema de la personalidad humana.

Es incontestable que un estado psicológico, por lo mismo que pertenece a una personalidad, la refleja totalmente. No hay sentimiento, por simple que sea, que no encierre virtualmente el pasado y el presente del ser que lo experimenta, que pueda separarse de él y constituir un "estado" a no ser por un esfuerzo de abstracción o de análisis. Pero no es menos incontestable que sin este esfuerzo de abstracción o de análisis no habría posibilidad de progreso para la ciencia psicológica. Ahora bien: ¿en qué consiste la operación por la cual un psicólogo destaca un estado psicológico para erigirlo en entidad más o menos independiente? Comienza por descuidar la coloración especial de la personalidad, inexpresable en términos conocidos y comunes. Después se esfuerza por aislar, en la personalidad ya así simplificada, tal o cual aspecto susceptible de un estudio interesante. Se trata, por ejemplo, de la inclinación. Dejará de lado el inefable matiz que la colora y hace que mi inclinación no sea la vuestra; después se concretará al movimiento mediante el cual nuestra personalidad "se dirige hacia" un objeto determinado; aislará esta actitud, y es este aspecto especial de la personalidad, este punto de vista sobre la movilidad de la vida interior, este "esquema" de la inclinación concreta, lo que erigirá en hecho independiente. Es, éste, un trabajo semejante al del artista que, de paso por París, tomara, por ejemplo, el croquis de una torre de Nuestra Señora. La torre está inseparablemente ligada al edificio que no lo está menos al suelo que lo rodea, a París entero, etc. Es necesario comenzar por separarla: no se anotará del conjunto si no cierto aspecto, que es esta torre de Nuestra Señora. Ahora bien: la torre está constituida en realidad por las piedras cuyo particular apujamiento le da forma; pero el dibujante no se interesa de las piedras sino de la torre. Sustituye, pues, la organización interior y real de la cosa por una constitución exterior y esquemática. De suerte que su dibujo responde, en suma, a un cierto punto de vista sobre el objeto y a la elección de cierto modo de representación. Y es exactamente lo que sucede en la operación con la que el psicólogo extrae un estado psíquico del conjunto de la personalidad. Este estado psíquico aislado no es sino un croquis, un comienzo de recomposición artificial; es el todo encarado bajo cierto aspecto elemental que ha interesado y que se ha procurado señalar. No es una parte; es un elemento. No se lo ha obtenido por fragmentación sino por análisis.

Ahora, al pié de esos croquis tomados en París, el forastero escribirá: París, a guisa de momento. Y como el ha visto realmente a París, sabrá, descendiendo de la intuición original del todo) situar en éste sus croquis y ligarlos, así, uno con otros. Pero no hay modo alguno de ejecutar la operación inversa; es imposible, aun con una infinidad de croquis tan exactos como se quiera, aun con la palabra "París", índice de que es preciso unirlos, ascender a una intuición que no se ha tenido, y recibir una impresión de París sin ha-

berlo visto. Es que, en este caso, no se trata con "parte" de un todo, sino con "notas" de un conjunto. Para elegir un ejemplo más chocante, un caso donde la notación es más acabadamente simbólica, supongamos que me presentan, azorosamente entreveradas, las letras que entran en la composición de un poema que desconozco. Si las letras fuesen "partes" del poema, podría intentar reconstituirlo con ellas combinando diversos arreglos posibles como hace el niño con un rompecabezas. Pero esto no se me ocurría jamás pues las letras no son partes componentes si no expresiones "parciales", lo que es algo completamente distinto. Por ello es que, si conozco el poema pongo enseguida cada letra en el lugar que le corresponde y las uno fácilmente por un rasgo continuo que la operación inversa es imposible. Aun cuando creo tentar esta operación inversa, aún cuando coloco las letras una tras otra comienzo por representarme una posible significación; me doy, pues, una intuición y de ésta, intento redescender a los símbolos elementales que reconstituirían su expresión. La misma idea de reconstituir la cosa con operaciones prácticas sobre elementos simbólicos únicamente implica tal absurdo que no se le ocurriría a nadie si se diesen cuenta que no hay que haberselas con partes de la cosa sino, bajo cierto aspecto, como fragmentos de símbolo.

Tal es no obstante, la empresa de los filósofos que buscan recomponer la personalidad con estados psicológicos, sea que se atengan a los estados solos, sea que añadan un hilo destinado a ligar los estados entre sí. Empiristas y racionalistas son víctimas de la misma ilusión. Unos y otros toman las "anotaciones" parciales por partes reales confundiendo así el punto de vista del análisis y el de la intuición, la ciencia y la metafísica.

Los primeros dicen, con razón, que el análisis psicológico no descubre en la personalidad más que estados psicológicos. Y tal es, en efecto, la función, la definición misma del análisis. El psicólogo no tiene otra cosa que hacer que analizar la personalidad, que anotar estados: cuando más pondrá la rúbrica "yo" sobre esos estados diciendo que son "estados del yo", lo mismo que el dibujante ponía la palabra "Paris" en cada uno de sus croquis. Sobre el terreno en que el psicólogo se coloca, y en que debe colocarse, el "yo" no es sino un signo por el que se recuerda la intuición primitiva (muy confusa por lo demás) que ha administrado su objeto—a la psicología: nada más que un vocablo, y el gran error consiste en creer que se podría, permaneciendo en el mismo terreno, encontrar detrás del vocablo una cosa. Tal ha sido el error de esos filósofos que no pudieron resignarse a ser psicólogos en psicología, Taine y Stuart Mill, por ejemplo: Psicólogos por el método que aplican; permanecieron metafísicos por el fin que se proponen. Quisieran una intuición y, por extraña inconsecuencia, piden esa intuición al análisis que es su exacta negación. Buscan el "yo" y pretenden encontrarlo en los estados psicológicos, cuando no han podido — obtener esa diversidad de estados psicológicos sino situándose fuera del "yo" para tomar de la personalidad una serie de croquis, de notas, de representaciones más o menos esquemáticas y simbólicas. Así, por más que yuxtaponen estados sobre estados, que multiplican sus contactos, que exploran los intersticios, el "yo" se les escapa siempre, y tan bien que concluyen por no ver allí sino un fantasma. Sería como negar que la Ilíada tenga un sentido, con el pretexto que se lo ha vanamente buscado en los intervalos de las letras que la componen.

El empirismo filosófico ha nacido pues, aquí, de una confusión entre el punto de vista de la intuición y el del análisis. Consiste en buscar el original en la traducción, donde naturalmente no puede estar, y en negar el original

con el pretexto de que no se lo halla en la traducción. Necesariamente termina en negaciones: pero, mirando de cerca, uno ve que esas negaciones significan simplemente que el análisis no es la intuición, lo que es la evidencia misma. De la intuición original y, por lo demás, confusa, que el objeto suministra a la ciencia, ésta pasa, enseguida al análisis, que proyecta sobre el objeto infinitos puntos de vista. Bien pronto llega a creer que podría, combinando el conjunto de todos los puntos de vista, reconstituir el objeto. ¿Es de asombrarse que vea huir ante ella este objeto como las sombras que se perfilan en las paredes ante el niño que quisiera fabricarse con ellas un juguete sólido?

Pero el racionalismo es víctima de la misma ilusión. Parte de la confusión que el empirismo cometió y lo inhibe la misma impotencia que a aquél para alcanzar la personalidad. Como el empirismo considera los estados psicológicos como otros tantos "fragmentos" desprendidos de un "yo" que los reuniría. Como el empirismo, busca ligar esos fragmentos entre sí para rehacer la unidad personal. Como el empirismo, en fin, ve que esa unidad personal escapa indefinidamente como un fantasma al esfuerzo incesantemente renovado por asirlo. Pero mientras el empirismo, cansado de luchar, concluye por declarar que no existe sino esa multiplicidad de estados psicológicos, el racionalismo persiste en afirmar la unidad de la personalidad. Ciertamente, buscando esa unidad en el terreno de los puros estados psicológicos, y obligado a cargar en la cuenta de esos estados todas las cualidades o determinaciones que encuentra en el análisis (puesto que el análisis, por definición, llega siempre a *estados*) no le queda, para la unidad de la personalidad, sino algo puramente negativo, la ausencia de toda determinación. Y habiendo los estados psicológicos tomados y guardado para sí, en este análisis, todo lo presente, la más mínima apariencia de materialidad, la "unidad del yo" no podrá ser sino una forma sin materia. Será la indeterminación y el vacío absolutos. A los estados psicológicos separados, a esas sombras del "yo" cuya colección era, para los empiristas, el equivalente de la personalidad, el racionalismo añade, para reconstituirla, algo más irreal aún: el vacío donde esas sombras se mueven; el lugar de esas sombras, pudiera decirse. ¿Cómo esa "forma", que es verdaderamente informe, podría caracterizar a una personalidad viviente, actuante, concreta y distinguir a Pedro de Pablo? ¿Es de asombrarse que los filósofos que han aislado esta "forma" de la personalidad encuentren enseguida que es impotente para determinar a alguien y que, poco a poco, se vean obligados a hacer de su "Yo" vacío un receptáculo sin fondo que no conviene más a Pablo que a Pedro y donde habrá sitio, si se quiere, para la humanidad toda o para Dios o para la existencia en general? En este caso sólo veo entre el empirismo y el racionalismo esta diferencia: el primero, al buscar la unidad del "yo" en los intersticios, o lo que sea, de los estados psicológicos, está obligado a rellenar los intersticios con otros estados y así indefinidamente, de suerte que el "yo", apretado en un intervalo que va sin cesar estrechándose, tiende hacia Cero a medida que se lleva más lejos el análisis; mientras que el racionalismo, haciendo del "yo" el lugar donde los estados habitan, se pone en presencia de un espacio vacío al que no hay razón de detener mejor aquí que allá, que pasa cada uno de los sucesivos límites que se pretende asignarle, que va siempre ensanchándose y que tiende a perderse, ya no en Cero, sino en el Infinito.

La distancia es, pues, menos grande de lo que se supone, entre un pretendido "empirismo" como el de Taine y las más trascendentales especulaciones de ciertos panteístas alemanes. En los dos casos, el método es análogo: consiste

en razonar sobre los *clementos* de la traducción como si fueran *partes* del original. Pero un empirismo verdadero es el que se propone ajustarse lo mejor posible al original mismo, profundizar su vida, y, por una suerte de *auscultación intelectual*, sentir como le palpita el alma; y este empirismo verdadero es la verdadera metafísica. Verdad que es un trabajo de extrema dificultad porque ninguna de las concepciones ya hechas que utiliza el pensamiento para sus operaciones habituales puede servir aquí. Nada más fácil que decir que el "yo" es multiplicidad, o que es unidad, o que es la síntesis de ambas. Unidad y multiplicidad son, en este caso, representaciones que no hay que ajustar al objeto, que se encuentran ya hechas y que no hay sino que escojer en un montón, trajes de confección que le vendrán bien tanto a Pedro como a Pablo porque no dibujan la forma de uno ni de otro. Pero un empirismo digno de tal nombre, un empirismo que no trabaje sino sobre medida, se ve obligado, ante cada nuevo objeto que estudie, a ejecutar un esfuerzo absolutamente nuevo. Corta para el objeto un concepto apropiado sólo para ese objeto, concepto del que apenas puede decirse que sea siquiera un concepto puesto que no es aplicable más que a una sola cosa. No procede combinando ideas que se encuentren a la marchanta, como unidad y multiplicidad, por ejemplo; sino que, por el contrario, la representación hacia la que nos impulsa es una representación única, simple, de la que, una vez formada, comprendemos, muy bien, porque se la puede situar en los cuadros: unidad, multiplicidad, etc., todos ellos mucho más amplios que ella. Por último: la filosofía así definida, no consiste en elegir conceptos y en tomar partido por una escuela; sino en ir a buscar una intuición única de donde descender con igual facilidad a los diversos conceptos ya que nos habremos colocado por sobre todas las divisiones de escuelas. Que la personalidad sea unidad, es bien cierto; pero semejante afirmación no me enseña nada sobre la naturaleza extraordinaria de esta unidad que es la personalidad. Que nuestro "yo" sea múltiple, lo concedo también; pero será necesario reconocer que no tiene nada de común con otra multiplicidad cualquiera. Lo que verdaderamente importa a la filosofía, es saber *cuál* unidad, *cuál* multiplicidad, *cuál* realidad superior a lo uno y a lo múltiple abstractos es la unidad múltiple de la personalidad. Y no le sabrá sino vuelve a aceptar la intuición simple del "yo" por el "yo". Entonces, según sea la cuesta que elija para descender de esa cima, arribará a la unidad, o a la multiplicidad, o a uno cualquiera de los conceptos por los que se busca definir la vida moviediza de la personalidad. Pero, lo repetimos, ninguna mezcla de estos conceptos entre sí dará nada que se asemeje a la personalidad que dura.

Mostradme un cono sólido: sin dificultad veo cómo se estrecha hacia la cúspide tendiendo a confundirse con un punto matemático, cómo se ensancha por su base en un círculo infinitamente creciente. Pero ni el punto, ni el círculo, ni su yuxtaposición en un plano, me darán la menor idea de un cono. Lo mismo sucede en cuanto a la multiplicidad y la unidad de la vida psíquica. Así en cuanto al Cero y al Infinito hacia los que empirismo y racionalismo llevan la personalidad.

Los conceptos, como lo demostraremos en otro lugar, andan comunmente por pares y representan los dos contrarios. No existe ninguna realidad concreta de la que no se pueda a la vez tomar las dos vistas opuestas y que, por consiguiente, no se subsuma a los dos conceptos antagonistas. De ahí una tésis y una antítesis imposibles de reconciliar lógicamente por la muy simple razón de que nunca, con conceptos o puntos de vista, se hará una cosa. Pero del objeto, captado por intuición, se pasa fácilmente a los dos conceptos contrarios;

y cómo, por ello, se ve salir de la realidad la tésis y la antítesis, se conoce, una al mismo tiempo, cómo esta tésis y esta antítesis se oponen y cómo se reconcilian.

Verdad que es preciso proceder para ello a una inversión del trabajo habitual de la inteligencia. *Pensar* consiste, de ordinario, en ir de los conceptos a las cosas y no de las cosas a los conceptos. Conocer una realidad es, en el sentido usual del vocablo "conocer", tomar conceptos ya hechos, dosificarlos, combinarlos entre sí hasta obtener un equivalente práctico de lo real. Pero es preciso no olvidar que el trabajo normal de la inteligencia está lejos de ser un trabajo desinteresado. Por lo general no buscamos conocer por conocer sino conocer para tomar un partido, para retirar un provecho, en fin: para satisfacer un interés. Buscamos hasta qué punto el objeto por conocer es *esto* o *aquello*, en que género conocido entra, qué especie de acción, de paso, de actividad deberá sugerirnos. Esas diversas acciones y actitudes posibles son otras tantas *direcciones conceptuales* de nuestro pensamiento, determinadas una vez por todos; no queda sino seguirlas; en lo que, precisamente, consiste la aplicación de los conceptos a las cosas. Probar un concepto a un objeto, es preguntar al objeto lo que debemos hacer con él, lo que él puede hacer para nosotros. Pegar sobre un objeto el rótulo de un concepto, es señalar en términos exactos el género de acción o de actitud que el objeto deberá sugerirnos. Todo conocimiento propiamente dicho está pues, orientado en cierta dirección o tomado desde cierto punto de vista. Ciertamente, con frecuencia, nuestro interés es complejo; de ahí que nos suceda orientar, en varias y sucesivas direcciones, nuestro conocimiento de un mismo objeto y cambiar los puntos de vista. En esto consiste, en el sentido usual de los términos, un conocimiento "amplio" y "compreensivo" del objeto: el objeto está referido, entonces, no a un concepto único sino a varios conceptos con los que se le atribuye "participación". ¿Cómo participa con todos a la vez? He ahí una cuestión que no importa en la práctica y que no hay que plantear. Es, pues, natural, y legítimo, que en la vida corriente procedamos por yuxtaposición y dosificación de conceptos: ninguna dificultad filosófica surgirá de ahí, puesto que, por una convención tácita, nos abstenemos de filosofar. Pero transportar a la filosofía tal *modus operandi*; ir, aquí también, de los conceptos a las cosas y, para el conocimiento desinteresado de un objeto que, esta vez, procuramos alcanzar en sí mismo — utilizar una manera de conocer que se inspira en un interés determinado y que, por definición, consiste en una vista exterior del objeto, es marchar contra el fin propuesto, es condenar la filosofía a un tironeamiento entre escuelas, es instalar la contradicción en pleno corazón del objeto y del método. O no hay filosofía posible y cualquier conocimiento de las cosas es un conocimiento práctico orientado hacia el provecho que de ellas pueda sacarse, o filosofar consiste en colocarse en el objeto mismo por un esfuerzo de intuición.

Pero, para comprender la naturaleza de esa intuición, para determinar con precisión donde la intuición acaba y comienza el análisis, es preciso volver a lo que se ha dicho más arriba acerca de la fluencia de la duración.

Notemos que los conceptos o extremos en que termina el análisis tienen como carácter esencial, quedar inmóviles mientras se los considera. He aislado completamente de la vida interior esa entidad psicológica que llamo una sensación simple. En tanto la estudio, supongo que permanece tal cual es. Si le descubriese algún cambio, diría que no hay una sensación única sino varias sensaciones sucesivas; y sería a cada una de estas sensaciones sucesivas que transportaría, entonces, la inmutabilidad atribuida, antes, a la sensación de conjunto, de todos modos, podría apurando el análisis, alcanzar elementos que

consideraría inmutables. Ahí, y sólo ahí, encontraría la sólida base de operaciones que la ciencia requiere para su propio desarrollo.

Sin embargo, no hay estado de alma, por simple que sea, que no cambie a cada instante, pues no hay conciencia sino memoria, ni continuación de un estado sin la adición del recuerdo de los momentos pasados al sentimiento del presente. En esto consiste la duración. La duración interior es la vida continua de una memoria que prolonga el pasado en el presente, sea que el presente contenga claramente la imagen siempre creciente del pasado, sea, más bien, que, por el cambio continuo de calidad, atestigüe la carga cada vez más pesada que arrastra tras sí a medida que uno va envejeciendo. Sin esta sobrevivencia del pasado en el presente no habría duración sino sólo instantaneidad.

Cierto que si me reprochan que substraiga el estado psicológico a la duración por el solo hecho de analizarlo me defenderé diciendo que cada uno de los estados psicológicos elementales en que mi análisis termina es un estado que ocupa todavía, tiempo. "Mi análisis, diré resuelve toda la vida psicológica en estados homogéneos cada uno consigo mismo; sólo que, extendiéndose la homogeneidad un número determinado de segundos o de minutos, el estado psicológico elemental no cesa de durar aun cuando no cambie".

Pero ¿quién no ve que el número determinado de minutos y de segundos que atribuye al estado psicológico elemental, tiene exactamente el valor de un índice destinado a recordarme que ese supuesto estado psicológico es, en realidad, un estado que cambia y que dura? El estado, considerado en sí mismo, es un perpetuo devenir. Extraje de ese devenir cierto término medio de cualidad que espuse invariable; con ello formé un estado estable y, por lo mismo, esquemático. Extraje, por otra parte, el devenir en general, devenir que no será ya el devenir de esto o de aquello y es lo que he denominado el tiempo que ese estado ocupa. Mirándolo de cerca veré que ese tiempo abstracto es tan inmóvil para mí como el estado que en él se localiza, que no podría fluir sino por un continuo cambio de calidad y que, sin calidad, simple teatro del cambio, se convierte en un medio inmóvil. Veré que la hipótesis de tal tiempo homogéneo no tiene otro fin que facilitar la comparación entre las diversas duraciones concretas, permitirnos contar simultaneidades y medir una fluencia de duración con respecto a otra. Y, en fin, comprenderé que añadiendo a la representación de un estado psicológico elemental la indicación de un número determinado de minutos y de segundos, me limito a recordar que el estado fué desprendido de un "yo" que dura y a señalar el sitio donde habrá que reponerlo en movimiento para volverlo, de simple esquema actual, a la forma concreta que poseía.

Es decir que el análisis opera siempre sobre lo inmóvil mientras que la intuición se sitúa en la movilidad o, lo que es lo mismo, en la duración. Ahí está la línea limítrofe y bien clara entre la intuición y el análisis. Se reconoce lo real, lo vivido, lo concreto, en que es la variabilidad misma. Se reconoce el elemento en que es invariable por definición, ya que es un esquema, una reconstrucción simplificada, a menudo un simple símbolo, en todo caso: una vista tomada sobre la realidad que fluye.

Però el error consiste en creer que con esos esquemas se reharía lo real. No lo repetiremos bastante: de la intuición puede pasarse al análisis; pero no del análisis a la intuición.

Con la variabilidad habrá tantas variaciones, tantas cualidades o modificaciones cuantas se quiera, pues éstas no son sino vistas inmóviles, tomadas por el

análisis, sobre la movilidad dada a la intuición. Pero estas modificaciones enhiladas no producirán nada parecido a la variabilidad, porque no son partes sino elementos; lo que es algo muy distinto.

Consideramos, por ejemplo, la variabilidad más próxima a la homogeneidad: el movimiento en el espacio. Puedo, en todo el largo de este movimiento, representarme posibles paradas: es lo que llamo posiciones del móvil o puntos por los que el móvil, pasa. Pero con las posiciones, aun cuando infinitas, no compondré un movimiento. No son partes del movimiento; son vistas tomadas de él; no son, podría decirse, más que exposiciones de detención. Jamás el móvil se halla, realmente en ninguno de esos puntos; cuando más puede decirse que los pasa. Pero el pasaje, que es movimiento, no tiene nada de común con una parada, que es inmovilidad. Un movimiento no podría colocarse sobre una inmovilidad, porque entonces coincidiría con ella, lo que sería contradictorio. Los puntos no están en el movimiento, como partes, ni aún bajo el movimiento, como lugares del móvil. Son simples proyecciones nuestras, que colocamos bajo el movimiento, como otros tantos lugares donde estaría, si se detuviese, un móvil que por hipótesis no se detiene. No son pues, para hablar con propiedad, posiciones sino subposiciones, vistas o puntos de vista del espíritu. ¿Cómo, con puntos de vista, construiríamos una cosa?

Y, no obstante, es lo que tratamos de hacer cada vez que razonamos sobre el movimiento, o también sobre el tiempo al que aquél sirve de representación. Por una ilusión hondamente arraigada en el espíritu y porque nos es imposible inhibirnos de considerar el análisis equivalente a la intuición, comenzamos a distinguir, en todo el largo del movimiento, cierto número de posibles paradas o de puntos que convertimos, quieras que no, en partes del movimiento. Ante nuestra impotencia para reconstituir el movimiento con puntos intercalamos otros puntos creyendo, así, ceñir de más cerca lo que hay de movilidad en el movimiento. Luego, como la movilidad se nos escapa todavía a un número finito y fijo de puntos lo sustituimos por un número "indefinidamente creciente" — procurando así, pero en vano, imitar, con el movimiento de nuestro pensamiento persiguiendo indefinidamente la suma de puntos y puntos, el movimiento real e indiviso del móvil. Finalmente, decimos que el movimiento se compone de puntos pero que comprende, además, el pasaje obscuro, misterioso, de una posición a la siguiente. ¡Cómo si la inmovilidad no proviniese únicamente de que se ha supuesto la inmovilidad más clara que la movilidad, la parada anterior al movimiento! ¡Como si el misterio no radicase en que se pretende ir de las paradas al movimiento, por vía de composición, lo que es imposible, siendo tan fácil pasar, por simple degradación, del movimiento a la retardación y a la inmovilidad! Es en el movimiento en donde hay que habituarse a ver lo más simple y más claro, no siendo la inmovilidad bien que el límite extremo de la retardación del movimiento, límite quizás sólo pensado y nunca realizado en la naturaleza. Habéis buscado la significación de un poema en la forma de las letras que lo componen; habéis creído que considerando un número creciente de letras alcanzaréis por fin la significación siempre huidiza y, en el desespero, viendo que nada valía buscar una parte del sentido en cada letra, habéis supuesto que entre cada letra y la siguiente se hospedaba el fragmento buscador del misterioso sentido. Pero las letras una vez más, no son partes de la cosa; son elementos del símbolo. Las posiciones del móvil, otra vez más, no son partes del movimiento; son puntos del espacio que diputamos subterfugio del movimiento. Tal espacio inmóvil y vacío, — simplemente

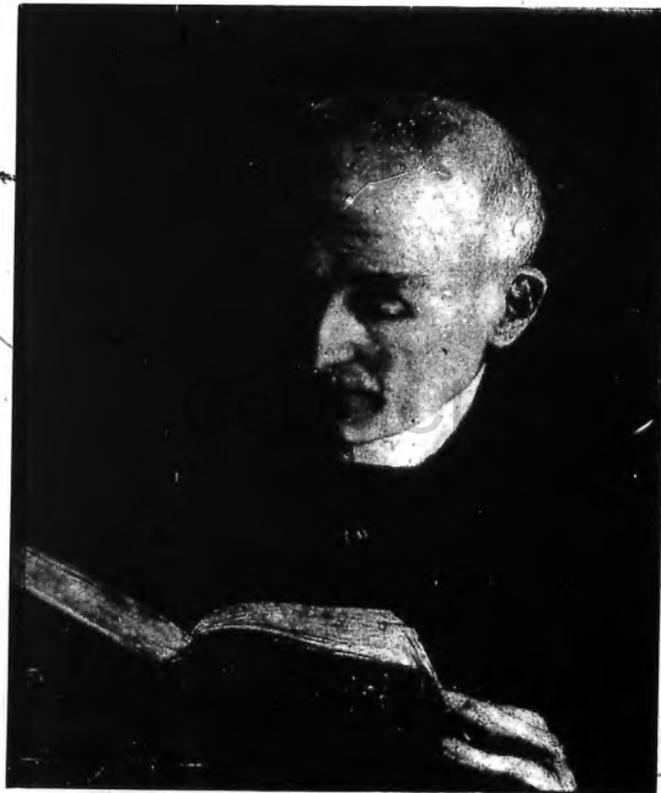
concebido, nunca percibido, — tiene exactamente el valor de un símbolo. ¿Cómo, manipulando símbolos, fabricareis realidad?

Pero es que el símbolo, en tales casos, respónde a los hábitos más reiterados de nuestro pensamiento. Nos instalamos, de ordinario, en la inmovilidad, donde hallamos un punto de apoyo para la práctica, y pretendemos, usándola recomponer la realidad. No obtenemos, con ello, sino una imitación tosca, una falsificación del movimiento real; pero esta imitación nos sirve mucho más en la vida que lo que nos serviría la intuición de la cosa misma. Ahora bien: el espíritu tiene una irresistible tendencia a considerar como más clara la idea que le sirve con mayor frecuencia. Por ello es que la inmovilidad le parece más clara que la movilidad, la parada anterior al movimiento.

De ahí provienen las dificultades que el problema del movimiento ha suscitado desde la más reculada antigüedad. Radican, siempre, en que se pretende ir del espacio al movimiento, de la trayectoria al trayecto, de las posiciones inmóviles a la movilidad, y pasar de uno al otro por vía de composición. Pero es el movimiento el que precede a la inmovilidad y no hay, entre posiciones y traslado, la relación de las partes al todo sino la de la diversidad de los puntos de vista posibles a la indivisibilidad real del objeto.

Otros muchos problemas han nacido de esta misma ilusión. Lo que los puntos inmóviles son al movimiento de un móvil los conceptos de las diversas cualidades lo son al cambio cualitativo de un objeto. Los varios conceptos en que se resuelve una variación son pues, otras tantas visiones estables de la inestabilidad de lo real. Y pensar un objeto, en el sentido usual de la palabra "pensar", es tomar de su movilidad una o varias vistas inmóviles. Es, en suma, preguntarse de cuando en cuando, dónde está para saber qué podría hacerse con él. Nada más legítimo, por otra parte, que esta manera de proceder en tanto se trate de un conocimiento práctico de la realidad. El conocimiento, en tanto se oriente hacia la práctica, no tiene sino que enumerar las posibles actitudes del objeto frente a frente con nosotros, como también nuestras mejores posibles actitudes frente con él. Ese es el papel ordinario de los conceptos ya hechos, esas estaciones de que jalonamos la trayectoria del devenir. Pero querer, usándolos, penetrar hasta la íntima naturaleza de las cosas, es aplicar a lo real un método hecho para suministrar puntos de vista inmóviles sobre ella. Es olvidar que, si la metafísica es posible, no puede ser sino un esfuerzo penoso, doloroso mismo, para subir la cuesta natural del pensamiento, para colocarse, enseguida, por una especie de dilatación intelectual, en la cosa que se estudia; en fin: para ir de la realidad a los conceptos y ya no de los conceptos a la realidad. ¿Es de asombrarse que los filósofos vean cómo les huye el objeto que pretenden apretar como niños que quisieran, cerrando la mano, apretar el humo? Así se perpetúan bastantes querellas entre las escuelas que se reprochan mutuamente haber dejado que lo real se vuele.

Pero si la metafísica debe proceder por intuición, si la intuición tiene por objeto la movilidad de la duración, y si la duración es de esencia psicológica ¿no concluiremos por encerrar al filósofo con la exclusiva contemplación de sí mismo. ¿No va simplemente a consistir la filosofía en mirarse vivir "como un pastor saciado mira correr el agua"? Hablar así sería retornar al error que no hemos cesado de señalar desde el comienzo de este estudio. Sería desconocer la naturaleza singular de la duración, al mismo tiempo que al carácter esencialmente activo, casi diría: violento, de la intuición metafísica. Sería no ver que, único, el método de que hablamos permite sobrepasar el idealismo y el



ENRIQUE BERGSON

realismo, afirmar la existencia de objetos inferiores y superiores a nosotros aunque, en cierto sentido, interiores a nosotros, hacerlos coexistir juntos es una dificultad, disipar progresivamente las obscuridades que el análisis acumula en torno de los grandes problemas. Sin abordar aquí el estudio de esos diferentes puntos, limitemosnos a mostrar cómo la intuición de que hablamos no es un acto único sino una serie indefinida de actos, todos del mismo género, sin duda, pero cada uno de especie muy particular, y cómo esta diversidad de actos corresponde a todos los grados del ser.

Si procuro *analizar* la duración es decir: resolverla en conceptos y hechos, me veo absolutamente obligado, dadas la naturaleza del concepto y la del análisis, a tomar de la *duración en general* dos vistas opuestas con las que, enseguida, pretenderé recomponerla. Tal combinación, que tendrá, por lo demás, algo de milagroso puesto que no se comprende como dos contrarios llegarían a juntarse, no podrá presentar ni una diversidad de grados ni una variedad de formas: como los milagros, es o no es. Diré, por ejemplo, que, por una parte, hay una *multiplicidad* de estados sucesivos de conciencia y por otra, una *unidad* que las liga. La duración será la "síntesis" de esa unidad y de esa multiplicidad, operación misteriosa, que se realiza en las tinieblas y de la que no se entiende, lo repito, cómo soportaría matices o grados. En esta hipótesis, no hay, ni puede haber, más que una duración única, aquella donde nuestra conciencia trabaja habitualmente. Para fijar las ideas: si consideramos la duración bajo el aspecto simple de un movimiento realizándose en el espacio y buscamos reducir a conceptos el movimiento considerado como representativo del Tiempo, tendremos, por un lado, un número tan grande como queramos de puntos de la trayectoria y, por otro, una unidad abstracta que los reúne, como un hilo que mantuviera juntas las perlas de un collar. Entre esa multiplicidad abstracta y esa unidad abstracta la combinación, una vez admitida como posible, es cosa singular susceptible de tantos matices como los que admite, en aritmética, una suma de números dados. Pero si, en lugar de analizar la duración (es decir: en el fondo, hacer su síntesis con conceptos), nos situamos, de entrada, en ella por un esfuerzo de intuición, experimentamos el sentimiento de una cierta *tensión* bien determinada, y cuya determinación misma aparece como una elección entre una infinidad de duraciones posibles. Desde luego, apercíbense duraciones tan numerosas como se desee, todas diferentes entre sí, aunque cada una reducida a conceptos, es decir: encaradas exteriormente desde dos puntos de vista opuestos, concluye siempre, en la misma indefinible combinación de lo múltiple y lo uno.

Expresemos la idea con mayor precisión. Si considero la duración como una multiplicidad de momentos ligados unos con otros por una unidad que los enlazaría, esos momentos, por corta que sea la duración escogida, alcanzan un número ilimitado. Puedo suponerlos tan próximos como me plazca; siempre habrá, entre esos puntos matemáticos, otros puntos matemáticos, y así hasta lo infinito. Encarada desde el aspecto multiplicidad, la duración va, pues, a desvanecerse en una polvoreda de momentos sin duración; instantáneos todos y cada uno. Si, por otra parte, considero la unidad que mantiene unidos los momentos, no puede durar más, pues, por hipótesis, todo lo que existe de cambiante y verdaderamente durable en la duración fue puesto del lado de la multiplicidad de los momentos. Esta unidad, a medida que ahonde en esencia, me aparecerá, pues, como un substrato inmóvil de lo movedido, como no se qué esencia intemporal del tiempo: es lo que llamaré eternidad — eternidad de muerte, pues no es sino el movimiento privado de la movilidad que le presta-

ba vida. Examinando de cerca las opiniones de las escuelas antagonistas acerca de la duración, se verá que difieren simplemente en atribuir a uno de esos dos conceptos una importancia capital. Unos se apegan al punto de vista de lo múltiple: erigen en realidad concreta los distintos momentos de un tiempo que han, por decirlo así, pulverizado: — y reputan mucho más artificial la unidad que convierte los granos en polvo. Otros por el contrario, erigen la unidad de la duración en realidad concreta. Se colocan en lo eterno. Pero como su eternidad continúa abstracta, por vacía, como es la eternidad de un concepto que elimina de sí, por hipótesis, el concepto opuesto, no vemos como tal eternidad dejaría coexistir con ella una indefinida multiplicidad de momentos. En la primer hipótesis tenemos un mundo suspendido en el aire, que deberá acabar y recomenzar por sí mismo a cada instante. En la segunda, un infinito de eternidad abstracta, del que no comprendemos mejor porque no queda arrollado en sí mismo y deja coexistir con él las cosas. Pero, en los dos casos, y sea cual sea de las dos metafísicas en que uno ancle, el tiempo aparece, desde el punto de vista psicológico, como una mezcla de dos abstracciones que no sufren ni grados ni matices. Tanto en uno como en otro sistema, no hay más que una duración única que arrastra todo consigo, río sin fondo, sin orillas, que corre sin fuerza atribuible en una dirección imposible de definir. Y es un río, un río que corre, porque la realidad, aprovechando una distracción de la lógica de ambas doctrinas, obtiene de ellos ese sacrificio. En cuanto se dan cuenta, fijan esa fluencia, ya en una inmensa napa sólida, ya en una infinidad de agujas cristalizadas, siempre en una cosa que participa necesariamente de la inmovilidad de un punto de vista.

Todo lo contrario sucede si nos instalamos, de rondón por un esfuerzo intuitivo, en la fluencia concreta de la duración. Y ciertamente que ahora no habrá ninguna razón lógica de sentar duraciones múltiples y diversas. En rigor podría no existir otra duración que la nuestra, como podría no haber en el mundo otro color que el anaranjado, por ejemplo. Pero, lo mismo que una conciencia a base de color, que simpatizase interiormente con el anaranjado en lugar de percibirlo exteriormente, se sentiría presa entre el rojo y el amarillo y aun quizás presentaría, tras este último color, todo un espectro en el que se prolongase naturalmente la continuidad que va del rojo al amarillo, así la intuición de nuestra duración, bien lejos de dejarnos suspendidos en el vacío como lo haría el análisis puro, nos pone en contacto con toda una continuidad de duraciones que debemos tratar de seguir sea hacia abajo, sea hacia arriba: en ambos casos podemos dilatarlos indefinidamente por un esfuerzo de más en más violento; en ambos casos nos trascendemos a nosotros mismos. En el primer caso, caminamos hacia una duración cada vez más raleada, cuyas palpitaciones, más rápidas que las nuestras, al dividir nuestra sensación simple, diluyen la cualidad en cantidad: en el límite estará lo puro homogéneo, la pura repetición por la que definiremos la materialidad. Caminando en el otro sentido, vamos hacia una duración que se estira, se aprieta, se intensifica cada vez más; en el límite estaría la eternidad. No ya lo eterno conceptual, que es una eternidad de muerte, sino una eternidad de vida. Eternidad viviente y, por consecuencia, movediza aún, en que nuestra propia duración se reencontraría como las vibraciones en la luz y que sería la concreción de toda duración como la materialidad en dispersión. Entre esos dos límites extremos la intuición se mueve, y ese movimiento es la metafísica misma.

No es aquí, quizás el lugar de revisar las diversas etapas de ese movimiento. Pero después de haber mostrado una vista general del método y de haberlo aplicado una vez, quizás no sea inútil formular, en términos lo más exactos posible, los principios sobre los que descansa. De las proposiciones que vamos a enunciar, la mayoría han tenido, en el presente trabajo, un comienzo de prueba. Esperamos demostrarlas más acabadamente cuando abordemos otros problemas.

I. Existe una realidad exterior y, por lo tanto, dada inmediatamente a nuestro espíritu. El sentido común tiene razón, aquí, contra el idealismo y el realismo de los filósofos.

II. Esta realidad es movilidad. No existen cosas hechas, sino, sólo, cosas que se hacen; no estados que se mantienen sino, sólo, estados que cambian. El reposo sólo es aparente o, mejor, relativo. La conciencia que tenemos de nuestra propia persona, en su continua fluencia, nos introduce en el interior de una realidad sobre cuyo modelo debemos representarnos las cosas. Toda realidad es, pues, tendencia, si convenimos en denominar tendencia un cambio de dirección en estado naciente.

III. Nuestro espíritu, que busca puntos de apoyo sólidos, tiene como principal función, en el curso ordinario de la vida, representarse estados y cosas. Toma de lejos en lejos vistas casi instantáneas de la movilidad indivisa de lo real. Obtiene, así sensaciones e ideas. Con ello substituye a lo continuo lo discontinuo, a la movilidad la estabilidad, a la tendencia en vías de cambio los puntos fijos que marcan la dirección del cambio — y de la tendencia. Esta substitución les es necesaria al sentido común, al lenguaje, a la vida práctica y aún, en cierta medida que tratamos de fijar, a la ciencia positiva. Nuestra inteligencia, cuando sigue en inclinación natural, procede por percepciones sólidas, por un lado y por concepciones estables, por otra. Parte de lo inmóvil, y no concibe ni expresa el movimiento sino en función de la inmovilidad. Se instala en los conceptos ya hechos, y se esfuerza en apresar, como en una red, algo de la realidad que pasa. No es, sin duda, para obtener conocimiento interior y metafísico de lo real; sino, simplemente, para usarlo, dado que cada concepto (como, por lo demás, cada sensación) es una pregunta práctica que nuestra actividad formula a la realidad y a la cual la realidad responderá, como conviene en los negocios, por sí o por no. Pero, por lo mismo, deja escapar lo que constituye la esencia misma de lo real.

IV. Las dificultades inherentes a la metafísica, las antinomias que plantea, las contradicciones en que cae, la división en escuelas antagonistas y las oposiciones irreductibles entre los sistemas, provienen en gran parte de que aplicamos al conocimiento desinteresado de lo real los procedimientos que empleamos con un fin de utilidades prácticas. Proviene de que nos instalamos en lo inmóvil para aguaitar lo móvil al paso, en lugar de situarnos en lo móvil para atravesar con él las posiciones inmóviles. Proviene de que pretendemos reconstituir la realidad, que es tendencia y, por consiguiente, movilidad, con las percepciones y los conceptos que tienen por función inmovilizarla. Con paradas, por numerosas que sean, jamás se hará la movilidad; en cambio, si nos damos la movilidad, se puede, por vía de disminución, sacar de ella con el pensamiento tantas paradas como queramos. En otros términos: se comprende que nuestro pensamiento pueda extraer conceptos rígidos de la realidad mó-

vil; pero no hay medio alguno de reconstruir, con la rigidez de los conceptos, la movilidad real. El dogmatismo, en tanto constructor de sistemas, ha intentado, no obstante, esa reconstrucción.

V. Debía fracasar. Y es esta impotencia, y sólo esta impotencia, lo que constatan las doctrinas escépticas, idealistas, criticistas, todas esas que, en fin, niegan a nuestra inteligencia el poder de alcanzar lo absoluto. Pero de que fracasemos en reconstituir la realidad viviente con conceptos rígidos y ya hechos, no se sigue que no podamos captarla de otra manera. Las demostraciones hechas de la relatividad de nuestro conocimiento están, pues, manchadas de un pecado original: suponen, como el dogmatismo que atacan, que todo conocimiento debe partir necesariamente de conceptos de contornos fijos para conquistar con ellos la realidad que fluye.

VI. Pero la verdad es que nuestra inteligencia puede seguir el camino inverso. Puede instalarse en la realidad móvil, adoptar su dirección siempre cambiante, en fin: captarla por medio de esa *simpatía intelectual* que llamamos intuición. Lo que es de una extrema dificultad. Es preciso que el espíritu se violenta, que invierta el sentido de la operación con la que habitualmente pensamos, que traspase o, mejor, refunda continuamente todas sus categorías. Llegará así a conceptos fluidos, capaces de seguir la realidad en todas sus sinuosidades y adoptar el movimiento propio de la vida interior de las cosas. Así solamente se constituirá una filosofía progresiva, libre de las disputas trabadas entre las escuelas, capaz de resolver naturalmente los problemas por que se habrá librado de los términos artificiales en función de los cuales los problemas están planteados. Filosofar consiste en invertir la dirección habitual del trabajo del pensamiento.

VII. Jamás se ha practicado esta inversión de una manera metódica; pero una historia profunda del pensamiento humano mostraría que le debemos lo más grande que se ha hecho en las ciencias, como también, todo lo más viable de la metafísica. El más poderoso de los métodos de investigación de que dispone el espíritu humano, el análisis infinitesimal, ha nacido de esa misma inversión. La matemática moderna es precisamente un esfuerzo para substituir al *ya hecho el haciéndose*, para seguir la generación de las grandezas, para captar el movimiento, no desde afuera y en su resultado desplegado, sino de dentro y en su tendencia a cambiar, en fin: para adoptar la continuidad móvil del dibujo de las cosas. Verdad que se limita al dibujo siendo, como es, la ciencia de las magnitudes. Verdad que no ha podido arribar a sus maravillosas aplicaciones sino con la invención de ciertos símbolos y que si la intuición de que hablamos está en el origen de la invención, es sólo su símbolo el que interviene en la aplicación. Pero la metafísica, que no busca ninguna aplicación, podrá, y con más frecuencia deberá, abstenerse de convertir la intuición en símbolo. Dispensada de la obligación de arribar a resultados prácticamente utilizables, aumentará indefinidamente el dominio de sus investigaciones. Lo que, respecto a la ciencia, haya perdido en utilidad vigor, lo compensará en alcance y extensión. Si la matemática no es más que la ciencia de las magnitudes, si los procedimientos matemáticos sólo se aplican a cantidades, es preciso no olvidar que la cantidad siempre es cualidad en estado naciente; es, podría decirse, su caso límite. Es, pues, natural, que la metafísica adopte, para extenderla a todas las cualidades, es decir: a la realidad en general, la idea generatriz de nuestra matemática. No llegará, sin duda alguna, a través de ella, a esa quimera de la filosofía moderna que es la matemática universal. Bien por el contrario, a medida que adelante, encontrará objetos más intraducibles en símbolos; pero, por lo menos, habrá comenzado a tomar contacto con la

continuidad y la movilidad de lo real, ahí donde ese contacto es más maravillosamente utilizable. Se habrá contemplado en un espejo que le devuelve una imagen muy amenguada, es cierto, pero muy luminosa también, de sí misma. Habrá visto, con claridad óptima, lo que los procedimientos matemáticos toman de la realidad concreta, continuando en el sentido de esa realidad concreta y no en el de los procedimientos matemáticos. Digamos pues, atenuando de antemano lo que la fórmula tenga de demasiado modesto y de demasiado ambicioso, que el objeto de las metafísicas es *operar diferencias e integraciones cualitativas*.

VIII — Lo que hizo perder de vista este objeto, y lo que ha engañado a la ciencia misma sobre el origen de los procedimientos que emplea, es que la intuición, una vez tomada, debe encontrar un modo de expresión y de aplicación conforme a los hábitos de nuestro pensamiento y que nos suministre en conceptos bien fijos, los sólidos puntos de apoyo de que hacemos gran menester. Ahí radica la condición de lo que denominamos rigor, precisión, y, también, extensión indefinida de un método general a casos particulares. Ahora bien: tal extensión y tal trabajo de perfeccionamiento pueden perseguirse durante siglos, mientras que el acto generador del método sólo dura un instante. Por ello es que tan a menudo tomamos el aparato lógico de la ciencia por la ciencia misma (1), olvidando la intuición metafísica de que salió todo el resto.

Del olvido de esa intuición procede todo lo que los filósofos han dicho — y también los sabios —, de la "relatividad" del conocimiento científico.

La ciencia y la metafísica se reúnen, pues, en la intuición. Una filosofía verdaderamente intuitiva realizaría la tan deseada unión de la metafísica y la ciencia. Al mismo tiempo que haría de la metafísica una ciencia positiva — quiero decir: progresiva e indefinidamente perfectible, — haría que las ciencias positivas adquiriesen conciencia de su verdadero alcance, con frecuencia muy superior a los que ellas se imaginan. Pondría más ciencia en la metafísica y más metafísica en la ciencia. Habría conseguido restablecer la continuidad entre las intuiciones que las diversas ciencias obtuvieron de lejos en el curso de su historia, y que no obtuvieron sino a golpes de genio.

IX — Que no haya dos maneras de conocer a fondo las cosas, que las diversas ciencias tengan su raíz en la metafísica, es lo que, en general, pensaron los filósofos antiguos. En lo que no consistió su error. Consistió en inspirarse siempre en esa creencia tan natural al espíritu humano: que una variación no puede expresar y desarrollar sino invariabilidades. De donde resultaba que la acción era una contemplación debilitada, la duración una imagen falaz y móvil de eterna inmovilidad, el Alma una caída de la Idea. Toda esta filosofía que comienza en Platón y va hasta Plotino es el desenvolvimiento de un principio que formularíamos así: "Existe algo más en lo inmóvil que en lo móvil, y se pasa de lo estable a lo inestable por una simple disminución".

La ciencia moderna data del día en que Galileo haciendo rodar una bola por un plano inclinado, tuvo la firme resolución de estudiar ese movimiento de arriba abajo para sí mismo, en sí mismo, en vez de buscar su principio

(1) Véanse en la *Euvre de Metaphysique et morale* los hermosos trabajos de los Sres. Le Roy, Vincent y Wilbols, sobre éste y otros puntos de este trabajo.

en los conceptos de lo *alto* y lo *bajo*, dos inmovilidades con las que Aristóteles creía explicar suficientemente la movilidad. Y no es ese un caso aislado en la historia de la ciencia. Estimamos que varios de los grandes descubrimientos, de los que por lo menos transformaron las ciencias positivas o crearon otras nuevas, fueron otros tantos sondeos en la duración pura. Cuanto más viviente era la realidad tocada, más profundamente había ido la sonda.

Pero la sonda arrojada al fondo del mar aporta una masa fluida que el sol deseca rápidamente en granos sólidos y discontinuos. Y la intuición de la duración, cuando se la expone a los rayos del entendimiento, cuaja en conceptos cristalizados, netos, inmóviles. En la viviente movilidad de las cosas el entendimiento se dedica a marcar estaciones reales o virtuales, señala salidas y llegadas: que es todo lo que importa al pensamiento del hombre en tanto simplemente humano. Es más que humano captar lo que sucede en el intervalo. Pero la filosofía no puede ser sino un esfuerzo para trascender la condición humana.

Sobre los conceptos con que han jalonado la ruta de la intuición es que los sabios han posado, más gustosos, su mirada. Y tanto más consideraban que esos residuos habían pasado al estado de símbolos tanto más atribuían a toda ciencia un carácter simbólico. Y tanto más creían en ese carácter simbólico de la ciencia, más lo realizaban y lo acentuaban. Bien pronto no hicieron más distinción, en la ciencia positiva, entre lo natural y lo artificial, entre los datos de la intuición inmediata y el inmenso trabajo de análisis con que el entendimiento persiste entorno de la intuición. Y prepararon, así, el camino a una doctrina que afirma la relatividad de todos nuestros conocimientos.

Pero también la metafísica hizo lo mismo.

¿Cómo los maestros de la filosofía moderna, que han sido, al mismo tiempo que metafísicos, los renovadores de la ciencia, no habrían tenido el sentimiento de la continuidad de lo real? ¿Cómo no se habrían colocado en lo que nosotros llamamos la intuición? Lo han hecho más de lo que lo han creído y, sobre todo, mucho más de lo que lo han dicho. Si nos esforzamos en ligar por trazos continuos las intuiciones en torno de las cuáles se organizaron los sistemas, encontramos, junto a varias otras líneas convergentes o divergentes, una dirección bien determinada de pensamiento y de sentimiento. ¿Cuál es este pensamiento latente? ¿Cómo expresar ese sentimiento? Para valernos, otra vez aún, del lenguaje de los platónicos, diremos, despojando las palabras de su sentido psicológico, llamando Idea a cierta *seguridad de fácil inteligibilidad* y Alma a cierta *inquietud de vida*, que una corriente invisible lleva la filosofía moderna a levantar el Alma por sobre la Idea. Tiende, con ello, como la ciencia moderna y mucho más que ella, a caminar en sentido inverso que el pensamiento antiguo.

Pero esta metafísica, como esta ciencia, ha desplegado en torno de su vida profunda un rico tejido de símbolos, olvidando a veces que, si la ciencia los necesita para su desarrollo analítico, la principal razón de ser de la metafísica es una ruptura con los símbolos. También aquí el entendimiento ha persistido en su trabajo de fijación, de división, de reconstrucción. Cierta que lo ha hecho de un modo muy distinto. Sin insistir sobre un punto que nos proponemos desarrollar en otra parte, limitémonos a decir que el entendimiento cuyo papel es operar sobre elementos estables, puede buscar la estabilidad sea en las *relaciones*, sea en las *cosas*. En tanto trabaja sobre conceptos de relaciones, llega al simbolismo *científico*. En tanto opera sobre conceptos de cosas, llega al simbolismo *metafísico*. Pero, en uno y otro caso, el arreglo lo ha-

ce él. Gustosamente se creía independiente. Antes que reconocer, enseguida, lo que debe a la intuición profunda de la realidad, se expone a que no veamos en su obra sino un arreglo artificial de símbolos. De suerte que si nos atuviésemos a la letra de lo que metafísicos y sabios dicen, como también a la materialidad de lo que hacen, podríamos creer que los primeros han cavado un túnel profundo por debajo de la realidad, que los otros la han salvado con un puente elegante; pero que el río movedizo de las cosas pasa, sin tocarlas, entre estas dos obras de arte.

Uno de los principales artificios de la crítica Kantiana consistió en tomar, al metafísico y al sabio, al pie de la letra, a llevar metafísica y ciencia hasta el límite último del simbolismo que les era dable y hacia el que por lo demás van por sí mismas en cuanto el entendimiento reivindica una independencia llena de peligros. Una vez negados los lazos de la ciencia y la metafísica con la intuición intelectual, a Kant no le fué difícil mostrar que nuestra ciencia es toda relativa y nuestra metafísica toda artificial. Habiendo exasperado la independencia del entendimiento en uno y otro caso, habiendo aligerado metafísica y ciencia de ese lastre interior de la intuición intelectual, la ciencia, con sus relaciones, no le ofrece sino una película de forma; y la metafísica, con sus cosas, sino una película de materia. ¿Es para asombrarse que, entonces, aquélla no le muestre más que cuadros encajados en cuadros y ésta, fantasmas que persiguen fantasmas?

Kant asestó a nuestra ciencia y a nuestra metafísica tan rudos golpes que estas no han vuelto aún en sí de su aturdimiento. Gustosamente nuestro espíritu se resignaría a ver en la ciencia un conocimiento del todo relativo, y en la metafísica una especulación vacía. Aún hoy nos parece que la crítica Kantiana se aplica a toda metafísica y a toda ciencia. En realidad, es aplicable, sobre todo, a la filosofía de los antiguos, como también a la forma — todavía antigua — que los modernos han dado, lo más a menudo, a su pensamiento. Vale contra una metafísica que pretenda darnos un sistema *único* y ya hecho de cosas; contra una ciencia que fuera un sistema *único* de relaciones; en fin: contra una ciencia y una metafísica que se presentasen con la simplicidad arquitectónica de la teoría platónica de las ideas o de un templo griego. Si la metafísica pretende constituirse con conceptos que poseíamos antes de ella, si consiste en un arreglo ingenioso de ideas preexistentes que utilizamos como los materiales de construcción de un edificio, en fin: si es algo distinto a la constante dilatación de nuestro espíritu, el esfuerzo siempre renovado para trascender nuestras ideas actuales y, quizás también, nuestra simple lógica, cae de su peso que deviene artificial como todas las obras de puro entendimiento. Y si la ciencia es, por eptero, obra de análisis o de representación conceptual, si la experiencia no tiene otro valor que verificar las "ideas claras", si, en vez de partir de intuiciones simples, diversas, que se insertan en el movimiento propio de cada realidad pero que no siempre encajan más en otras, pretende ser una inmensa matemática, un sistema único de relaciones que aprese la realidad en una red de antemano hecha, deviene un conocimiento puramente relativo al entendimiento humano. Léase con atención la *Crítica de la razón pura* y veráse que, para Kant, es ciencia esa especie de *matemática universal*, y metafísica ese *platonismo* apenas corregido. A decir verdad, el sueño de una matemática universal no es, ya, sino una sobrevivencia del platonismo. Matemática universal es en lo que se convierte el mundo de las Ideas cuando se supone que la Idea consiste en una relación o una ley y, no ya, en una cosa. Kant ha tomado como una realidad ese sueño de al-

gunos filósofos modernos (1): más aún, creyó que todo conocimiento científico no era más que un fragmento despegado, o mejor, un resalto de la matemática universal. Desde entonces la principal tarea de la Crítica consistía en fundar esa matemática, es decir: determinar lo que debe ser la inteligencia y lo que debe ser el objeto para que una matemática ininterrumpida pueda ligarlas una con otra. Y, necesariamente, si toda experiencia posible está segura de entrar así en los cuadros rígidos y ya hechos de nuestro entendimiento, se debe (a no suponer una armonía preestablecida) a que nuestro entendimiento organiza, en persona, la naturaleza y se encuentra en ella como en un espejo. De ahí la posibilidad de la ciencia, que deberá toda su eficacia a su relatividad, y la imposibilidad de la metafísica, puesto que no tendrá más que hacer que parodiar, sobre fantasmas de cosas, el trabajo de arreglo conceptual que la ciencia ejecuta seriamente sobre las relaciones. En una palabra: *toda la Crítica de la razón pura concluye por establecer que el platonismo, ilegítimo si las Ideas son cosas, iórnase legítimo si las ideas son relaciones, y que la idea yo hecha, una vez traída del cielo a la tierra es, como bien lo quiso Platon, el fondo común del pensamiento y de la naturaleza. Pero toda la Crítica de la razón pura se basa también sobre este postulado: que nuestra inteligencia es incapaz de otra cosa que no sea platonizar, es decir: vestir toda experiencia posible en moldes existentes.*

En eso radica toda la cuestión. Si el conocimiento científico es lo que Kant quiso, existe una ciencia simple, preformada y aún preformada en la naturaleza, como Aristóteles creía: los grandes descubrimientos no hacen sino iluminar punto por punto esa lógica immanente de las cosas, como se enciende progresivamente, una noche de fiesta, el cordón de gas que dibujaba ya los contornos del monumento. Y si el conocimiento metafísico es lo que Kant quiso, se reduce a una posibilidad igual de dos actitudes opuestas del espíritu frente a los grandes problemas; sus manifestaciones son otras tantas opciones arbitrarias, siempre efímeras, entre dos soluciones formuladas virtualmente desde toda la eternidad: vive y muere de antinomias. Pero la verdad es que ni la ciencia de los modernos presenta esta simplicidad arbitraria, ni la metafísica de los modernos estas oposiciones irreductibles.

La ciencia moderna no es ni una ni simple. Descansa, lo admito sin reticencias, sobre ideas que concluimos por hallar claras; pero esas ideas van siendo aclaradas progresivamente por el uso que hacemos de ellas; deben la mayor parte de su luminosidad a luz que les han enviado, por reflexión, los hechos y las aplicaciones a que ellas llevan, no siendo, en el fondo, la claridad de un concepto, otra cosa que la seguridad ya adquirida de manipularlo con provecho. En su origen, más de una debió parecer oscura, difícilmente conciliable con los conceptos ya admitidos por la ciencia, vecinísimas a rozar el absurdo. Es decir: que la ciencia no procede por encaje regular de conceptos que estarían predestinados a insertarse con precisión unos en otros. Las ideas verdaderas y fecundas son otras tantas tomas de contacto con corrientes de realidad que no convergen necesariamente a un mismo punto. Ciertamente los conceptos en que se alojan llegan siempre, redondeando sus puntas por un frotamiento recíproco, a arreglarse bien que mal entre sí.

Por otra parte, la metafísica de los modernos no está hecha de soluciones

(1) Ver sobre este asunto, en los *Philosophische Studien* de Wundt (vol. IX, 1894) muy interesantísimo artículo de Radulescu Motru: *Zur Entwicklung von Kant's Theorie der Naturcausalität.*

totalmente radicales que puedan concluir en oposiciones irreductibles. Tal sucedería, sin duda, si no existiera ningún modo de arreglar simultaneamente y en el mismo terreno, la tésis y la antítesis de las antinomias. Pero filosofar consiste, precisamente, en situarse, por un esfuerzo de intuición, en el interior de esa realidad concreta sobre la cual la Crítica toma, desde fuera, las dos vistas opuestas, tésis y antítesis. Nunca me imaginaré cómo el blanco y el negro se entrepenetran si antes no he visto el gris, pero comprenderé sin trabajo, una vez visto el gris, como puede encárarse desde el doble punto de vista del blanco y del negro. Las doctrinas que tienen un fondo de intuición escapan a la crítica Kantiana en la exacta medida en que son intuitivas; y esas doctrinas forman el todo de la metafísica con tal que no tomemos la metafísica coagulada y muerta en las tesis, sino viviente en los filósofos. Ciertamente las divergencias entre las escuelas son chocantes; mejor dicho — y en resumen —: entre los grupos de discípulos que se han formado en torno de algunos grandes maestros. Pero ¿serán tan tajantes entre los maestros mismos? Algo, aquí, domina la diversidad de los sistemas; algo, lo repetimos, neto y simple como un sondezo del que hemos sentido cómo fué a tocar, más o menos hondo, el fondo del océano, dado que trae a la superficie cada vez materias muy distintas. Y es sobre estas materias que los discípulos trabajan: que es el papel del análisis. Y el maestro, en tanto formula, desarrolla, traduce en ideas abstractas lo que trae, se ha vuelto ya, frente a sí mismo, un discípulo. Pero el acto simple, que ha puesto en movimiento al análisis y se disimula tras él, emana de una facultad muy distinta a la de analizar. Y es, por definición misma, la intuición.

Digámoslo para concluir: esta facultad no tiene nada de misterioso. No hay nadie entre nosotros que, en cierta medida no la haya empleado alguna vez. Quien fuera se haya ensayado en la composición literaria, por ejemplo, sabe que, cuando el tema ha sido largamente estudiado, todos los documentos recogidos, todas las notas tomadas, es necesario, para comenzar el verdadero trabajo de composición, algo más, un esfuerzo, a menudo muy penoso, para colocarse de golpe en el mismo corazón del tema y para ir a buscar, lo más profundamente posible, un impulso al que, después, sólo habrá que dejarse ir. Este impulso, una vez recibido, lanza al espíritu por un camino donde encuentra los datos que había recogido y mil otros detalles más; se desarrolla, se analiza a sí mismo en términos cuya enumeración sería infinita; y más adelante, más se descubre, no llegando jamás a decir todo: y sin embargo; si nos volvemos bruscamente hacia el impulso que sentimos detrás nuestro para captarlo, se escapa, porque no era una cosa, sino una dirección de movimiento y, aunque indefinidamente extensible, la simplicidad misma. La intuición metafísica parece ser algo del mismo género. Lo que aquí equivale a las notas y documentos de la composición literaria, es el conjunto de las observaciones y experiencias recogidas por la ciencia positiva. Porque no se obtiene de la realidad una intuición, es decir: una simpatía intelectual con lo que ella posee de más íntimo, si no se ha ganado su confianza por una larga camaradería con sus manifestaciones superficiales. Y no se trata simplemente de asimilarse los hechos salientes; es preciso acumular y fundir en conjunto una tan enorme masa que estemos seguros de haber neutralizado, en esta fusión, unas con otras todas las ideas preconcebidas y prematuras que los observadores hayan podido depositar, sin saberlo, en el fondo de sus observaciones. Así solamente se separa la materialidad bruta de los hechos conocidos. Aún en el caso simple y privilegiado que nos ha servido de ejemplo, aún para el contacto directo del "yo" con el "yo", el esfuerzo definitivo de intuición distinta sería imposible a quien

no hubiese reunido y confrontado entre sí un muy gran número de análisis psicológicos. Los maestros de la filosofía moderna fueron hombres que se habían asimilado todo el material de la ciencia de su tiempo. Y el eclipse parcial de la metafísica desde hace un medio siglo no tiene otra causa que la extraordinaria dificultad que el filósofo experimenta hoy para entrar en contacto con una ciencia en demasía dispersa. Pero la intuición metafísica, aun cuando no pueda alcanzársela sino a fuerza de conocimientos materiales, es muy otra cosa que el resumen o la síntesis de esos conocimientos. Se distingue de ellos, lo repetimos, como el impulso motor se distingue del camino recorrido por el móvil, como la tensión del resorte se distingue de los movimientos visibles en el péndulo. En este sentido, la metafísica no tiene nada de común con una generalización de la experiencia, y, no obstante, podría ser definida *la experiencia integral*.

(De la *Revue de Metaphysique et Morale*.)

Enero, 1903.

CeDInCI



LIBROS

CARLOS ASTRADA: *El Problema Epistemológico en la Filosofía Actual*. Córdoba (Rep. Arg.) Imprenta de la Universidad, 1927.

La ciencia es un problema filosófico: He aquí una verdad ignorada aún por muchos, especialmente entre quienes pretenden recoger la herencia del positivismo. Siempre la lógica ha tenido en vista el problema de la ciencia, y hasta es posible hallar definiciones como la de Riehl: "El asunto de la lógica es la forma de la ciencia", que sorprende por lo exclusiva y terminante; pero que no es esencialmente distinta de la otra más común: "La lógica es la ciencia de los principios formales del conocimiento", ya que conocimiento es ordenación objetiva y necesaria de los objetos en la conciencia, cuya perfección constituye la ciencia. Y la misma definición de Pfänder: La lógica es "la ciencia teórica pura, sistemática, de los pensamientos (von den Gedanken)", puede referirse a aquella, si advertimos que como la lógica clásica, este primer tratado surgió en el ambiente fenomenológico estudia el juicio, el concepto, los grandes principios lógicos y las inferencias, elementos últimos o primeros del conocimiento. Del conocimiento, que es en su aspecto ideal y por excelencia, conocimiento científico.

En una etapa de la historia de la lógica ya traspuesta, la solicitud por las ciencias fué más inmediata, más visible. A partir de la obra memorable de J. Stuart Mill (1843), la parte metodológica atrae con preferencia la atención del tratadista, y la parte formal tiende a eclipsarse, no tanto en los grandes representantes de esta tendencia, es verdad, como en los de menor responsabilidad. Aun ahora suelen algunos repetir que "la lógica moderna es metodológica", y los hombres de la enseñanza oficial llenan los programas secundarios y los textos correspondientes de pequeñas tretas de laboratorio, cuando no de clínica, dejando de lado el verdadero problema lógico. Esta lógica, más o menos teñida de psicologismo, pertenece al pasado. El movimiento adverso, consecuencia de la renovación filosófica comenzada con el siglo, y más estrictamente radicado hoy en Husserl y los pensadores de su contorno, ha conseguido, al parecer, limpiar la lógica de vegetaciones parásitas.

Que todo lo podado estuviera de más en los libros de lógica no presupone su inutilidad absoluta. Había mucho material precioso. La idea de una lógica de las ciencias del espíritu, por ejemplo, está ya en Mill. Y muchas indicaciones relativas a las ciencias naturales, si fuera de lugar en una teoría rigurosa de las formas del conocimiento en general, tenían su sitio adecuado en una lógica especial de las ciencias naturales. La metodología de cada ciencia, por su parte, es asunto privado de cada disciplina y de su resorte exclusivo, de carácter técnico y de valor práctico y no lógico. En la lógica de las ciencias culturales, como en la de las ciencias naturales, es lícito incluir una parte metodológica, que tiene escasa relación con la metodología al por menor, predilecta de los lógicos por superior decreto. La tercera parte del tratado de Sigwart ofrece ya un buen ejemplo de lo que debe ser la metodología en un libro de lógica general.

Contemporáneos de la *Lógica* de Sigwart son los primeros grandes trabajos de Mach, de indole histórico-científica, cuyo método riguroso descubre ya la propensión epistemológica de su autor; a partir de ellos, Mach no dejará de meditar sobre el problema científico. Está, pues, a justo título en el primero de los capítulos en que divide el señor Astrada su valiosa exposición de *El Problema epistemológico en la Filosofía actual*, en un primer grupo donde le acompañan Poincaré, Duhem y Meyerson.

Reúne el señor Astrada estos nombres como los más autorizados entre los de los hombres de ciencia que han desarrollado teorías sobre el conocimiento científico. A todos ellos reprocha haber eludido o no haberse propuesto "la exigible y necesaria elucidación epistemológica de los supuestos básicos de toda ciencia". Sucesivamente, con brevedad y eficacia, expone los puntos de vista cardinales de cada uno. Su excelente resumen olvida, sin embargo, situarlos en las corrientes de pensamiento que representan, dando acaso motivo a una comprensión y aun estimación del pensador no del todo justas.

Mach, por ejemplo, no es sólo el físico teórico y el historiador meritísimo de la ciencia, que reflexiona por su cuenta sobre la estructura lógica de ésta. Las relaciones de su epistemología con las ideas de la época son estrechas e interesantes. Ante todo, su rechazo de la ciencia explicativa lo sitúa dentro de la corriente positivista, cuyas opiniones capitales comparte. Enemigo de toda explicación, crítica la explicación causal y combate la explicación mecanicista, dogma de la ciencia natural de su tiempo, formando así en las filas del movimiento conceptualista iniciado en la física de fines del siglo pasado, movimiento saturado de gnoseología y relativismo, cuyo vuelo cortan, por una parte, las nuevas investigaciones sobre la constitución de la materia, y por otra, la teoría einsteiniana, que restauran el ontologismo científico, justificado teóricamente al mismo tiempo por los epistemólogos más recientes. Al combatir Mach la tesis mecanicista, que más allá de la física informaba — e informa, para la muchedumbre de los pocos enterados — toda la concepción del mundo, no se establecía en territorio neutral, sino que se afirmaba en terreno acotado por otra ciencia; supeditaba el conocimiento, no al saber como fin en sí, sino como tendencia determinada por las exigencias vitales ("...sondern durch das Streben nach günstiger Anpassung an die Lebensbedingungen gebildet und beherrscht"), y de Scyla caía en Caribdis, aunque en rigor no se le pueda reprochar un biologismo gnoseológico consciente y consecuente, como el que elaboró con gran aparato Avenarius. Con este último pensador comparte la paternidad del principio de la economía del pensamiento, y a ambos refuta juntamente Husserl descubriendo el alcance teleológico de la supuesta naturaleza económica del saber científico. Me parece singularmente sugestiva esta nota

de teleología a un pensador tan celoso de su posición empírica, y he de recordar, por lo mismo, que al reemplazar el concepto de causa por el de función, si no introduce una interpretación teleológica también por este lado, por lo menos le entreabre la puerta. (Ver Schultz: *Die Philosophie, des Organischen, en Jahrbücher der Philos, I, p. 185*).

Aquel punto de vista de Mach por el cual coincide con la noción positivista de la ciencia, lo vemos robustecerse y sistematizarse en Duhem, en su dilucidación de lo que es la teoría física. La teoría física es para el sabio francés una construcción simbólica destinada a proporcionar una representación o síntesis tan completa, sencilla y lógica como sea posible, de las leyes descubiertas por la experiencia. La física teórica de Duhem es completamente formal, y la teoría, un "esquema algebraico". Duhem divide las ciencias en dos grupos, y sólo para el de las más elaboradas, al que pertenece la física y en el cual la experiencia comporta ya una interpretación abstracta, vale la teoría como representación simbólica — representación más distante de los hechos brutos correspondientes a medida que la ciencia se perfecciona más.

Al exponer las opiniones epistemológicas de Poincaré y referirse a su polémica con los que, por culpa de lo que llamaré el "renacimiento" filosófico del gran matemático, interpretaron sus tesis en un sentido pragmatista, adviértese en el opúsculo del señor Astrada la omisión de una referencia a la epistemología del pragmatismo. El pragmatismo propiamente dicho, es cierto, no abordó el problema de la ciencia tal como hoy lo entendemos: por lo demás, no abordó casi ningún problema. Fué un deporte más inventado por los angloamericanos, y como en todo deporte, mientras la partida se juega hay actividad y entusiasmo, pero cuando la partida ha terminado no queda nada.

Una doctrina cuyos esfuerzos se aplicaban ante todo al problema de la verdad, no podía, sin embargo, andar muy lejos de la cuestión. La dirección alemana paralela, el ficcionismo de H. Vaihinger, sí ha tratado el problema científico y hasta se ha detenido en él dilatadamente.

Según Vaihinger, el análisis filosófico llega en última instancia, en lo gnoseológico, a contenidos de sensación, y en lo psicológico, a sensaciones, sentimientos, etc.; el análisis científico llega a porciones de masa y a movimientos. La razón es incapaz de reducir a unidad racional estas dos series, que coinciden, a pesar de ello, en la intuición, en la experiencia. Originalmente el pensamiento es sólo un instrumento en la lucha por la existencia, una función biológica. Ahora, como los medios con el ejercicio suelen robustecerse y erigirse en fines ellos mismos, el pensamiento ha ido libertándose de su tarea subalterna en el curso del tiempo, y se ha convertido en función autónoma, en pensamiento teórico. Y así llega a proponerse cuestiones insolubles, no sólo para él en cuanto pensamiento humano, sino para cualquier pensamiento, como la del origen y el sentido del mundo o la de la relación entre lo físico y lo psíquico, que no han de solucionarse hacia adelante, sino hacia atrás, es decir, averiguando cómo han nacido psicológicamente estos problemas. Muchos procedimientos y productos del pensamiento, admitido el origen biológico de éste, aparecen como falsos, conscientemente falsos, que o contradicen la realidad o son contradictorios consigo mismos, pero que sirven para superar las dificultades y alcanzar por un rodeo los propósitos de la razón: Son las ficciones científicas. Vaihinger analiza en detalle las principales en el libro donde desenvuelve su doctrina general de las ficciones; libro que, aunque quede un poco a trasmano para quien aspire a sentir palpitar el pensamiento nuevo, ofrece materia abundante de meditación y enseñanza.

Otra omisión en el trabajo del señor Astrada me parece, al exponer a Ric-

kert, el silencio sobre los esfuerzos de éste para caracterizar los dos grandes dominios científicos, el de la ciencia natural y el de la ciencia cultural. En la creación de una lógica de las ciencias del espíritu, nadie ha trabajado en nuestro tiempo en forma más continua, profunda y coherente, nadie que yo sepa ha logrado resultados más sólidos, sin que valga a disminuir sus méritos el reproche de que pertenece por mitad al pasado, como viene a decir el señor Astrada y se ha dicho alguna otra vez entre nosotros, repitiendo el juicio del más autorizado pensador español contemporáneo. La delimitación rigurosa entre los dos hemisferios del saber, la dignidad científica de la ciencia cultural, como llama el conjunto de disciplinas que suelen denominarse ciencias del espíritu, o ciencias históricas, es conquista suya, y sin duda de la mayor importancia epistemológica, como que toca al concepto mismo de lo que sea la ciencia. El problema podrá resolverse en dirección diversa, pero con dificultad podrá prescindir quien afronte la cuestión de los persistentes análisis de Rickert, de sus sucesivos contrastes de los pares de conceptos que secretamente alimentan la dualidad del saber: Naturaleza y espíritu, físico y psíquico, naturaleza e historia, filosofía naturalista y filosofía historicista, etc. Y más allá de lo epistemológico, las investigaciones de Rickert en sus escritos de este orden revisten una significación filosófica de la mayor trascendencia general, porque se dirigen ante todo a eliminar la concepción naturalista de la filosofía, y enseguida a hacer igualmente imposible toda filosofía de exclusiva filiación historicista. Reconocidas, rodeadas y dejadas atrás estas dos islas gemelas de lo científico-natural y de lo científico-histórico, puede el filósofo bogar libremente más afuera.

Desde Galileo y Descartes, la ciencia se manifiesta hipnotizada por el número. La exacta expresión matemática se suponía el signo de lo científico, y el saber no formulable en guarismos era saber imperfecto o provisional. Aceptando el concepto de ciencia de Rickert y de tantos otros modernos, la ciencia no es ya el reino de la cantidad. Independientemente, novísimas corrientes de ideas — piénsese en la teoría de la forma (Gestalttheorie) — pugnan por renovar los problemas científicos encarándoles con métodos nuevos, donde no representa ya la cifra el papel de protagonista. Un soplo de dramatismo sacude la ciencia y la filosofía de la ciencia, y acaso se inicia en ellas un nuevo combate de la larga guerra entre cantidad y cualidad que iniciaron Leucipo y Demócrito de un lado. Anaxágoras del otro: la "lucha de Titanes" a que se acaba de referir Kuntze.

La simpatía intelectual del señor Astrada está resueltamente de parte de Husserl y Scheler. La exposición de la fenomenología, según creo, es la primera realizada por un estudioso de nuestra lengua. El autor se mueve, con desembarazo entre las ideas de Husserl, venciendo las dificultades con una sencillez que revela el largo estudio y la capacidad especulativa: El trabajo tenaz y la aptitud innata. No son ambas virtudes frecuentes en nuestros filósofos.

El escrito es, en resumen, un estudio serio y útil; acaso el título exigía una revista más completa de tratadistas, y también hubiera convenido, como ya indiqué, un poco de perspectiva histórica como fondo. Mis observaciones, más que reparos, son reflexiones de lector. Para terminar, me hubiera gustado que el señor Astrada recordara un pasaje de las *Investigaciones lógicas* que no ha tenido en cuenta, aunque importa para comprender la posición de Husserl respecto a la ciencia: Donde, luego de referirse a la imperfección teórica de las ciencias, establece la necesidad de completarlas teóricamente por la metafísica y la "Wissenschaftslehre". Porque la metafísica que complementa la ciencia para Husserl, no es una arbitraria prolongación de los resultados científicos —

esa metafísica a la que perdonan bondadosamente la vida las personas mayores, como dejan a los chicos que enreden un rato siempre que no produzcan demasiado ruido. La metafísica a que se refiere el filósofo es la que determina y examina los supuestos de toda ciencia de realidad, "inadecuadamente... denominados ahora gnoseológicos". No es sólo Husserl quien actualmente insiste en la naturaleza metafísica de la teoría del conocimiento. Conviene advertirlo aquí, donde la metafísica se trata con tan poco respeto. — FRANCISCO ROMERO.

MANUEL LIZONDO BORDA: *Estudios de voces tucumanas. I. Voces tucumanas derivadas del quichua*. Publicación de la Universidad de Tucumán. — Tucumán, 1927; 402 p. en 8.º

LA base de este libro es un acopio numeroso de regionalismos tucumanos de origen quichua, y su objeto es presentar los caracteres lexicográficos de esas voces, especialmente la etimología. Declárase que es la primera parte de un tríptico que comprenderá dos vocabularios más, también de regionalismos tucumanos: uno de indigenismos no quichuas y otro de formaciones castizas. Aunque la etimología es el tema del volumen publicado, también se consignan en él, aparte del necesario detalle de las significaciones, la difusión del vocablo dentro de la provincia, y su extensión en el resto del país, y fuera de él en Chile y en Bolivia, a lo que se agrega su documentación cuando se trata de arcaísmos coloniales. Como estos indigenismos son casi todos nombres de lugares, de plantas y de animales, el autor ha llevado su laboriosidad hasta precisar la localización del topónimo y hasta registrar la correspondencia científica de las voces referentes a la fauna y a la flora, declarando en todos los casos sus autoridades.

El libro impresiona favorablemente a primera vista, cuando, a medida que la plegadera va cortando sus dobleces, los ojos se pasean por la superficie de las páginas observando que la impresión es nítida y la tipografía armónica, y que el autor expone sus principios lexicográficos, juzga la obra de los dicionaristas regionales que lo han precedido, y explica el fondo y la forma de su vocabulario. Todo lo cual sugiere la idea de que hay criterio firme en el juicio y método normal en el trabajo; y una extensa bibliografía inserta al fin del volumen hace pensar en una preparación suficiente en las diversas ramas que comprenden el conocimiento cabal de la materia.

Pero esta primera impresión favorable se va atenuando en el curso de la lectura de la introducción y del prólogo, y acaba por desaparecer cuando se entra a examinar el vocabulario; porque son muy graves las deficiencias que acusa este libro en cuanto a los principios generales y particulares que han regido su elaboración. El autor tiene un concepto acomodaticio de la ciencia y de la utilidad; dice que la ciencia es minuciosidad y escrupulosidad, y luego, aunque conoce y detalla con acierto las deficiencias de nuestros vocabularios regionales, como ha resuelto utilizar tales libros proclama la utilidad de todos ellos, alegando que "en esta clase de trabajos el mérito no reside comúnmente en el arte o la ciencia que contienen"; declaración que choca con el principio fundamental de la cultura: el estudio, y que, formulada por un docente, importa una contradicción entre sus convicciones y su cargo.

La ciencia no es minuciosidad y escrupulosidad, como el autor afirma; es observación exacta y explicación razonable; la exactitud de la observación, no su minuciosidad, y lo razonable de la explicación, no su escrupulosidad, son las condiciones necesarias de la ciencia, y lo que la distingue del conocimiento vulgar. Y la utilidad es un valor no sólo relativo sino también eventual; por lo que, al decir que una cosa es útil, se debe precisar a qué fin sirve, para no inducir a error en cuanto a su mérito, porque callar tal detalle es atribuir valor a la cosa en todos los órdenes. La utilidad tiene grados, y no todo lo que reluce es oro. Es lícito hablar de la utilidad relativa de las compilaciones a bulto, refidas con la clasificación que reclama la ciencia y con la selección que exige la cultura; tales libros tienen la utilidad de los materiales amontonados al pie de la construcción: ahorran al constructor la busca y el acarreo. Pero esta utilidad es de grado muy inferior, y no declarar tal inferioridad es ponerse al nivel de ella.

Después de esto, el autor hace saber que su libro es obra de aficionado; con lo que cree precaverse contra el rigor de la crítica, porque tal declaración importa alegar la irresponsabilidad por razón de incompetencia. Y esto es una ingenuidad. Así como la erudición del profesional no basta para dar valor a su obra, así también a la obra del improvisador no la valoriza su insuficiencia. Un libro no vale ni deja de valer porque sea obra de entendido o de aficionado; vale porque contiene un conocimiento exacto y un discernimiento justo, sea cual fuere el título de su autor. Y el autor de este libro cree que la deficiencia es disculpable cuando la presenta el lego; porque lo que caracteriza al lego es justamente la falta de preparación. Hay que distinguir; cuando el lego se intrusa las funciones del docto, al punto de poner su obra bajo la égida de la Universidad de Tucumán, renuncia al beneficio de la eximente, al recurso de la irresponsabilidad por incompetencia, y es una ingenuidad alegarlo en tales circunstancias.

Luego, al examinar el vocabulario, se advierte que el autor funda sus etimologías, no en su conocimiento propio del quichua, sino en los textos lexicográficos de Mossi principalmente, y subsidiariamente en los de González Holguín y Torres Rubio, prescindiendo por completo de autoridades tan altas como Tschudi y Middendorf. Y por esto su libro toma, en cuanto a lo principal, la etimología, un carácter reflejo, que le quita toda autoridad directa; y por otra parte, a causa de la exclusión apuntada, resulta no ser ni siquiera una selección sintética de las investigaciones hechas hasta hoy por los principales quichuistas en ese campo de observación.

No entraré a juzgar el acierto de las etimologías, por ser la etimología una materia muy controvertible; pero diré que el autor, encandilado por las luces de su tema, ha visto quichuismos en todas partes. No ha advertido que el quichua está sufriendo desde el primer momento de su contacto la influencia del castellano, lo que explica la antigua existencia de *morocho* en esa lengua; y tampoco ha advertido que *nana* y *pucho* son voces gallegas, y que lo razonable en etimología, como en toda otra rama de la ciencia, es preferir la relación del fenómeno con la probable causa inmediata, antes que con la remota, por ser ésta menos verosímil.

En resumen: por su método, este libro es laudable: tiene una estructura orgánica que lo hace superior al farragoso y arbitrario *Tesoro de catamarqueñismos* de Lafone Quevedo; pero, en cuanto a los principios en que se funda, sus deficiencias son tales que lo descalifican como exposición de las etimologías quichuas en el castellano de la región que tiene a Tucumán por centro. — ARTURO COSTA ALVAREZ.

RUDOLF GROSSMANN: *Das ausländische Sprachgut im Spanischen des Río de la Plata. Ein Beitrag zum Problem der argentinischen Nationalsprache.* Hamburg, Seminar für romanische Sprachen und Kultur, 1926.

HACE medio siglo, cuando nuestro castellano estaba afrancesado en los escritos por influencia de las lecturas que imponía el estudio, y agauchado en el habla porque la política exigía el contacto inmediato de los dirigentes con las masas, apareció un tercer factor, la inmigración cosmopolita, que, a su vez también, amenazaba alterar la lengua. De este peligro hablan José M. Estrada en 1871, José T. Guido en 1873 y Juan M. Gutiérrez en 1876; y a fuerza de repetirse tal especie desde entonces, la supuesta desnaturalización de nuestro castellano por obra de la inmigración cosmopolita llegó a hacerse un lugar común en la dialéctica de todos los que escribían sobre el tema. En la larga controversia sobre la suerte del castellano entre nosotros, esa presunta influencia desnaturalizadora ha servido siempre de argumento tanto a los conservadores como a los revolucionarios, que la alegaban para demostrar ora una degeneración en dialectismo que se debía contener, ora una evolución hacia un idioma propio que se debía estimular. Pero nadie se cuidó nunca de estudiar el fenómeno en su naturaleza y en su alcance; todos se conformaban con la afirmación dogmática de la existencia de esa contaminación, pensando cómodamente que, si se formulaba, era porque alguien se había tomado el trabajo de comprobarla. En realidad nadie había hecho eso; se creía que, como la existencia de injertos extranjeros en la lengua era evidente, de la misma manera era evidente su influencia desnaturalizadora sobre el fondo castellano. Yo negué esta influencia, sin embargo, en mi libro *Nuestra lengua*, por la sencilla razón de que no la veía.

De fuera nos llega ahora un libro, cuya importancia reconocerán nuestros pocos filólogos, y nuestros muchos aficionados a la filología improvisada, cuando sepan que en él se analizan minuciosamente y se describen ampliamente la naturaleza y el alcance de las aportaciones extranjeras en el castellano del Plata. Este libro, escrito en alemán, es obra de un lingüista nacido en la Argentina y formado en Alemania: el doctor en letras Rodolfo Grossmann, catedrático suplente en la universidad de Hamburgo; la obra se titula (traduzco): *Las aportaciones extranjeras en el castellano del Río de la Plata; contribución al problema del idioma nacional argentino*, y forma el tomo VIII de las *Comunicaciones y disertaciones sobre temas de filosofía románica* que publica el Seminario de lenguas y culturas románicas de la dicha universidad; es un volumen en 8o. de vi-224 páginas, impreso en papel de buena pasta y color límpido, con una corrección tipográfica impecable, no obstante la variedad lingüística del material contenido. Y su lectura satisface plenamente por la abundancia de las observaciones y la lógica de las conclusiones, y también por la amplitud de vistas del autor, que ha preferido subir al mirador de la cultura para descubrir la trascendencia social del caso, en vez de tenderse en el suelo para detallar microscópicamente las particularidades del fenómeno.

El autor presenta en el primer capítulo el cuadro de los componentes del castellano de América: los elementos hispánicos regionales, los indígenas americanos, y los europeos modernos no españoles; describe la comprensión del concepto "castellano del Plata" y los caracteres de la documentación de esta

rama de la lengua común; y expone los antecedentes históricos de la teoría del "idioma nacional argentino". En el curso de este capítulo declara que el castellano de América quedó fijado en la época colonial con el predominio del castellano general sobre los regionalismos peninsulares (p. 4) y después de haber asimilado cierto número de indigenismos (p. 7); de suerte que, en cuanto a ambos componentes, no hay ni puede haber ya diferencia entre el castellano de América y el castellano de España; y en cuanto a la influencia del habla extranjera, dice que (traduzco:) "la manía del extranjerismo corrompe el alma de los españoles mismos" (p. 10); por todo lo cual "aunque la lengua común inferior sudamericana se aparta algo todavía del castellano castizo, la diferencia entre la lengua de los sudamericanos cultos y la lengua de los españoles también cultos, sobre todo en su forma escrita, se limita a un *minimum*" (p. 5). De ahí el autor pasa a examinar en detalle la aportación extranjera en el castellano del Plata, para averiguar si está formándose acá un idioma particular por tal vía; al efecto analiza en el segundo capítulo el neologismo, o extranjerismo castellanizado de tipo *revancha*, y en el tercer capítulo, el exotismo, o extranjerismo textual de tipo *soirée* presentando copiosas listas de estos extranjerismos, con indicación de las influencias que los introducen, del medio en que se usan, de su grafía, de su dicción y de su significado; después, en el cuarto capítulo, expone las particularidades de las lenguas mixtas, esto es, las alteraciones fonéticas, morfológicas y sintácticas del castellano en boca de los extranjeros de diversas nacionalidades; y en el capítulo quinto detalla las modificaciones prosódicas y ortográficas del extranjerismo en nuestro castellano, y su morfología y sintaxis capciales. Como se ve, el campo de observación tiene en esta obra toda la extensión y la profundidad que requiere el estudio cabal de la materia.

He aquí ahora las conclusiones de este estudio. Con respecto al neologismo el autor dice (traduzco:) "Los mismos factores que obran acá sobre el habla argentina, modificándola, están cambiando también simultáneamente, en la proporción del caso, el carácter del habla mejicana, del habla venezolana, del castellano europeo, así como del alemán mismo, del francés o del inglés; todos estos neologismos juntos constituirían un vocabulario internacional, pero no de argentinismos" (pp. 57, 58). Con respecto al exotismo, o sea al extranjerismo textual, el autor, embargado por el examen de las particularidades del fenómeno, no ha visto que, mientras el vocablo conserva su carácter extranjero en la dicción y en la grafía, no forma parte constitutiva de la lengua en que se injerta. En cambio sus conclusiones sobre el habla extranjera son acertadísimas: en primer lugar, esta habla se divide en varias lenguas mixtas y por tanto no presenta un frente único contra el castellano (p. 160); en segundo lugar, estas lenguas no son fijas, sufren alteraciones continuas en sus elementos, hasta en un mismo individuo; y en tercer lugar, no se transmiten: aparecen en los inmigrantes incultos y analfabetos (p. 161), reaparecen muy atenuadas en los hijos, por obra de la instrucción pública, y desaparecen totalmente en los nietos; de modo que "las lenguas mixtas son hablas personales, y nunca lenguas populares o nacionales" (p. 162). Luego, con respecto a la presunta influencia desnaturalizadora de la aportación extranjera sobre el fondo castellano, el autor hace esta afirmación categórica: "En el dominio sintáctico, la influencia extranjera es casi enteramente nula en relación con la totalidad de las manifestaciones sintácticas; en el morfológico, están libres por completo de esa influencia todas las clases de palabras que forman la estructura de la lengua, como pronombres, artículos, numerales, conjunciones, preposiciones; en el fonético, sólo unos cuantos sonidos ajenos

al castellano se han admitido como enriquecimiento, pero la base de la articulación vermicular en general no experimenta el menor cambio.... La lengua argentina mantiene, frente al asalto del material lingüístico extranjero, la misma fuerza de absorción que la tierra ejerce sobre todos los individuos llegados de fuera, a los cuales nacionaliza como argentinos externa e internamente en el más breve plazo" (p. 190). En fin, en el capítulo sexto se sienta esta conclusión general: "Hasta del porvenir parece excluida la formación de una lengua nueva en el Plata sobre la base de la importación lingüística extranjera" (p. 204); porque, en la evolución general de la cultura hispanoamericana, la corriente del americanismo contrarresta el asalto del europeísmo, "y la lengua de esta cultura específicamente americanista será un castellano que, mediante una pulidez progresiva, volverá a adaptarse estrechamente a la lengua de la madre patria" (p. 205).

Henchido de datos como está este libro, no es extraño que abunden en él los errores de detalle, debidos en su mayor parte a la circunstancia de que el autor ha recurrido a informaciones de segunda mano para ampliar el acervo de sus observaciones personales. Hay que indicar estos errores porque pasarlos por alto sería contribuir a su propagación, dada la autoridad del libro que los contiene. Son errores de detalle decir que fué "larga residencia en la Argentina" una estada de sólo ocho meses en la sola ciudad de Buenos Aires (p. 2); atribuir a Bello la ortografía americana (5); transcribir las etimologías de Lenz sobre *chancho* y *gaucho*, y no sus rectificaciones y ampliaciones al respecto, expuestas en el mismo diccionario (7); citar el *Nastasko* de Soto y Calvo a propósito de poemas con glosario de indigenismos, términos que ese libro no contiene, y pasar por alto nada menos que el *Lin-Calet* de Holmberg (7); considerar a Segovia una autoridad en etimología (8 y 9); afirmar que la mayor parte de los vocabularios regionales de América son obra de la pedantería académica, cuando, por el contrario, casi la totalidad de ellos tiende a justificar el vulgarismo (11); catalogar textos de gramática ortodoxa y de crítica literaria como libros que tratan especialmente del castellano en la Argentina (16); decir que en la monografía de Page sobre el gauchesco la documentación es puramente literaria e incompleta, cuando, por el contrario, tiene por base la observación directa y es comparativa (16); llamar "refutaciones" (*Gegenschriften*) a estudios tan superiores a la simple crítica ocasional como *El problema del idioma nacional* por Quesada y *A propósito de americanismos* por Groussac (17); atribuir al libro de Segovia el tema del artículo de Unamuno sobre el libro de Garzón (18); asegurar que se han publicado muestras de un diccionario de argentinismos por Obligado, lo que no ha sucedido nunca (19); clasificar entre los vocabularios de indigenismos el prospecto de Tagle, que no consigna ningún término de esa especie (19); asignar a Morel-Fatio una nota crítica sin tal firma (20); atribuir, no ya al libro de Segovia sino al libro de Abeille, el tema del citado artículo de Unamuno sobre el libro de Garzón (20); decir que Obligado "se ha declarado por el idioma argentino independiente, pero en estrecha unión con el castellano castizo" (*hat sich für die selbständige argentinische Sprache, jedoch in starker Anlehnung an das Castizo - Spanische eingestellt*) cuando uno de los dos términos de tal conciliación excluye, necesariamente al otro (21); titular "jurista" al Mariano de Vedía que no es jurista (21); afirmar que Alberdi (26) escribió "jefe de obra" (*chef-d'oeuvre*) cuando su expresión fué "obra jefe" (*Obras completas*, I, 340).

Pero éstas son minucias. Dos errores, no ya de detalle sino de bulto, tengo que señalar especialmente: uno histórico y otro científico.

El error histórico es decir que Sarmiento fué "el primero que desarrolló la idea de un idioma privativo argentino" (19) y que a Gutiérrez "se le conside-

ra entre los verdaderos promotores de la tendencia separatista en la evolución del idioma nacional argentino" (20). El error sobre Sarmiento se explica porque el autor, en vez de leer a Sarmiento, ha leído a un tal Emilio H. del Villar, escritor madrileño; y el error sobre Gutiérrez se explica también por copia. Fué Alberdi, en sus años juveniles, como *Figarillo* del periódico *La Moda* en 1837, el primero que enunció y desarrolló la idea de la formación patriótica de un idioma argentino privativo; pero Mariano de Vedia, en su polémica de 1889, adjudicó equivocadamente esta paternidad a Juan M. Gutiérrez, y después de él fueron cayendo sucesivamente en el mismo charco: del Solar en *Cuestión filológica*, Quesada en *El problema del idioma nacional*, Selva en *El castellano de América*, García Velloso en un folleto de igual título, Urien en sus *Apuntes sobre Gutiérrez*, Menéndez Pidal en *La lengua española*, Casares en *Crítica efímera*, y ahora Grossmann... Esta seguidilla evoca la visión de los carneros de Panurgo, prueba una vez más lo precario de la información de segunda mano, y pone en evidencia que mucho de lo que se escribe no es fruto de la propia observación del hecho actual o de la indispensable comprobación del hecho histórico.

El error científico es éste: Para presentar ejemplos del habla del analfabeto criollo o extranjero, el autor hace gran número de transcripciones del periódico *El Fogón* de Montevideo, con el carácter de documentos fidedignos del *bachicha* y del *cocoliche*; el absurdo es tan palmario como lo sería tomar por testimonio de la evolución de las lenguas románicas las macaronneas que lucubraban por burla los escritores satíricos del siglo XVI en Italia, en Francia y en España. El carácter artificial de esas composiciones chuscas no ha saltado a los ojos de este estudioso lingüista, que ha venido a realizar así, provocando una carcajada de ultratumba, la predicción irónica de Miguel Cané en *El criollismo*: Recuerda este autor una observación de Littré a propósito del apuro en que se verían los antropólogos y filólogos del siglo XXX cuando, al excavar el suelo de la Martinica ya inhabitada, descubrieran cráneos de negros junto a inscripciones francesas; dice Cané que en igual aprieto se verán los que, en un porvenir remoto, exhumen en nuestras bibliotecas los productos de la literatura *cocoliche*, y agrega: "Nuestros choznos gozarán tal vez entonces de alguna sabia y erudita disertación sobre *El idioma nacional de los argentinos a principios del siglo XX; estudio de filología comparada sobre la conocida obra: "Lis amori di Bachichín cum Marianina, per il hico del duoino de la funda de lo mundungo!"*... Como se ve, no ha sido menester que transcurra más que un cuarto de siglo para que haya aparecido, confirmando esa ironía, la sabia y erudita disertación sobre tal tema.

El lector advertirá, sin embargo, que estas deficiencias del libro de Grossmann en nada amenguan el valor de su tesis, ni su importancia documental, ni su interés como método de investigación científica, ni su mérito como cuadro fiel e impresionante del carácter arlequinesco que asume nuestro castellano en ciertos círculos; en los círculos donde campean el iliterato arriba y el analfabeto abajo, y donde, a causa de la inmigración cosmopolita, cuantiosa e incesante, las jergas gringocriollas retoñan, florecen y cunden ferazmente. ¿Se corrompe por eso nuestra lengua? No, por cierto, dicen Grossmann y los hechos; mientras haya cultura habrá lengua culta entre nosotros. — ARTURO COSTA ALVAREZ.

RICARDO ROJAS. — *El Cristo invisible*.
Edic. "La Facultad". — Bs. As., 1927.

Por lo a los católicos que no me condenen por hereje y a los herejes que no me desdén por supersticioso". No abrigue ilusiones el autor; este pedido no será escuchado. Por una y otra parte ha de tropezar con la tozuda incompreensión. Una fervorosa actitud espiritual, emancipada de dogmas y de ritos, no puede ser comprendida por quienes reducen la religión a las formas verbales y a los actos rituales del cueto externo. Tampoco la entenderán quienes con el culto ostensible se despojaron de los últimos residuos del sentimiento religioso si bien, en la hora oportuna, se reservan cumplir con alguna superstición convencional. Ofenderá también a cuantos han dejado a la iglesia para refugiarse en una capilla. Estos no atinan a comprender la actitud de quien deja de ser ortodoxo sin encasillarse en alguna secta. Y cuente que éstos no son los peores. Por lo menos, aunque en un plano achatado, todavía sienten el problema religioso pese a "la superficialidad del culto y de la vida en el alma argentina".

Así es; la indiferencia predomina. Cuando más se escucha la reyerta chabacana entre algun sacristán y un tragafralles. Es pues un acto de valentía casi paradojal arrojar a este ambiente, donde nada repercute, un libro tan serio y tan anacrónico. Felizmente el autor de la "Restauración nacionalista" sabe cuanto tardan las semillas en germinar. No renunciemos por eso a la siembra.

Ante una obra de tan recia estructura, no vale la pena detenerse en su parte formal. Se desequivela en un tripartito diálogo que, según el autor, no es una ficción. A nuestro juicio, de los dos interlocutores, uno está demás. El reverendo encargado de mantener la tesis dogmática, se habrá distinguido por sus virtudes, no por sus entendéderas. No por eso es menos respetable, pero sí menos interesante. Habríamos preferido durante la lectura entablar el callado diálogo con el autor, sin ser perturbados en tarea tan grata por las simplezas del santo varón. Doctores tiene la santa madre iglesia que tejen con más sutileza la trama de la fe ingenua.

La acción de presencia del segundo — y secundario — personaje, el autor quizás la necesitaba para dar al desarrollo de su pensamiento la forma de una exégesis del mito cristiano. La "Imitación de Cristo" es también su anhelo, pero su Jesús es algo distinto al del cura de mi parroquia. Distinto también, diríamos, del Jesús histórico, si la historia no fuera la interpretación siempre renovada de hechos desconocidos en su esencia. Por eso precisamente no persiste una imagen idéntica del Cristo a través de todas las edades. Tampoco un concepto único. Persiste tan solo una entidad fluctuante que la intención del creyente reviste con los atavíos de su propia visión espiritual. Hay mentes altas y mentes menos altas. Rojas pertenece a las primeras; por poco nos persuade.

En su estudio reciente sobre la religión, tan profundo, Max Scheler señala como un factor decisivo la personalidad ejemplar de los fundadores, arquetipos ideales, cuya acción se trasmite como una fuerza viva hasta la posteridad más remota. En torno de estas imágenes sublimes enroscamos el propio pensamiento y lo adaptamos a la medida de nuestros anhelos místicos. La personalidad excelsa y compleja de Jesús, como ninguna otra, se presta a esta función mesiánica. Las actitudes más opuestas — la negación y la afirmación — se han amparado con su nombre: la escueta rigidez de los bizantinos y la efervescencia demoleadora de revolucionarios contemporáneos. Nunca el genio fué simple; a todo maestro lo veneran los discípulos más heteróclitos.

También el autor de este libro cree posible conciliar un concepto propio, amplio y libre, con la doctrina del redentor. Lo hace con suma tolerancia, sin ofensa para ninguna actitud opuesta. Podemos aceptar la suya — con leve restricción.

Al simbolizar la obra de Jesús en el leño de su martirio, contemplemos el emblema vertical de los ideales, cruzado por la barra de la realidad infranqueable.

No es pues un desacuerdo fundamental el que nos obliga a una digresión casuista. La doctrina demasiado abstracta de los cultos orientales, según el autor, "lleva al nirvana y no puede servir para la cultura integral que nosotros perseguimos". Es decir el quietismo inerte, la negación de los valores vitales, el desdén de la acción, la resignación pesimista, no son elementos adecuados a nuestra cultura. ¡Muy cierto! Persiste el autor sin embargo en llamarse cristiano. ¿Acaso el cristianismo no es tan oriental como aquellos otros cultos? A pesar de la contribución que el helenismo decadente pudo aportarle, ¿no es también una posición negativa? No hay exégesis que pueda disfrazar este hecho.

Entiéndase que no hablamos del Cristo-Proteo; hablamos de la doctrina que lleva — o ha usurpado — su nombre. Esta doctrina jamás ha arraigado en el espíritu occidental, pues hablar de una civilización cristiana es un contrasentido. El filtro alevoso que socavó la grandeza imperial de Roma, tomado en serio, habría concluido con el impulso renovador de los bárbaros en una mansa domesticación. Nuestro ciclo cultural se ha desarrollado a pesar del cristianismo, en perpetuo conflicto con la doctrina, cuya esencia íntima no es más afirmativa que la del budismo.

Ningún esfuerzo podrá coordinar el sentido incoherente de los textos canónicos, conglomerado de, por lo menos, tres versiones contradictorias. Toda adaptación es artificial y arbitraria. El sermón de la montaña, dice lo que dice; somos lo que somos por no haberlo tenido en cuenta. Merece respeto el báculo de la flaqueza humana de cualquier madera que fuere; espíritus erectos no necesitan de su apoyo. La emoción de lo eterno puede estremecer con su fervor el alma, dignificar la conciencia humana, alzarla sobre las contingencias accidentales de la vida, en la comunión mística con la potencia creadora que en todo instante levanta un mundo de la nada. Amén. — A. K.

ALVARO MELIÁN LAFINUR. — *Las nietas de Cleopatra*. Gleizer, 1927.

ESTE de Alvaro Melián Lafinur es libro de muchísimo agrado: palabra insípida, si pensamos que otras más caracoleantes y enfáticas ya son tradicionales en los elogios, palabra justa si consideramos que simboliza una realidad y que esta realidad es la que toda ficción debe apetecer.

Ningún arte *deshumanizado* — maquinación mortal de la bobería, de la esterilidad, del mal gusto dragoneando como siempre de distinción. — el de estas vivitísimos cuentos, cómodos en la realidad, y en las que por un milagro no usual en las novelaciones contemporáneas, suceden cosas. Asómbrese el tantas veces malgastado lector: en este libro, junto a los supuestos goces del período armonioso y de la metáfora también le serán mostradas personas, riesgos, perplejidades del destino, ironías, certidumbres de la pasión, diálogos, aventuras. Las narraciones son de ambiente oriental de un Oriente sofisticado ya por Europa y por la bien nacida irreverencia criolla del escritor. La inevitable memorabilidad y aparatosidad de tal escenario no le es, en momento alguno, un estorbo. Véase, por ejemplo, esta prelusión: Cuando Judith penetró en la tienda de Holofernes, éste se hallaba recostado sobre un montón de pieles, bajo un pabellón de púrpura tejido de oro, esmeraldas y otras piedras y se acariciaba, pensativo, la lengua barba peinada a la manera asiria (página 168) Esa aparente máquina de magnificencias resultará después un imperturbable comentario irónico de las demasiado humanas miserias que el escritor nos va a relatar.

Seis narraciones las del libro. Mis preferencias están con *La pólvora de plata* — la de Lady Clifford, señora no muy complaciente con las presunciones y descortesías negativas de una excesiva fidelidad conyugal —, con *Las nietas de Cleopatra* — la de Vera, otra correctísima pecadora — y, naturalmente con *Las niñas de Engadi*: narración patética. También con *Altair*, en que está respetada singularmente la dignidad de la pasión, del *gm porque sí*, del capricho humano. — J. L. B.

RICARDO E. MOLINARI. — "*El Imaginero*", poemas. — Editorial "Proa". Bs. Aires, 1927.

NO obstante existir una sola clase de poesía, (que no es ni la *épica*, ni la *dramática* ni la *humorística*, ni la de los *ismos* actuales, sino la que escribieron los poetas líricos de verdad,) anterior a los incansables Calixtos Oyuelas que la definen y confunden, cada público tiene, según sus grados de sensibilidad o mal gusto, su *poesía* y sus *poetas*. Hay, asimismo, un público de indiferentes, compuesto por señores que no tienen preferencia poética alguna y que son mil veces preferibles a los adocenados que todavía admiran incondicionalmente y sin escrúpulos a Fernández Spiro y Belisario Roldán, oradores que escribieron versos ocasionales, para la *crónica social* o la fecha patria, utilizados más tarde para *calmar* a las espontáneas admiradoras que, me consta existe aún gente de esta naturaleza, les inferían el albur lustroso (con páginas blancas, celeste y rosas) para que el *Poeta* (ahora con mayúscula) las *honrara* con el poema y la inevitable dedicatoria. Inútil agregar que los tales *poemas* iban invariablemente a promiscuar con el soneto ilegible del enamorado remoto. (Alguna vez, cuando el Dr. Korn me otorgue mayor espacio en su revista, he de insistir sobre este importante tema en un ensayo que estoy preparando y que pienso titular *De los álbumes y su influencia sobre nuestra floreciente cultura poética*. Este exordio a lo Ernesto Quesada, tiene, aunque no parezca, vinculación recóndita con *El Imaginero* de Ricardo E. Molinari, oscuro y fino libro de versos destinado a sobrevivir hermosamente entre ciertos y determinados poetas, contadísimos críticos y las 3 o 4 niñas de sensibilidad que hay en la Argentina en cuyos corazones *El imaginero* hallará eco concorde y adecuada atmósfera. Entiéndase, entonces, que el libro de Molinari no es para todos y no porque deje de ser un bello libro sino porque existen asiduos lectores que no lo merecerán nunca. Por ejemplo, aquellos que sólo buscan rimas perfectas y aman sincera y fervorosamente la cotidiana vulgaridad; los incontables *bardos radio-telefónicos* y todos los poetas incommensurablemente rutinarios que las revistas y los diarios incluyen; los que intrepidamente desconocen (¡que suerte!) a Enrique Banchs, el lírico más asombrosamente puro de América y lo mejor, en todos los tiempos de nuestra múltiples antologías y florilegios. Esto es: lo que va de Luis José de Tejada a Ricardo Molinari. Por ejemplo, los que *jurán* que Jota Ele Borges no es poeta porque no rima *alma* con *calma*. Por ejemplo... (Para no continuar enumerando, quiero anunciar aquí otro ensayo, pero ese será para la revista *Nosotros* que acaba de cumplir XX años de vida).

Como estas páginas no están destinadas a leerse en público, debo entrar inmediatamente en materia. *El Imaginero* denuncia, ante todo, un temperamento escogido, hecho de *contemplación*, *fervor* e *imaginación*. Tres asonantes seguidas, como corresponde a la sustancia íntima que el libro transparenta! Contrariamente a lo que suele ocurrir con los poemas dominicales, cada línea de Molinari de-

nota un largo proceso de delicadeza, observación, gracia y originalidad. Habitualmente en *El Imaginero* esta línea no guarda relación con la que le precede o sigue. Por lo general, ni siquiera logra ser, verso. Pero ello no interesa en lo mínimo al lector de fina comprensión, ya que todas las líneas vinculan entre sí por un mismo ambiente, irresistiblemente poético. Ambiente hecho de sugerencias de infancia, evocaciones de niñas predestinadas, paisajes emocionados. Todo ello sugerido con virginales palabras. Hay en *El Imaginero* magníficas elegías: para el recuerdo presente, para un pueblo que perdió sus orillas, a la muerte de un poeta joven.

Las tardes de los domingos
se hicieron para los pericos
y las travesuras
de las urracas,

dice el poeta, y yo agregaría que también se hicieron para leer los buenos libros de versos, como este de Molinari, con estampas de Norah Borges, que mis manos han sostenido fervorosamente. — FRANCISCO LOPEZ MERINO.

RAUL A. ORGAZ, ERNESTO QUESADA,
ENRIQUE MARTINEZ PAZ, *La concepción spengleriana del derecho*. Córdoba (R. A.), N. Pereyra, 1924. Pág. V-136.

LA discusión suscitada in Europa dall'*Untergang des Abendlandes* di O. SPENGLER ha avuto larga eco in Argentina, ove un egregio gruppo di professori ha consacrato al romanzesco ed apocalittico pseudofilosofo tedesco un nitido volumetto (il IV) della quarta serie di pubblicazioni edita a cura della Facultad de Derecho e Ciencias Sociales della Università di Córdoba.

La cultura dell'America latina assimila senza dubbio con grande facilità quanto riceve della vecchia Europa, ed in ciò è il suo maggior pregio, ma anche il suo maggior difetto. I vantaggi dipenderanno dal valore di ciò che viene assimilato e così sarà per i danni; di questi più tosto che di quelli ci pare che sia il caso di parlare a proposito dei motivi di pensiero svolti dallo Spengler, che sono quelli cari alla filosofia della storia di vecchio stile, frammischiati ad una morfologia naturalistica di cicli storici astratti, comparati in modo arbitrario secondo uno sfrenato simbolismo piuttosto che su dati concreti o meglio su ricerche originali, il tutto servito con una critica storica per quanto è possibile scandalistica e favorevole alle tesi dell'A.

In Italia, sebbene il II vol. dello S. sia stato pubblicato da un buon lustro, si è sempre a tempo per ricordare come il nostro mondo filosofico non si sia affatto commosso per l'apparizione dell'*Untergang*. Basti ricordare una recensione del Croce, vera stroncatura (cfr. *La Critica*, XVIII, IV, pag. 236 ss.); in quanto ad uno scritto apologetico di A. Tilgher non crediamo che esso possa avere alcun rilievo dal lato filosofico.

In Argentina invece lo S. fu preso sul serio (cosa che nel resto, sia detto ad

onore dell'Argentina, accadde in parte anche in Germania) e troppo gli fu concesso d'ammirazione e di bruciati incensi. Così il tramonto del Occidente fu considerato ora come un libro di Filosofia, ora di Sociologia, sempre comunque di Scienza, mentre per il *pathos*, i ravvicinamenti prettamente poetici (pseudo-scienza lasata interamente sull'analogia), non la cede ad alcuno dei romanzi che hmao voluto descrivere l'Europa oltre l'anno 2000. Dopo ciò si comprende come gli autori qui recensiti, essendo in un tale ambiente culturale, siano stati portati a valutare gli scritti romanzeschi dello Spengler in un modo assai erroneo.

L'ORGAZ in alcune *Parole preliminari* fa una breve sintesi del pensiero dello S. e lo definisce anti-intellettualismo, pragmatismo relativistico, determinismo e dottrina bio-homologica... L'opera dello S. sarebbe Filosofia della Storia ben superiore a quella *antica*, perchè in essa un filosofo-artista si propone per la prima volta di predire la storia (questo purtroppo è vero!) e considera il pensiero umano non nel suo svolgimento unitario e continuo, ma come un prodotto dei diversi cicli di cultura, cioè secondo una filosofia della "discontinuità".

Crediamo fuor di luogo discutere queste considerazioni che evidentemente hanno il solo scopo d'invogliare a continuare nella lettura del libro presentato dall'O.

Il QUESADA tratta in due conferenze della "Evoluzione sociologica del diritto, secondo la dottrina spengleriana", ed in gran parte egli riassume alla lettera, o quasi, quanto lo S. ha scritto sul diritto nel II vol. dell' *Untergang*. Il Q. vi pone insieme di proprio alcune considerazioni sulla legislazione del suo paese, amplia un po' le critiche dello S. contro la grandezza del diritto romano e cerca di diminuirne la vitalità dell'immortale spirito, sostenendo su base "sociologica", e quindi in modo assai vago ed impreciso (per il Q. la sociologia è filosofia delle scienze sociali... pag. 4), che i concetti giuridici, veri cardini su cui gira questo vecchio mondo del diritto, cioè il concetto di persona, di cosa ecc., non corrispondono più alle esigenze della vita sociale, in quanto sono il prodotto di un ciclo culturale ormai sorpassato, che più niente di comune avrebbe con quello attuale. Vi si leggono amenità di questo genere, p. es. che la scoperta del manoscritto delle pandette fu una sciagura per la scienza del diritto (in ciò il Q. non fa che ripetere quanto ha scritto lo S.) e che Irnerio, il prototipo dell'uomo gotico, filologo fuori della storia, fu un uomo terribilmente nefasto. Infatti con l'opera dei commendatori delle pandette si andò creando una logica giuridica non adeguata ai suoi tempi, è tanto meno ai nostri, per modo che si volle disciplinare la nuova vita con le norme della "ragione scritta". Poteva essa prevedere il furto d'energia elettrica, o contenere norme sui diritti d'autore, o sui nuovi rapporti creati dal moderno commercio? Queste ed altre domande del genere, fatte dall'A., sono prese in sostanza dall'opera dello Spengler, il quale, anzi, a proposito della discussione sorta in Germania nel 1900 per appurare se nel furto di energia si potesse parlare di cosa incorporale, non risparmia le sue ironie contro i giuristi tedeschi.

Tutte cose queste che, quando si spogliano della forma paradossale e delle esagerazioni verbali volute tanto dallo S. quanto dal suo commentatore, si rivelano per vecchie cose che diedero i dati essenziali per la posizione di problemi oggi ben antichi nella scienza, e precisamente discussi, nella famosa polemica per la codificazione in Germania, da un Savigny e da altri, di fronte ai quali l'improntitudine di uno S., giurista-filosofo, fa un bellissimo risalto. Per farla breve poi e per mostrare le "novità" delle "scoperte" fatte nel campo del diritto dalla "vergleichenden historischen Morphologie", riferiamo il periodo conclusivo con cui il Q. finisce la sua conferenza: "E' nostro dovere come membri di una determinata cultura (sic) di modellare il fenomeno giuridico avendo riguardo ai nostri bisogni, liberandoci dai feticismi dei testi e dal dogmatismo delle ideologie. Tale

è la conclusione della dottrina spengleriana rispetto alla evoluzione sociologica del diritto" (p. 66). Da tutto ciò, degno di meditazione, emerge un solo fatto, ed è che lo S. ha trovato in America un autore che si è lasciato influenzare dalla *campagna* (non ci sembra si possa chiamare altrimenti) contro il diritto romano e si è lasciato facilmente convincere che la compilazione di Giustiniano, nata morta e voluta imporre all'impero in disfaccimento dallo spirito donchisciotteco dell'imperatore, fu un danno per la scienza del diritto (1)! Per completare la visione delle tendenze culturali che si vanno affermando in Argentina si ricordi che, stando a quanto si legge in questo libro recensito (a pag. 4), le università del littorale "suprimen — o casi suprimen — ciertas asignaturas como la del derecho romano".

Il MARTINEZ PAZ ci presenta una conferenza più sintetica e ricca di migliori rilievi critici sullo Spengler. Egli è anche l'autore di una buona traduzione di una parte del II vol. dell'*Untergang* (da pag. 69 a 99 del testo), che chiude questo volumetto spagnolo. Nota giustamente il M. che può essere messa in dubbio l'originalità della "dottrina" dello S., ma non si può negare che questi possa essere fonte di profonda suggestione umana e d'ispirazioni diverse. Dopo ciò il M. tratta in forma assai brillante le vedute dello S. sul diritto romano, su quello arabo (diritto c. d. magico), e sul diritto occidentale. In questo lavoro il M. si lascia un po' troppo prendere da quella suggestione di cui ha già parlato e finisce per paragonare lo S. niente di meno che al Kant, tanto da ricordare per il primo l'epigramma di Schiller contro i commentatori del filosofo di Koenigsberg. Esagerata ammirazione sincera o concessione dell'A. ai gusti dell'ambiente in cui parlava? Certo lo S. non è uno dei ricostruttori di cui ci parla Schiller, ed è anche certo che la sua disordinata pseudofilosofia (ci si consenta il paragone richiamato dal genere spengleriano) sta all'architettonica di Kant come la musica di jazz-band sta alla divina costruzione di una sinfonia di Beethoven. — T. A. CASTIGLIA.

(Transcripción de la *Revista Internacional de Filosofía del Derecho*, Roma, Noviembre-diciembre 1937.)



(1) Cfr. in proposito un definitivo giudizio sullo Spengler del prof. P. DE FRANCISCI in questa *Riv.*, VII, fasc. IV-V, pag. 405.



DR. JUAN B. JUSTO



COMENTARIOS

LA ACTUACION UNIVERSITARIA DEL Dr. JUAN B. JUSTO

Al analizar la actuación universitaria del Dr. Juan B. Justo, involucre en ella la actuación del Partido Socialista en el campo universitario y su actitud frente a la Reforma Universitaria, porque no sé hasta donde puede desvincularse la acción personal del Dr. Justo de la del Partido que él fundó y dirigió, y a la vez hemos de considerar que en problemas de tanta importancia, no ha faltado la voz del maestro y el valor que a ella se ha dado en el Partido Socialista no es del caso que yo la considere ahora.

Creo llegada la hora de desmentir la tan propalada como falsa y antojadiza versión de que el Partido Socialista es contrario a las conquistas alcanzadas, por la juventud universitaria, en el lapso de tiempo que media del 18 acá.

Es un craso error considerar el año 18 como el comienzo de las luchas en pro de la Reforma. Hay quienes la remontan a 1871 y una página brillante de lo que fué en de aquella época nos la ha dado Belisario Montero, reproducida en "Valoraciones", pero sin negar trascendencia a aquella revuelta, considero que el movimiento mas serio fué el iniciado contra las academias que dirigian las Facultades.

Y en aquel movimiento cupo a los dirigentes mas conspicuos del socialismo una actuación destacada donde como es natural — ya que se trataba de un puesto de lucha — no faltó el Dr. Juan B. Justo y así su nombre se vincula a los gestores de la nueva universidad.

Después de una brillante carrera universitaria que le valió

la medalla de oro de la Facultad de Medicina, el Dr. Justo se dedicó a la cátedra y llegó a ser profesor titular de clínica Quirúrgica.

Es necesario recordar que en aquella época, el Dr. Justo ya era socialista y pensemos en la gracia que les haría el socialista militante y dirigente llegado a Profesor a los figurones de la Academia de Medicina, quienes como ya llevo dicho dirigían por aquel entonces la Facultad.

Pués bien, en lugar de pulir asperezas, lo que habría hecho cualquiera de nuestros actuales profesores universitarios para captarse la simpatía de las autoridades, el Dr. Juan B. Justo con plena conciencia de su valor intelectual y de acuerdo a sus principios partidistas emprendió una campaña activa en contra del regimen anacrónico que representaban las Academias, lo acompañaban en aquella emergencia otros profesores socialistas de los que el único sobreviviente creo que es el Dr. Nicolás Repetto prestigioso dirigente, que fué en aquella época profesor suplente de Medicina Operatoria.

El resultado de aquella campaña que, si bien dió luego sus frutos, fué la separación inmediata del Dr. Justo y de los doctores Repetto, Texo y Madrid de sus cátedras. Así se desvinculó de la enseñanza, porque los hombres de su estirpe no saben tolerar injusticias en ningún terreno y puestos a optar entre la dignidad y el servilismo optó como era lógico por la primera.

Hermosa lección que bien valiera ser imitada por esa caravana de hombres jóvenes que en plena primavera de la vida, confían más, en las promesas de los caudillos políticos y en sus puestos, que en el camino que debieran abrirse por su propio esfuerzo.

Lo sensible que fué para la Facultad aquella pérdida lo ha reconocido con mucha autoridad el Dr. Gregorio Araoz Alfaro en un discurso pronunciado en el Centro Estudiantes de Medicina en 1925.

El maestro no creyó que la cátedra fuera una finalidad suprema de su vida. Sinceramente he de decir que no se ha equivocado, pero aquí descubro un pensamiento comun, en los mas grandes valores intelectuales de las épocas en que les tocó actuar y que sintetiza una frase de José María Ramos Mejía citada por Ingenieros "Es tiempo perdido, para el que pueda escribir obras propias, preparar dos veces por semana un discurso sobre temas que estan tratados en los libros de texto".

Entiendo que el profesor universitario, mas que repetir lecciones de libros de texto y aportar su experiencia personal a la

enseñanza de su materia, ofrece sus mas grandes valores en la consecuencia de su pensamiento y de su conducta.

Y bien, ¿cuantos de nuestros actuales profesores universitarios nos ofrecen este ejemplo? son tan pocos que prefiero evadir la respuesta.

En este sentido cuan provechoso habría sido el ejemplo de Juan B. Justo que en la cátedra y en la tribuna callejera ofrecía invariablemente la misma linea de conducta, enseñando con altura y bregando por la verdad y la justicia.

Con estos antecedentes ¿Que otro partido que no fuera el socialista, pudo haber comprendido en toda su integridad la importancia del movimiento iniciado en Córdoba el 18?

Sin embargo ese movimiento no le inspiró mucha fé y los hechos posteriores han venido a darles la razón ¿no habria entrevisto el Dr. Justo, como esa juventud que se entregaba de lleno a luchar por un ideal era explotada y aprovechada por el partido político gobernante?

Justo, no pudo creer en la trascendencia de una obra auspiciada y realizada por un ministro como Salinas y hoy que serenamente podemos juzgar los hechos, reconocemos los nobilísimos sentimientos e ideales que animaron a una gran parte de la juventud, condenamos a los logreros de la Reforma, pero llegamos a la conclusión que la Reforma del 18 no tiene la importancia que se le ha asignado y que es necesario destruir el mito de la Revolución Universitaria.

Y llego a esta conclusión porque juzgo hechos y no sentimientos y a los muchachos bien inspirados les recuerdo que la oportunidad de luchar no ha pasado sino que la prepararemos entre todos, aprovechando la experiencia de los movimientos anteriores.

Pero ante todo urge dar un contenido social a nuestra lucha. Sobrados motivos tenia el Dr. Anibal Ponce cuando planteaba claramente el dilema "o burgués o proletario" nada de términos medios. Sobre una de las dos bases ha de constituirse la nueva Universidad.

¡Y como es posible pensar que una Reforma honda, que tenga por base una revolución de contenido social no hubiera contado con el apoyo decidido y franco del iniciador del movimiento socialista en nuestro país y de su mas abnegado paladin el Dr. Juan B. Justo!

Y si el Dr. Justo ya no existe, pensemos en lo grande de su vida y de su obra — ejemplario de virtudes, — que será siempre

una fuente de sana inspiración en la acción de la juventud estudiantil, que comprenda la responsabilidad que esta hora histórica le depara, y como mejor y mas grato homenaje a su memoria, se disponga una vez por todas a cumplirla. — A. ZEIDA.

Enero 17 1928.

RENOVACION

El doctor Ramón J. Loyarte — nuestro distinguido colaborador — ha asumido la presidencia de la Universidad de La Plata. Hombre joven, universitario de buena ley, espíritu demasiado amplio para enquistarse en la estrechez profesional, permite esperar de su acción en el alto puesto un impulso renovador. No se ha de complacer en el desempeño rutinario de sus funciones burocráticas. Su elección inesperada no por eso ha sido fortuita. Hay en el proceso evolutivo de las cosas una razón inmanente que, por una u otra vía, acaba por imponerse aún a cuantos quisieran contrariarla. Puesto que el doctor Loyarte ama las citas, lo diremos con las palabras del maestro Goethe a quien tan bien conoce y tanto admira: *Wie sich Verdienst und Glück verkettten, das fällt den Toren niemals ein.*

Ha bastado la presencia del nuevo presidente para acabar con el crónico conflicto entre las autoridades universitarias y el alumnado. Con un poco de cordura por una y otra parte podrá evitarse que retorne. Luego, dentro de un ambiente de armonía y de mutua confianza podrá intentarse realizar en parte los anhelos ideales de la Reforma que, por cierto, no consisten en cambios del articulado reglamentario sino en la renovación espiritual de la enseñanza y de la vida universitaria. Hemos afirmado alguna vez, en horas de decepción y escepticismo, que la Universidad argentina y la cultura nacional giran en órbitas distintas. Quisiéramos habernos equivocado.

Por de pronto el señor Loyarte ya ha señalado la necesidad de terminar con el voto secreto en las asambleas de profesores y de estudiantes. Padecemos de una excesiva ductilidad y de una falta de valor para asumir la responsabilidad de nuestros actos. El mal se manifiesta en todas las esferas de la actividad nacional pero en la Universidad es doblemente vituperable. Es el voto secreto la careta detrás de la cual disimulamos nuestra cobardía. El voto ostensible obligaría a cada uno a recordar su dignidad moral y le pondrá en el trance de dar el índice de su hombría. Es que para elevar el nivel de la cultura universitaria el factor per-

sonal es decisivo. ¿Que hemos de lograr con ese *profesor*, mediocridad intelectual, entidad moluscoide para quien la cátedra es solo un empleo?

No esperamos ni exigimos milagros. Supera las fuerzas de un hombre remover de golpe la pesada mole defendida por la incuria, la ignorancia e intereses menguados. Cabe empero ejercer una influencia directriz; es posible iniciar la extirpación de los vicios más arraigados. La Universidad ha degenerado hasta convertirse en una fábrica de títulos; un sistema arcaico de exámenes al menudeo permite llegar con el menor esfuerzo a la ansiada meta: el diploma. Y esto en presencia de la plétora que abarrotta todas las carreras liberales.

Son dos cosas distintas la misión docente de los institutos superiores y la habilitación técnica; separar estas dos funciones es, hoy por hoy, la reforma más urgente. Nos consta que el doctor Loyarte no desconoce este problema.

La fuente de otros males es más difícil de alcanzar, pues se halla fuera de la esfera universitaria. Se halla en el desastre de la enseñanza secundaria en cuanto ha de ser preparatoria de la superior. Pocas esperanzas pueden abrigarse de una reforma eficiente. Su necesidad no se oculta a nadie, pero nadie posee la valentía necesaria para encararla. Intereses demasiado espúreos se oponen. En el colegio nacional de La Plata, hay maestros que no se atreven a penetrar en la sala de profesores y se refugian en la covachuela de los ordenanzas. ¡Y lo peor! Los muchachos no los sacan a puntapiés y los dirigentes de la casa — todos ex-revolucionarios — fraternizan con ellos. Aquí, por lo menos en los colegios anexos a la Universidad, hay campo para una acción fecunda.

“Las cosas han de hacerse aunque se hagan mal”, dijo Sarmiento. Es decir, nuestra visión de una cultura superior ha de realizarse de la manera posible en un ambiente inferior. Lo importante es no perder de vista el propósito ideal, no ceder a las solicitudes subalternas, no arredrarse ante los obstáculos. Esto es lo que esperamos de la nueva presidencia.

Enviamos al doctor Loyarte nuestros más afectuosos augurios. — L. R.

LOS PREMIOS NACIONALES

CON sumo retardo se han expedido los jurados encargados de discernir los premios nacionales a la ciencia y a las letras correspondientes al año 1926. Nos abstenemos de comentar el acierto o desacierto de sus juicios por razones obvias.

Interesa encarar otra faz del asunto. De nuevo se han vuelto a advertir las consecuencias del criterio simplista de la ley al dividir la producción intelectual en Ciencias y Letras. Los miembros del jurado de ciencias entienden, como es justo, que su cometido se circunscribe a las ciencias matemáticas y naturales. Esta es una posición clara y precisa. Los miembros del jurado de letras se suponen llamados a juzgar la labor literaria en prosa y en verso. Pero he aquí que se presentan obras de carácter histórico, jurídico, biológico o filosófico. ¿Adonde van a parar estos huérfanos?

Los representantes de las ciencias exactas se rehusan a cargar con ellos. Los hombres de letras se niegan a adoptarlos. Sin embargo la costumbre ha querido que el jurado de letras apechugue de mala gana con estos intrusos. El dualismo no podía salvarse de otra manera. Es evidente que esto no es una solución; las quejas y las reclamaciones se justifican por demás.

Nos hallamos en presencia de un residuo casi cómico de nuestra época positivista. La unidad de la ciencia es un dogma intangible del positivismo. Solo cabía distinguir entre ciencia y arte, el término tercero queda excluido. Tan ciencia es la sociología como la química, una historia de la fauna regional como una historia de la evolución política. Ante los hechos la teoría hubo de fracasar de una manera lamentable: Las ciencias naturales no pudieron conciliarse con las ciencias culturales. ¿Pero acaso es más justa la confusión de las ciencias históricas o filosóficas con la literatura? Imagínense los tormentos morales de un jurado escrupuloso obligado a aquilatar los méritos relativos de un código de comercio y de un volumen de poesía ultraísta.

Los dos jurados instituidos no podran cumplir su alta misión, ni satisfacer las intenciones de la ley, mientras no se salven estas incongruencias. No son dos sino tres, los jurados necesarios.

La ley fué bien inspirada en sus propósitos; sus efectos han sido benéficos; nos parece prudente mantenerla en tanto la obra intelectual carezca entre nosotros de compensación económica. La necesidad de su reforma sin embargo está a la vista.

No somos los primeros que se han dado cuenta de esta necesidad; lo que ha faltado hasta la fecha es una iniciativa eficaz de los distintos factores que intervienen en nuestro mecanismo legislativo. Y luego ha faltado a la vez un concepto definido sobre las finalidades de la ley y sobre el punto en que radica su deficiencia.

No debemos caer tampoco en el extremo opuesto, en una enumeración casuista de las disciplinas científicas y de los géneros literarios con el aditamento de una multiplicación específica

de los jurados. Mantengamos las líneas generales pero agreguemos a las dos categorías previstas, una tercera que comprenda las ciencias culturales. Esto importaría un aumento de sesenta mil pesos en las expensas autorizadas. Esperamos que nadie — ni el ministro de instrucción pública — nos haga el argumento cicatero. Sesenta mil pesos se gastan en tantas inversiones discutibles y se filtran por tantas rendijas, que no cabe discutir tan modesta suma cuando se trata del fomento de intereses ideales.

— L. R.

COLAZOS DE UNA CRITICA

LA nota bibliográfica referente a la "*Historia de la historiografía*" de Carbia aparecida en el número VII de *Valoraciones*, me ha valido una amonestación displicente de parte del doctor Emilio Ravignani. La intercala en el prólogo al segundo tomo de su valiosa "*Historia constitucional*" y dice así:

"Un tiempo despues, el doctor Alejandro Korn entre protector y mordaz al ocuparse de la obra de Carbia, alude tambien a la *nueva escuela* y pretende destacar mi posición en ella, mediante una pequeña incursión en el humorismo con indiscutible finura, aunque con más éxito que cuando lo hiciera en los mostrencos y pisoteados *potreros* de la historia argentina". Las bastardillas son del original.

De acuerdo con los cánones de la escuela nueva, naturalmente hay una llamada: "En esta nota le ha faltado al doctor Korn la intrepidez suficiente para atacar de frente el obstáculo. Con todo el respeto y la simpatía personal que le profeso, creo que mucho habría ganado su personalidad intelectual si hubiera debido adivinarsen menos de lo que pretende decirnos". Por esta vez no hay subnota.

La exégesis del texto me resulta un tanto escabrosa. Debe de referirse a ensayos que hace años publiqué en diversas revistas. Me complace que, a pesar del tiempo, el recuerdo de estos pecados persista y si alguna vez se me antoja editarlos en forma de libro, lo dedicaré respetuosamente a la nueva escuela.

Supongo — alguna hipótesis se ha de hacer — que se me enrostra haber merodeado, con poca suerte, y poca pericia, por los aledaños de la historia. Si esta interpretación fuera acertada, no la encuentro injusta; quizá mi auto-critica sea más severa, pues cuando me examino no llevo a resultados tan halagüeños

como cuando me comparo. Que mi distinguido amigo el doctor Ravignani no haya encontrado para su fundado juicio una metáfora más feliz mucho me aflige, pero me apresuro a protestar contra cuantos, con evidente malicia, han querido ver en sus palabras una intención guaranga. — A. K.

ENRIQUE DREYZIN

MIS palabras vienen, en nombre de la representación que me encomienda el Embajador de México y en mi propio nombre, a interpretar los sentimientos de los amigos de tierras distantes en quienes supo despertar cálidas simpatías Enrique Dreyzin durante sus fructíferos viajes. Somos pocos los que ahora estamos cerca para despedirlo en su viaje final, pero sé que de todos me llega la onda sentimental que se detiene ante esta puerta de silencio. Sé que asisten aquí, con Alfonso Reyes y conmigo, en dolor de espíritu y de carne, aquellos amigos de Dreyzin que se llaman, José Vasconcelos, Diego Rivera, Manuel Rodríguez Lozano, Roberto Montenegro, Julio Forri, Carlos Pellicer, Alfonso Caso, Vicente Lombardo Toledano, Manuel Gómez Morín, Daniel Cosío Vilegas, Eduardo Villaseñor.

Fueron fructíferos aquellos viajes de Dreyzin: da frutos el viaje que se emprende como esfuerzo de la inteligencia activa; da fruto también el viaje que crea amistad, calor de alegría, llama íntima, el viaje que hace la propaganda cordial de la patria entre los extraños. Eso fue parte de la obra de Dreyzin — junto con el esfuerzo viril de su inteligencia, como representante de la juventud universitaria de su país — en el primero y mejor de sus viajes, el que hizo a México en 1921, como delegado argentino en el Congreso Internacional de Estudiantes. Fueron días, aquellos, que nunca olvidaremos quienes los vivimos; días de los más luminosos que se han vivido en el mundo. Vimos en ellos el feliz acercamiento de las dos almas que son los focos de la elipse de la América nuestra, México y la Argentina. Espíritus inquietos y generosos se confundían en unas mismas ansias y visiones de verdad, de bien, de justicia. Y en las horas de esparcimiento los unían la juvenil sinceridad, la limpieza de corazón. Cada uno daba su nota en aquel concierto de voluntades claras. Dos se extinguieron ya: la nota de Héctor Ripa Alberdi, que fué bondad firmé y discreta; la nota de Pablo Vrilland, que fué cordialidad enérgica y vivaz. La de Enrique Dreyzin fué franqueza alegre. En aquellos días contagiaba a todos con su risa ligera, cándida, claro arpegio infantil. Oyéndolo reír, nos sentíamos ni-

ños corriendo al sol en jardines abiertos. Y observábamos como justa armonía, que amaba los jardines, que amaba a los niños.

Aquí lo vi después, consagrado a sus jardines, a su Bosque, a la delicada conjunción de la planta, el aire y la luz. Pero de pronto una sombra extraña cayó sobre él: no la comprendíamos, y veíamos con asombro que se había apagado su risa, su nota clara. Era la nube de tormenta, que había de descargar ahora, después de largas amenazas.

¡Adiós, Enrique! Descansa aquí, al final del último de tus viajes, en el último de tus jardines. — PEDRO HENRIQUEZ UREÑA.

VALORACIONES

CON este, el número 12, se completa el tomo IV de nuestra revista. Como un obsequio especial a nuestros lectores se ha incluido, la *Introducción a la metafísica* de Bergson, importante antecedente de la filosofía del maestro, difícil de consultar por no existir una edición separada, ni una versión española.

La demora con que aparece este número obedece a dificultades que no se ha logrado salvar y que obligan a suspender la publicación de *Valoraciones*.

EL GRUPO RENOVACION.

La Plata, Abril de 1928.



INDICE DEL TOMO IV

(NÚMEROS 10, 11 Y 12)

AMORIM Enrique	Cuento de las revelaciones o de la ciudad asesina.	pág. 23
ANDRADE Raul	El estudio de Egas.	» 131
BERGSON Enrique	Introducción a la metafísica (traducción de Carlos M. Onetti).	» 211
BORGES Jorge Luis	LIBROS: <i>Cosas de negras</i> , por Vicente Rossi	» 39
	» <i>Pausa</i> , por Alfonso Reyes	» 145
	» <i>Los nietos de Cleopatra</i> , por Alvaro Melián Lafinur.	» 246
CASTIGLIA T. A.	LIBROS: <i>La concepción spengleriana del derecho</i> , por Raúl A. Orgaz, Ernesto Quesada y Enrique Martínez Paz.	» 248
COSTA ALVAREZ Arturo	La cosa, la idea y la palabra	» 197
	LIBROS: « <i>Martín Fierro</i> » comentado y anotado, por Eleuterio F. Tiscornia	» 34
	» <i>Estudio de voces tucumanas. I. Voces tucumanas derivadas del quichua</i> , por Manuel Lizondo Borda.	» 239
	» <i>Das ausländische Sprachgut im Spanischen des Río de la Plata. Ein Beitrag zum Problem der argentinischen Nationalsprache</i> , por Rudolf Grossmann.	» 241
FRANK GLENN	MOSAICO: Fragmento (traducción de E. M.).	» 71
GÜIRALDEZ Ricardo	MOSAICO: Fragmento	» 70
HENRIQUEZ UREÑA Pedro	En busca del verso puro. I.	» 3
	» » » » II.	» 73
	» » » » III.	» 174
	LIBROS: La poesía argentina	» 50
	» <i>Ariel corpóreo</i> , por Rafael Alberto Arrieta	» 143
	» <i>Los matemáticos españoles del siglo XVI</i> , por Julio Rey Pastor	» 143
	COMENTARIOS: Enrique Dreyzin	» 258

KORN Alejandro.	
El concepto de ciencia	pág. 100
LIBROS: <i>Política cultural en los países latino americanos</i> , por Alfredo Colmo	» 42
» <i>Don Segundo Sombra</i> , por Ricardo Güiraldes	» 47
» <i>El Cristo invisible</i> , por Ricardo Rojas	» 245
COMENTARIOS: Colazos de una crítica	» 257
LÓPEZ MERINO Francisco	
LIBROS: <i>El imaginero</i> , poemas de Ricardo E. Molinari	» 247
MORENO Enrique	
Góngora	» 205
MUSSEY Henry Raymond	
MOSAICO: Fragmento (traducción de E. M.)	» 71
ONETTI Carlos M.	
De la novela gaucha: Benito Lynch	» 89
LIBROS: <i>Los desterrados</i> , por Horacio Quiroga	» 149
PREVOST Jean	
MOSAICO: Fragmentos (traducción de M. A. A.)	» 66
RAMOS Samuel	
Ensayos estéticos	» 14
El irracionalismo	» 187
REYES Alfonso	
Cartas sin permiso	» 169
MOSAICO: Fragmento	» 68
REDACCIÓN La	
COMENTARIOS: Un conflicto universitario en 1871	» 56
Maestros de la juventud	» 60
Il sommo rinoceronte	» 61
Bernardo Schaw	» 153
Hispano americanismo	» 158
Exámenes	» 160
Maestros de la juventud	» 163
Antropología y filología	» 164
Los coros de Alberto G. del Castillo	» 165
Reminiscencias	» 166
Renovación	» 254
Los premios nacionales	» 255
RENOVACIÓN El grupo	
COMENTARIOS: Valoraciones	» 259
ROMERO Francisco	
El primado ético	» 7
Sobre los problemas	» 96
LIBROS: <i>Introducción filosófica a la teoría de la relatividad</i> , por Enrique Butty	» 138
» <i>El problema epistemológico en la filosofía actual</i> , pro Carlos Astrada	» 235

ROJAS PAZ Pablo	
El árbol y la aurora	pág. 25
ROUGÉS Alberto	
Epístola filosófica	» 178
COMENTARIOS: La vejez del espíritu	» 34
SÁNCHEZ REULET Anibal.	
Poesis	» 128
Estoria de Sandalio Juentes	» 209
TEATRO SINTÉTICO: Drama rosista con héroe ausente	» 135
LIBROS: <i>La metáfora y el mundo</i> , por Pablo Rojas Paz	» 40
CELULOIDE: El muñeco de la risa y el llanto	» 68
» Varieté	» 136
SANTAYANA Jorge	
MOSAICO: Fragmento	» 68
SOUTERLAND BATER Ernest	
MOSAICO: Fragmentos (traducción de E. M.)	» 71
SUAREZ CALIMANO Emilio	
LIBROS: <i>El violín del diablo</i> , por Raúl González Tuñón	» 146
VALÉRY Paul	
MOSAICO: Fragmentos traducción de M. A. A.)	» 67
VILLALOBOS DOMÍNGUEZ C.	
Sobre la política religiosa de Méjico	» 115
VILLASEÑOR Eduardo	
TEATRO SINTÉTICO: El café chino	» 31
VILLARREAL Juan Manuel	
COMENTARIOS: Figari pintor	» 53
ZEIDA A.	
COMENTARIOS: La actuación universitaria del Dr. Juan B. Justo	» 251

Pasajes de Plotino	» 27

ILUSTRACIONES Y LAMINAS

BOVERI Atilio	
Linograbados	
DEL PRETE Juan	
Figura	
EGAS Camilo	
Raza india. — La máscara del sol. — Reposo. — Des- nudo. — Dibujos	
FLORES ORTEGA Amelia	
Maderas talladas	

FLORES O. de TRAVASCIO Edelmira

Tapiz.

MONTESINOS Mariano

Cocina mallorquina.

PALOMAR Francisco

Caricaturas.

PRIMER SALÓN DE ESCRITORES

Dibujos de: Oliverio Gironde, Leopoldo Marechal, Eduardo Mallea, Anibal Sanchez Reulet, Vicente Fatone, Adelina del Carril, Luis Aznar, Córdoba Iturburu, F. T. M. Marinetti, Jorge Luis Borges, José Gabriel, Leonidas de Vedia, Ricardo Güiraldes, Francisco López Merino, González Carbalho, Francisco Luis Bernardes, E. Méndez Calzada, Juan Manuel Villareal, Arturo Costa Alvarez, Guillermo Korn, Ricardo Molinari, José Moreno Villa.

SIMONT J.

Enrique Bergson (dibujo).

SUNYER Juan

El hermitaño. — Retrato. — Payesa.

TAPIA Juan B.

Naturaleza muerta.

TRAVASCIO Adolfo

Muebles.

Fotografías del Dr. Juan B. Justo y de Ricardo Güiraldes.

Viftetas de A. Best, J. Castellano, Moreno Villa, G. Korn, Rodríguez Lozano y A. Travascio.



Talleres Gráficos

OLIVIERI & DOMINGUEZ

4-42 y 43 - La Plata

CeDinCI