

VALORACIONES

HUMANIDADES
CRÍTICA Y
POLEMICA



DIRECTOR:
CARLOS AMÉRICO AMAYA

CeDInCI



REVISTA EDITADA POR EL GRUPO DE ESTUDIANTES "RENOVACIÓN"

TOMO II

LA PLATA

AGOSTO-SEPTIEMBRE DE 1924

SUMARIO

□□

LA DIRECCIÓN	Homaje de la juventud a Kant.
ALEJANDRO KORN	Kant.
ERNESTO QUESADA	Kant y Spengler.
RAÚL ORGAZ	El neo-kantismo y la filosofía social.
ENRIQUE MARTÍNEZ PAZ	Influencia de Kant sobre la filosofía jurídica contemporánea.
CARLOS SANCHEZ VIAMONTE	El individualismo jurídico de Kant.
CARLOS ASTRADA	El juicio estético.
MOISÉS KANTOR	La estética de Kant.

BIBLIOGRAFIA

FRANCISCO LÓPEZ MERINO, «El árbol, el pájaro y la Fuente», de Córdoba Iturburu.—JUAN ANTONIO VILLOLDO, «Eurindia» de Ricardo Rojas.—A. A. «El nuevo derecho», de Alfredo L. Palacios.—LIVIA ALESSO, «La época de Rosas», de Ernesto Quesada.—R. J., «Anales de la Facultad de Ciencias de la Educación», Universidad del Litoral.—CARLOS AMÉRICO AMAYA, «El tema de nuestro tiempo», de José Ortega y Gasset.

COMENTARIOS

Romain Rolland y la juventud de América.—El Quijote en la Exégesis de Unamuno, por ALFREDO FERNÁNDEZ GARCÍA.—Kant en la Universidad de Montevideo, por A. M. GROMPONE.—Anatole France por LA REDACCIÓN.—La Reforma Universitaria, Intentos de Sistematización de la Reforma, por JULIO DILLON.—Comentarios anacrónicos, por LA REDACCIÓN.—El movimiento universitario en Córdoba, por LA REDACCIÓN.

NOTICIAS

Obreros hay que hacer política, por LUIS DE ZULUETA.—Glosas, por EUGENIO D'ORS.—A los intelectuales hispanoamericanos, mensaje de WALDO FRANK.—Segundo Congreso de Química, por LA REDACCIÓN.

Condiciones de la suscripción

Argentina, por año \$ 5.00
Número suelto 1.00

Redacción: 56 número 989.—Administración: «EDITORIAL RENOVACIÓN» 57 número 404.

Solo se publican las colaboraciones solicitadas por la Dirección

IMP. TIP. "ALBERDI" S. R. OCHOA Y CIA.

VALORACIONES

ESTUDIOS DE
CRÍTICA Y
POLEMICA

CeDInCI



DIRECTOR:
CARLOS AMÉRICO AMAYA

REVISTA EDITADA POR EL GRUPO DE ESTUDIANTES «RENOVACIÓN»

TOMO II

LA PLATA

JULIO DE 1924

HOMENAJE DE LA JUVENTUD A KANT

Rendir un justo homenaje a Kant, no significa enrolarse en las huestes ortodoxas del kantismo. Si tal lo hiciéramos implicaría desvirtuar el pensamiento de quien no se propuso enseñar una filosofía sino solo el hecho de filosofar.

Actitud honesta para llegarse hasta los grandes pensadores buscar la asiduidad de su trato, es proponerse repensar los problemas que preocupó a sus mentes y conmovió a sus espíritus. De tal suerte que los sistemas de un Platón o un Descartes, por ejemplo, han de entenderse, y preciso es considerarlos así, como las distintas formas en que se presentó a otras épocas el mismo tema que ayer y hoy constituye el motivo de reflexión filosófica.

Los problemas fundamentales del espíritu no se circunscriben a las épocas, que a éstas solo la fisonomía particular les corresponde, sino que continúan indefinidamente como hipótesis básicas realizándose en la total experiencia de la cultura humana. No de otra manera ha de explicarse ese secreto dinamismo de la historia.

¿Que hemos de entender, entonces, cuando oímos decir volvamos a Kant? No se nos invita, por cierto, a recojer sus fórmulas o soluciones, — que ésto estaría muy de acuerdo con el espíritu escolástico de algunos neo-kantianos — sino que se postula la urgente necesidad de volver al discurrir metódico propio de los grandes filósofos que han provocado movimientos de opinión fecundos y duraderos. En éste sentido ninguno como Kant representa más genio creador ni mayor esfuerzo por resolver las verdades últimas. Su obra crítica encaminada a investigar la estructura interna de la razón, para así determinar el uso legítimo que de ella podemos hacer, plantea en términos categóricos y precisos la más fundamental de las cuestiones filosóficas: el problema del conocimiento. Su reflexión, por tanto, no se dirigió directamente

a averiguar qué es el mundo sin previamente saber qué conocimiento del mundo tenemos; la validez misma del espíritu debía ser juzgada por el mago de Koenigsberg.

Esta posición de Kant con respecto al alcance del entendimiento, resuelve con mano firme el dogmatismo de las escuelas filosóficas antiguas e inicia en el pensamiento moderno la conquista audáz de nuevas regiones de la cultura.

Su posición crítica ha tenido influjo sobre los pensadores de su época, sintiéndose que aún gravita a lo largo de las corrientes contemporáneas. Pero hay un hecho en la filosofía de Kant que queremos subrayar ya que complementa el doble significado de nuestro homenaje. Al señalar una diferencia esencial entre nómeneo y fenómeno, definió Kant, al par que establecía con radicalismo admirable el amoralismo de la ciencia, por un lado, y de la libre personalidad humana, por otro. Consecuente con este postulado de libertad ética, reafirmamos nuestra orientación de base opuesta a la cultura de laboratorio de nuestras Universidades, que modelan un tipo de hombre ignaro, sin más preocupación que los hechos de la experiencia y sin más objetivo que los resultados prácticos.

No afirmamos con ésto que nuestras rebeldías universitarias sean movimientos neo-kantianos, pero sí creemos necesario armarnos de la compañía de Kant para batir la influencia positivista que respira, en general, toda la vida argentina.

Esta es la razón, que reafirma una actitud, de nuestro homenaje.

LA DIRECCIÓN.

KANT

POR
ALEJANDRO KORN

Oración pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, con motivo del segundo Centenario de Kant.

Señores:

En su segundo centenario, lejos de la comarca que le vio nacer, en esta extremidad del continente austral, evocamos el número imperecedero de Emanuel Kant.

Tal homenaje ha de serle grato, pues aquel espíritu de, amplitud universal, se complacía en explorar mentalmente las más extrañas regiones del globo y los pueblos de índole más diversa.

El hombre aquel, que jamás traspuso los aledaños del terruño nativo, abarcaba sin embargo, con visión genial, la redondez de la tierra. Él, por muchos años, hubo de regir la cátedra de geografía física y sus deberes docentes no estaban reñidos con sus inclinaciones propias. Solo que a las vegadas, solía exceder los deberes de su magisterio oficial.

La posesión de las matemáticas y de su aplicación a la teoría del movimiento, le permitió intentar una solución mecánica del génesis cósmico y concebir el proceso dinámico de una evolución física continuada hasta nuestros tiempos. Luego al retornar de los orígenes remotos, su mirada penetraba los horizontes del futuro y preveía al planeta, sometido por la ciencia al dominio de una humanidad, conciliada en las normas universales de un derecho común.

Esta compenetración con las ciencias exactas y naturales, y este amor a los asuntos de interés positivo, le emanciparon de la opresión académica y le devolvieron la libertad intelectual, por que también su espíritu había sido deformado por la escuela híbrida

que pretendía adaptar la filosofía moderna a los menguados moldes de la tradición. Nacido no solamente fuera de la universidad, sino en oposición a ella, el movimiento renovador de la filosofía europea, continuado después de Descartes, por Espinosa y Leibnitz, declinaba hacia su ocaso. Agotada la fuerza viva de su primer impulso, la rebeldía de antaño, en sus postrimerías se sometía mansa a la domesticidad de los claustros.

En efecto, si Wolff, el fecundo autor de manuales filosóficos pudo a los ojos de sus contemporáneos, pasar también por filósofo, en realidad no representa sino el aderezo didáctico de doctrinas ajenas, atenuadas y diluidas, para los menesteres de una enseñanza compatible con la rutina consagrada. Pero semejante metafísica sin problemas, provista de una contestación verbal, aún para las preguntas más arriesgadas, como había de prosperar en el ambiente irónico y descreído del siglo? No había de ocultar tampoco su flaqueza, al espíritu reflexivo y penetrante, consciente al mismo tiempo de la necesidad de la metafísica y de su fracaso.

La primer antinomia!

No de aquellas que más tarde hablan de desarrollarse con maestría dialéctica, con el rigor de conclusiones finales, opuestas e irreductibles, sino la antinomia viva que desgarró el alma, hostigada por el ansia y la impotencia del saber.

Pero quizás la filosofía empirista, la construcción sensata de los pensadores ingleses, la flor del método inductivo, ofrecería conclusiones más valederas que las creaciones pseudogeométricas del racionalismo. El mismo Voltaire, no se declara acaso discípulo de Locke y toda la Enciclopedia no lo explota y exagera!

Pues bien, Hume, en páginas incisivas, acaba de hacer el examen final de la filosofía y descalifica su ley excesivamente feble. Y esta sentencia bien fundada, no la habían de desvirtuar los honestos predicadores del sentido común, los fundadores ingenuos de la escuela escocesa. Es Hume la expresión más vigorosa del inevitable escepticismo, que señala el fin de todos los ciclos filosóficos. Pero —asunto grave— su crítica implacable no se conforma con socavar, los fundamentos bien deleznable de la metafísica, llega a conmover también los cimientos de la ciencia.

El origen empírico de los conceptos universales, los priva del carácter de necesidad, los anula para la especulación trascendente y, empleados en la ciencia, solo permiten inferir conclusiones precarias. El mismo concepto de la causalidad, sugerido por el hábito podría ser desmentido por un hecho nuevo y quizás mañana no amanecería el sol en el sitio que le señala el cálculo astronómico.

Si los reparos de Hume, alcanzaron a desvanecer en Kant los últimos ensueños dogmáticos, no pudieron sin embargo, conmover su fé en los postulados de la ciencia, ni arrastrarlo hacia los treme-dales del escepticismo. La metafísica como ciencia, podrá sacrificarla, seguro de que no había de perecer, pero su espíritu disciplinado en el estudio de Newton, no admitía dudas sobre el imperio de las leyes naturales.

Son los escépticos, exclama, una especie de nómades, de la filosofía pues desdeñan la labor persistente. Y se aprestó a realizarla él.

No con un impulso genial. Su obra nace en lenta y penosa meditación, la forja con metódico plan, en términos pretéritos, pues en los odres del viejo formulismo vierte el caudal efervescente de sus ideas nuevas, atento a rebatir la argumentación intelectualista con sus propias armas. Así le sorprende el atardecer de la vida, porque según dijo Hegel, solo a la hora del crepúsculo alza el vuelo el ave de Minerva.

Kant, por fin, plantea en los primeros renglones de la Crítica de la Razón Pura, su problema fundamental: Sin duda todo conocimiento deriva de la experiencia, pero que és y como se realiza la experiencia? De la contestación dependerá luego, si es posible superarla y que valor ha de atribuírsele en su propia esfera.

No es esta la ocasión de seguir al filósofo en su escabroso análisis.

La manera de enunciar el problema es novedosa, más aun la solución, que si termina con las pretensiones de una especulación exhausta, señala en cambio nuevos rumbos al pensamiento filosófico.

Desde entonces la teoría del conocimiento, el problema gnos-eológico, se convierte en el tema previo de toda investigación filosófica.

La experiencia no es un hecho simple, ni nuestra mente un receptáculo pasivo de impresiones externas. La experiencia es la resultante de la materia del conocimiento, que nos es dada, versátil e inestable y de las formas preexistentes del conocimiento, constantes y forzosas, que unifican entre sí con nexos fijos los múltiples datos, en la apercepción sintética del objeto. Solo del concurso de estos dos factores, intuitivo el uno, discursivo el otro, surge el conocimiento. Aislados serían impotentes, porque las formas en sí son vacías y las intuiciones caóticas.

Termina aquí la controversia secular sobre los conceptos universales —que con el nombre de ideas innatas, de conocimientos a priori— alimentó la polémica entre racionalistas y empiristas. Kant convierte los conceptos necesarios en categorías intrínsecas del entendimiento, hace de ellos el aparato dinámico con el cual nos apo-

deramos de la realidad empírica y la organizamos, pero fuera de esta sin función alguna. Por sí solos, estos conceptos formales no constituyen conocimientos, de consiguiente las construcciones especulativas en que los empleamos carecen de contenido y la metafísica como ciencia es imposible. Es cierto, que más allá, perdido entre brumas, flota todavía un residuo incoercible: la cosa en sí, el noumeno, pero reacio al conocimiento, las categorías no le son aplicables.

He aquí la parte negativa de la crítica, ella valió a su autor el mote de omnidemoledor. No olvidemos la parte positiva.

Si las categorías no nos permiten superar la experiencia, responden empero de su verdad científica, porque no son meras abstracciones de origen empírico, sino las condiciones que, lógicamente, preceden toda experiencia posible y permiten realizarla y prevenirla, porque son sus formas immanentes y necesarias. No haya pues cuidado que el principio de la causalidad falle, en tanto el pensamiento aliente en nosotros, porque le está incorporado como parte integrante e inseparable. Es precisamente de las formas de la sensibilidad, el espacio y el tiempo, también radicadas en la conciencia, que ningún esfuerzo mental puede suprimir, de las cuales derivamos relaciones matemáticas y la formulación exacta de las leyes naturales, que les imprime el carácter de necesarias.

En efecto, según Kant, el valor de una ciencia depende de la verdad matemática que contiene, porque «ciencia propiamente, no es sino aquella cuya certeza es apodéctica». En rigor pues, deberíamos reservar el nombre de ciencia para aquellas que poseen un objeto espacial y mensurable y puedan expresar sus principios generales en ecuaciones aritméticas. Pero hay regiones donde falla el cálculo, donde no penetra la certeza matemática, donde no es posible hacer ciencia, porque no existe la ley necesaria.

El siglo XIX descuidó esta enseñanza. Le atormentó el afán de superar las prudentes antinomias kantianas, primero en la reconstrucción romántica de la metafísica, luego con su repudio positivista.

La especulación idealista de los románticos, absorta en visiones trascendentes, trascordada del mundo empírico, ignoró la existencia plebeya de las matemáticas y el más grande de sus sistemas intentó disolver el proceso físico de la naturaleza en el proceso dialéctico. Luego a la inversa el positivismo quiso llevar las matemáticas a esas regiones donde no impera ni la espacialidad ni la categoría de la cantidad e intentó crear una física social y una psicología física como si la personalidad humana fuera un factor baladí.

Es del mayor interés seguir en los tiempos modernos, las relaciones entre la filosofía y las ciencias exactas.

Los grandes fundadores del racionalismo, matemáticos todos ellos, se persuadieron que solo el método de sus preferencias conducía a la verdad y «more geométrico» se propusieron resolver los problemas metafísicos. Tan solo Pascal, geómetra también, entrevió la falacia de esta empresa. En cambio, ajenos de todo punto a las disciplinas matemáticas Bacon y sus sucesores, prescinden de ellas y en el método inductivo celebran el descubrimiento de la panacea filosófica.

Entretanto aquel candelabro, que con ritmo igual oscilaba bajo el duomo de Pisa, puso su luz en alguna mente y guiada por Galileo y Newton, la ciencia, al margen de todas las divagaciones realiza la conjunción efectiva de los hechos empíricos en la ley matemática.

Al desentrañar la crítica Kantiana el error de los predecesores filosóficos y el acierto de los hombres de ciencia, fija a la vez el imperio indiscutido de las matemáticas y sus límites infranqueables.

Y sin embargo, y a pesar de todo, tras Kant aun persiste el malentendido.

Ciertamente, la metafísica romántica no se atreve a resucitar los escuálidos entes de razón del intelectualismo fenecido, pero en sus impulsos visionarios o dialécticos acabó por perder el contacto con la burda realidad. Y la realidad es vengativa.

He aquí ahora al positivismo dispuesto a medir lo inextenso. Mide cráneos y registra índices intelectuales. Con inusitada perspicacia ha descubierto los métodos proficuos de las ciencias exactas e imagina que todo problema es un problema de mecánica y el hombre un pequeño engranaje en el mecanismo universal.

Como un peregrino que sólo alcanza a divisar en el lejano horizonte la ansiada Jerusalén, el positivismo, sucumbe en el preciso momento en que ya iba a revelarnos la geometría de la voluntad.

Señores, la Crítica de la Razón Pura es una obra de la más perfecta austeridad intelectual.

Ella anuncia el concepto científico de un dinamismo universal, determinado por la causalidad y sujeto a la interpretación mecánica. Salva así la dignidad de la ciencia no solamente ante la crítica de Hume o ante la vanidad del conceptualismo, la salva también ante algún escepticismo contemporáneo que reduce los axiomas matemáticos a una hipótesis pragmática.

Pero si la crítica destruye sin piedad los viejos preconceptos, no es por odio, sino por amor a la metafísica.

Es en el deseo de que las convicciones metafísicas surjan de

fuerza más viva que las ficciones verbales, que renunciemos a suponer una ciencia que no poseemos y no creamos en un Dios, pobre espectro antropomorfo, cuya existencia es menester probar con argucias silogísticas.

Y si excluye la metafísica de la ciencia y circunscribe ésta al dominio de lo objetivo, no es tampoco para agotar en ella toda la extensión del saber. No se olvida que el objeto supone un sujeto.

En el espíritu de Kant, el determinismo regido por el principio de la causalidad, no suprime la existencia de la finalidad. El concepto del mecanismo universal no excluye la acción de la voluntad autónoma. Por el contrario, nadie afirma sus fueros con más energía. Hemos de desconocer acaso el testimonio irrecusable de la conciencia? No nos sentimos responsables de nuestros actos? Podemos ser responsables sin ser libres?

La personalidad moral del hombre es un hecho práctico en sí, práctico en sus consecuencias y ninguna disquisición teórica puede suprimirlo, para ahorrarse una contradicción aparente.

Si una teoría y un hecho se encuentran, prevalece el hecho.

La necesidad y la libertad coexisten y si ésta antinomia nos perturba, no la resolveremos por cierto, negando uno de los dos términos igualmente evidentes.

Hallar en este conflicto real, la armonía superior, es una aventura metafísica, una faena perpétua, en la que hemos de poner toda la constancia de Sísifo al levantar, sin desmayo, la piedra recalcitrante.

Si la libertad no tiene cabida en el mundo fenomenal, es decir en el mundo de la experiencia ligado por el nexo de la causa con el efecto, y sin embargo la libertad alienta en la personalidad humana, y se impone como una experiencia íntima, por fuerza hemos de ver en ella una manifestación de otro orden, quizás la proyección en la conciencia del sujeto meta-empírico, porque al fin somos a la vez fenómeno y nómeneo.

Tanto en la Crítica del Juicio, como en la Crítica de la Razón práctica, se advierte, que no solamente conocemos la realidad por la inteligencia, sino que la plasmamos con la voluntad. En el proceso cósmico insertamos, y no sin éxito nuestros fines, ponemos nuestros valores económicos y estéticos y sobre todo los imperativos de la conciencia moral.

Al colocar la solución del problema ético, en el fuero mismo de la conciencia, Kant coloca frente al mecanismo universal una entidad soberana, dispuesta a no doblegarse ante ninguna imposi-

ción extraña, a no reconocer otra ley que la que emerge espontáneamente de su propio ser.

El imperativo categórico no envuelve ningún precepticismo casuista, es un principio formal sin contenido concreto determinado, es la expresión de la libertad que aspira a realizarse, pese al obstáculo físico y a las trabas de nuestra flaca envoltura.

No hemos de seguir a Kant, ni hemos de concordar con él, en todas sus tentativas para demostrar lo evidente, racionalizar lo alógico. Bástenos recoger la gran doctrina, olvidada en los tiempos aciagos del positivismo y del materialismo económico, que enaltece la personalidad humana y la opone como un centro de iniciativa libre al juego de las fuerzas naturales.

Se ha reprochado a Kant, no haber sabido unificar en un principio superior, la necesidad y la libertad y haber dejado subsistir estas posiciones antagónicas en una oposición sin conciliación posible.

En efecto, sin alligarse mucho por ello, el pensamiento de Kant se mueve de continuo en una serie de dualismos: fenómeno y nómeneo, intuición y concepto, razón teórica y práctica, determinismo y autonomía, causalidad y finalidad.

Sin duda, de vez en cuando, nos deja entrever un fondo trascendente en el cual, quizás las oposiciones se desvanezcan, así cuando insinúa la posible identidad de la razón teórica y de la práctica. Pero no pone en ello mayor empeño y en presencia de las antinomias irreductibles, se conforma, antes que acudir a la satisfacción pueril de una solución verbal.

Si esta fuera una deficiencia del pensamiento kantiano, solo cabría deplorar que de tantos que la han señalado, ninguno haya logrado subsanarla. Y no son pequeños los esfuerzos hechos en tal sentido. Hé aquí precisamente lo interesante.

Las tentativas monistas, idealistas o realistas, con sus soluciones aparentes, acaso han salvado la discordancia real de la existencia y nos han ahorrado la necesidad de operar con conceptos opuestos?

El dualismo lógico, que no es en manera alguna el dualismo ontológico, arraiga en la ambigüedad misma de las cosas. Porque si en efecto el mundo es ambiguo en la amplitud de su expansión universal y en el foro secreto de la conciencia, para que engañarnos con una supuesta armonía, que los hechos desmienten a cada paso. No somos capaces de explicar el más sencillo fenómeno mecánico sin el auxilio de dos fuerzas opuestas, no podemos comprender el hecho histórico más trivial sin explicarlo por tendencias

contrarias y pretendemos referir la totalidad de lo existente a un principio único, que apenas concebido ya estalla en discordia consigo mismo.

No: Las creaciones especulativas más geniales, no han de eliminar ni el imperio de la ley natural, ni la afirmación de la personalidad libre.

La grandeza del maestro está en haber encajado sin zozobra esta nuestra situación y haber desdeñado el fácil consuelo dialéctico.

Con adusta entereza ha colocado al hombre frente a la naturaleza sin disimular ni suavizar las asperezas, sin temor a las antinomias lógicas en que se pierde nuestro raciocinio, ni a los conflictos reales en que se debate nuestra vida. Pero al asir, con heroica decisión, la realidad, como quien sujeta al toro por sus dos astas, ni un instante abriga la intención de amenguar la certidumbre de lo Eterno, que por siempre desborda los míseros dilemas de la razón.

Tras de la inmensidad del cielo estrellado o en el sentimiento íntimo que mueve el corazón humano, el pensador estremecido presiente la clave inaccesible del gran enigma.

Pero su fé metafísica no la concretó en fórmulas. Al callar sus últimos y personales sentires, se abstuvo de crear una nueva autoridad dogmática. Es que no quiso darnos una nueva filosofía, sino una nueva manera de filosofar.

Su crítica es un organum, una *disciplina mentis* un instrumento de liberación de fantasmas sutiles y de endriagos rampantes, un puente tendido entre lo real y lo irreal. Más que una teoría importa una actitud.

El concepto claro de la extensión y de los lindes de nuestro poder, la sensación conjunta del hecho y del misterio, la conciencia del sentido militante de la vida, la voluntad viril de mantener en la contienda la dignidad moral como el valor más alto, y la fé en la eficacia de la acción. De la acción sobre todo!

Refúgiese el alma acongojada, ansiosa de paz y de armonía con unción mística en el miraje de lo eterno, levantemos la emoción estética en la región del arte, pero en la tarea diaria, modesta o amplia, nos cuadra la acción sin tregua, el cumplimiento del deber sin frase.

En esta época de desorientación intelectual, entendamos la obra de Kant como un llamado a la razón más alta de la especie, como una fuente viva de inspiraciones serenas y varoniles.

La filosofía de la cátedra se imagina que Kant le dejó un texto esotérico, reservado a los iniciados para ejercicios de exégesis filológica que luego han de traducirse a la jerga de la Escolástica o

del Talmud en persecución de objetos irreales: No ha de ir la filosofía por un lado y la vida por otro.

Convengamos que Kant en efecto fué profesor de filosofía y filósofo, pero no generalicemos el caso. Atengámonos a la obra del maestro y sea ella para nosotros el mensaje de un espíritu libre a hombres libres.

CeDInCI

KANT Y SPENGLER

POR

ERNESTO QUESADA

La dirección de esta revista, al pedirme una brevísima colaboración para el número especial dedicado a conmemorar el segundo centenario del nacimiento de Kant, ha concretado claramente el objetivo del presente artículo. Lo que se desea es considerar a Kant a través de Spengler, es decir, la significación de aquel en la obra de este. El hecho de que, como profesor universitario, me haya correspondido la prioridad de dedicar todo un curso entero, durante un año académico, a la obra del pensador de Munich cuando ni aquí ni fuera de Alemania su libro, hoy famoso, era todavía mayormente conocido, me obliga a examinar escuetamente si en realidad es posible satisfacer el deseo manifestado.

Me apresuro lealmente a declarar que entiendo que no cabe comparar estos dos pensadores ni las coincidencias o divergencias de sus doctrinas filosóficas: así como la obra de ambos está escrita en un estilo absolutamente distinto, el criterio de los dos es por completo diferente. Y comparable es solo lo que—como lo puntualiza cualquier Diccionario de la lengua—tiene proporción, conveniencia, semejanza o razón con otro: es el cotejo, parangón o similitud de una cosa con otra; siendo, por lo demás, un truísmo que toda comparación es odiosa, por lo cual es arriesgado y mal recibido cualquier procedimiento de ese género, porque ninguno quiere que le tengan por inferior o igual a otro, sino que le excede El estudioso que lee a Kant y a Spengler tiene que verificar un esfuerzo extraordinario de adaptación, si lo verifica pasando del uno al otro sin interrupción. La obra soberbia del filósofo de Königsberg es a las veces abstrusa, su estilo frecuentemente fatigoso, su lenguaje en ocasiones esotérico, y obliga a desentrañar de la forma

empleada el contenido que tuvo en vista: el libro del pensador de Munich es por lo general diáfano, lleno de elocuencia, convincente a prima faz, deslumbrante de observaciones geniales. Y si en cuanto a la forma es tan fundamental la divergencia, no lo es menos por lo que toca al fondo: Kant es exclusivamente un filósofo, a quien la vida sirve solo para ahondar el pensamiento; Spengler es, por el contrario, un sociólogo, para el cual el pensamiento sirve solo a fin de escudriñar la vida; aquel elabora lógicamente un sistema filosófico absoluto y perfecto, este prescinde deliberadamente de todo sistema análogo y contempla la vida pasada y presente con la intuición poética de quien se encuentra libre de la traba de escuelas y doctrinas. Kant y Spengler son, pues, dos valores distintos, y se puede admirar la filosofía del uno como la sociología del otro, sin haber menester entrecucharlos o sin que el uno tenga forzosa-mente que ser dependiente del otro. No es, pues, mi propósito verificar aquella comparación ni la considero pertinente siquiera, ya que se trata de dos pensadores de idiosincrasia típicamente diversa y que se desenvuelven en planos mentales diferentes, de manera que nunca deberían lógicamente colidir.

Por de pronto debe observarse que, cualesquiera que sean las divergencias de criterio entre ambos, Spengler no ha entrado en polémica con Kant ni siquiera ha discutido críticamente su doctrina tanto que en el índice de materias y autores de la obra spengleriana y que la casa editorial Beck publicó en 1923 (1) no figura para nada el nombre de Kant. En cambio, las revistas kantianas y los profesores universitarios de análoga orientación vienen combatiendo vivisimamente a Spengler (2). Este último ha guardado siempre silencio. Preguntándole yo en Munich, no hace mucho, porque no contestaba a sus críticos, me dijo sonriendo: "no tendría ni tiempo ni calma para proseguir mis trabajos, si así lo hiciera: mi libro debe defenderse solo y si bien no desconozco a nadie el derecho de juzgarlo como mejor lo entienda, en cambio no me considero obligado a entrar en polémica con mis críticos". Y mucho

(1) Der Untergang des Abendlandes. Namen und Sachverzeichnis zu Bd. I (völlig umgestaltete Ausgabe) und II. (München 1923, I vol 32 pág.).

(2) Basta seguir con atención los diversos cuadernos de los "Kantstudien", en cuya revista se suceden los artículos que, directa o indirectamente, atacan y critican el punto de vista filosófico de Spengler: lo mismo sucede con la serie de "Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft" de Berlín. En su excelente libro "Der Streit um Spengler. Kritik seiner Kritiker" (München 1922), Manfred Schröter ha analizado la abundante literatura antispengleriana de los kantianos, abarcando su bibliografía no solo libros y folletos sino artículos de revistas y aun de diarios. En la literatura crítica posterior al I, II de Spengler, se destaca August Messer—que acaba de publicar su "Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft" (Stuttgart 1922)—con su libro "Oswald Spengler als Philosoph", en el cual el profesor de Gießen se empeña en hacer entrar a viva fuerza las ideas spenglerianas en el lecho de Procasto kantiano.

más discreta pareceme actitud semejante que la tradicional de los filósofos clásicos alemanes, como en el típico diálogo "Bruno" de Schelling.

En mi curso universitario de 1921 sobre Spengler (1) dediqué 14 de las 44 conferencias a examinar la crítica respectiva, y la XXXV se ocupó especialmente de la crítica filosófica (2); pero, en lo que interesa al presente artículo, hube de contentarme con decir: "Se discute con Spengler su apreciación de Kant y si dejó de tener en cuenta tal o cual de sus escritos: pero la referencia a Kant es solo como símbolo de su tiempo y no como juicio técnico de su producción; por eso lo compara a Aristóteles, por cuanto ambos personifican el predominio de la inteligencia en los fenómenos sociales de su época. No puede exigirse al libro de Spengler que sea un diccionario enciclopédico y que todo nombre o vocablo usado sea objeto de una monografía técnica de agotadora erudición bibliográfica: en el caso de Kant, la comparación homológica con Aristóteles bastaba para justificar que la modalidad filosófica siguiente sería principalmente ética; como arranca del imperativo categórico kantiano el comienzo del mandato despótico, que degenerará en egipcismo o en mandarínismo". Sin embargo, en aquel entonces ya la conocida revista "Logos" (3)—incomodada quizá por el juicio cortante de Spengler sobre la filosofía de los profesores y los profesores de la filosofía—atacaba el calificativo de "avejentado" respecto de Kant, por haberle aquel colocado al final del período de una cultura y al comienzo del estadio de civilización de la misma. Pero Spengler, que sigue las corrientes de Goethe con su concepto filosófico de la intuición de la vida, viene a quedar automáticamente colocado en el polo opuesto a Kant, con su criterio apriorístico sistemático; al considerarlo como "coetáneo" sociológico de Aristóteles, le tributa el más grande de los homenajes, pero lo juzga como encarnación de lo típicamente intelectual y, por ende, la contraposición de la intuición goethiana. Para él, los "Prolegomena" de Kant, con su sabor matemático puro y su apriorismo dogmático, explican la atmósfera de la razón pura en que se de-

(1) "La sociología relativista spengleriana" (B. A. 1921 t. vol. de 616 pág.). Además "Una nueva doctrina sociológica: la teoría relativista spengleriana"; (B. A. 1921) cont. por último "La faz definitiva de la sociología spengleriana" (La Plata 1923) y "La evolución sociológica del derecho según la doctrina spengleriana" (Córdoba 1923). A ello hay que agregar otros dos breves artículos míos: "Spenglers Bedeutung" (en "Deutsche La Plata Zeitung", B. A. 29.X.22) y "Kant und Spengler" (en "Deutsche La Plata Zeitung", B. A. 22.IV.24).

(2) Pág. 477 a 496.

(3) "Logos: internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur" (Tübingen 1921, t. IX cuaderno 2, denominado "Spenglerheft"). Ese número, respecto del t. I, de Spengler, es lo más serio como crítica; así como en cuanto al t. II lo es el de los "Preussische Jahrbücher" (Berlín 1923 t. CXCII entrega 2a.)



se vuelve la doctrina del filósofo, y dan forma definitiva a la especulación metafísica, cerrando así un período en la evolución filosófica y despejando el campo para el estadio de la ética, en el cual nos encontramos, y que aquel, con su imperativo categórico, puntualiza cabalmente en el sentido del egipticismo. El concepto kantiano del espacio, con la "cosa en sí", se le antoja un apriorismo que pertenece a otra época, pues el comienzo del siglo XIX constituyó—al transformar la cultura en civilización—el principio del estadio de decadencia de nuestro ciclo cultural, precisando el criterio mecanicista que el darwinismo después se encargó de formular científicamente. En todo esto no hay, pues, más que la divergencia de punto de vista en ambos temperamentos filosóficos: Kant es, ante todo, sistemático; Spengler es, sobre todo, intuitivo. Son, pues, dos pensadores divergentes y cuya trayectoria mental difícilmente podrá llegar a estar en contacto.

La doctrina spengleriana muy naturalmente, entonces, encara la ética kantiana como la expresión definitiva de un sistema metafísico, que para Kant se presenta como indudable y evidente, con una verdadera certidumbre matemática, culminando en la fórmula del imperativo categórico. En cambio, durante el siglo XIX el pensamiento filosófico despiadadamente discute los fundamentos de la ética, pasando por una criba las conclusiones de Kant y eso solo demuestra cuán artificial y relativas las considera. De ahí que diga Spengler: "La filosofía fué hasta Kant, Aristóteles y los Vedanta, una consecuencia de poderosos sistemas de concepción mundial, en los cuales la ética solo tenía un lugar modesto: ahora se ha convertido en la filosofía de la moral, con una metafísica en la cual el apasionamiento epistemológico cede a la necesidad práctica, en la forma de socialismo, estoicismo, budhismo. Hoy desaparece toda metafísica de gran vuelo ante lo único que súbitamente se impone, la concepción de una moral práctica, que debe dirigir la vida, puesto que esta ya no puede dirigirse sola Con esto se afirma la civilización: la vida había sido antes netamente orgánica, expresión necesaria y plena de una alma; y ahora se convierte en anorgánica, sin alma, sometida a la tutela del juicio" (1). De modo que, después de Kant, predomina la ética y absorbe la filosofía. "El horizonte—agrega Spengler—se estrecha; la pasión del pensar abstracto desaparece: la metafísica, señora ayer, se convierte en sierva hoy; solo tiene que formar el cimiento en que se apoya una concepción práctica, y ese mismo cimiento cada día se torna menos necesario, porque la metafísica se considera como poco práctica, piedra en lugar

(1) T. I. pág. 491

de pan" (1). En Kant la metafísica es la esencia de su sistema filosófico; en la evolución filosófica posterior, la metafísica pierde toda importancia. Es verdad que Kant realmente alcanzó la cima de su pensar filosófico en la edad casi proveyecta, es decir, cuando ya el cerebro comienza a manifestar los primeros síntomas de la vejez que se aproxima: pero, en esto, constituye un caso de excepción; Spengler, por el contrario, es en plena edad viril que se exhibe como el más profundo pensador de su época.

La singular mentalidad de vidente, que caracteriza al autor de "La decadencia de Occidente", le hace expresarse con cierta acritud sobre los filósofos de escuela y las escuelas de filósofos: "que mediocridad de personas! ¿de donde proviene que la sola idea de que cualquiera de ellos pudiera ser estadista, diplomático, organizador en grande escala, dirigente de poderosas empresas coloniales, mercantiles o de cualquier género, provoca involuntariamente una sonrisa de compasión? Me pregunto, cuando tomo cualquier libro de un moderno pensador, que cosa — fuera de la charla profesoral o partidista, del nivel de un mediano periodista — es lo que sospecha siquiera de los hechos de política mundial, de los grandes problemas de las urbes cosmopolitas, del capitalismo, del porvenir del estado, de la relación de la técnica con la civilización: en una palabra, de la ciencia misma? De los filósofos contemporáneos ni uno siquiera se ocupa o preocupa de tal cosa; y si bien ello no es propiamente el tema de la filosofía, constituye sin embargo un síntoma inequívoco de su necesidad interna, de su fecundidad, de su rango simbólico. La filosofía hoy se convierte en agitación, prédica; folletín o disciplina técnica: de la perspectiva de vuelo de pájaro se ha pasado a la de sapo Es realmente un triste objetivo de vida, emplear esta en formular una vez más y con ligeras variantes las opiniones que, sobre el concepto de la voluntad y el paralelismo psicológico o la inútil teoría de la apercepción, cien predecesores se ocuparon ya antes de emitir, realizando así un infecundo trabajo" (2).

La doctrina spengleriana, al contraponer los conceptos de naturaleza e historia, abarca bajo el primero todo lo que ya es y por lo tanto, lo relativo al espacio; mientras que reserva al segundo lo que *está siendo* y, por ende, se refiere al tiempo. En realidad es una escala de posibilidades las más diversas, de las cuales en un extremo domina la concepción mecánica o de ciencias naturales, del universo, y en el otro la orgánica o histórica. Kant viene entonces a que-

(1) T I pág 513

(2) T I pág 60

dar clasificado entre los del grupo mecanicista, que sistematiza la realidad en sus elementos y leyes; mientras que Spengler resulta más bien incluído en los del grupo organicista, que contempla solo la realidad en su devenir mismo, como lo hiciera Goethe. Por eso, para Spengler, el conocimiento es idéntico con naturaleza, y la contemplación con la historia. Los kantianos, muy explícitamente, no admiten esa delimitación, pues para ellos el pensamiento y la contemplación deben recíprocamente complementarse: de ahí que tampoco admitan el concepto spengleriano sobre causalidad y destino.

Con todo, la razón fundamental de la crítica kantiana sobre Spengler es el diverso empleo de la terminología filosófica, pues los mismos vocablos, entendidos diversamente, por fuerza impedirán que puedan jamás coincidir ambos pensadores. Así sucede, por ejemplo, con los conceptos de contemplación y conocimiento: toda polémica de escuela a ese respecto es infecunda, desde que el crítico entiende bajo dichos nombres una cosa distinta de la expresada por el criticado. Llena está la historia de la filosofía de polémicas de ese género que, en otras épocas, degeneraban hasta en injurias personales: hoy, es difícil explicarse como espíritus serios han perdido su tiempo en tarea semejante. Por eso Spengler se rehusa sencillamente a polemizar en tal forma. Y por eso la crítica de los profesores de filosofía, así encarada, resulta tan estéril e infecunda: palabras, palabras, y palabras!

Por lo demás, Kant y Spengler son expresión característica de su tiempo. Aquel, al final del siglo XVIII y de la larga elaboración racionalista del pensar de su época, formula un sistema filosófico completo y sujeto a la lógica más implacable, poniendo por sobre todo la razón pura. Este, a principios del siglo XX y como consecuencia del hondo escepticismo de su tiempo, descarta resueltamente toda construcción sistemática y prescinde del andamiage de las escuelas filosóficas, colocando por sobre todo la realidad desbordante de la vida. Todo filósofo, involuntariamente, redondea su pensamiento dentro de una campana pneunática y se olvida de la vida real; todo sociólogo deja de lado la abstracción del pensamiento y solo tiene ojos para lo que palpita en la existencia positiva, con sus luces y sus sombras. Para el uno, la lógica absoluta está sobre todo, aun sobre la realidad misma; para el otro, la realidad no admite nada superior y la lógica solo cabe como expresión relativa de la vida verdadera.

Spengler, lejos de ser el pesimista que una apreciación vulgar del título de su obra hace creer a no pocos, es un espíritu activo, que predica la acción: la vida, para él, es más importante que la meditación, y en el t. II. acaba de decir: "el hombre que

propriadamente vive, el campesino y el guerrero, el estadista, el general, el comerciante, todo el que ambiciona mando, riqueza, lucha, el organizador y el empresario, está separado por todo un mundo del hombre espiritual, del santo, sabio, idealista o ideólogo" (1). Y agrega: "solo el que actúa, el hombre del destino, vive en realidad en el mundo verdadero, en el mundo de las resoluciones políticas, guerreras o económicas, en el cual los conceptos y los sistemas para nada cuentan. Tales hombres de acción en todas las épocas han mirado en menos a los cagatintas (2) y polilla de librería, que sostenían que la historia existía solo para las disquisiciones del espíritu, de la ciencia o del arte". De ahí, en el fondo, su singular concepto del filósofo de gabinete, del que hace de la filosofía un oficio e ignora la acción, la realidad, la vida. El dicho bíblico: "En el principio era la palabra", lo había modificado Kant diciendo: "En el principio era la idea", y lo formula Spengler, siguiendo a Goethe, así: "En el principio era el hecho". Pues bien, Kant personifica al pensador de gabinete; Spengler, al observador de la acción real social. Son, pues, dos personalidades que se mueven en planos diferentes y que, al usar los mismos términos, los entienden forzosamente de manera diversa: por eso no cabe comparación entre ellos ni se puede juzgar las doctrinas del uno con el criterio del otro. "El *carpe diem* — ha dicho Spengler — es el punto de vista antiguo, pero a la vez la más completa antítesis con lo que el libre pensamiento concibe como lo único valioso: la existencia activa" (3). Y agrega: "la libre voluntad, como forma de la introspección, en el concepto kantiano, está en honda relación con la soledad del yo fáustico, con lo monológico de su existencia y con todas sus manifestaciones artísticas, de todo lo cual el alma helénica apolínea no tiene la menor sospecha" (4). Ese concepto spengleriano es objeto de severa crítica por parte de los neokantianos, quienes sostienen que Kant se ha referido en ello al tiempo y no a la voluntad, considerando a ésta como correspondiendo solo a lo inteligible y no a la realidad.

Casi no hay alusión incidental a Kant en la obra spengleriana que no de pie a un alzamiento de escudos entre los legionarios del neokantismo actual. Y, sin embargo, Spengler ha sido lo más parco en referencias a Kant y jamás lo ha hecho en forma desconsiderada: pero descarta su idealismo apriorístico, con todo su sistema filosófico, por cuanto su concepción de la vida y de los

(1) T. II, página 20.

(2) Este término criollismo de Sarmiento es lo que mejor traduce el vocablo *Tintenkleckerei* del sociólogo alemán.

(3) T. I, página 429.

(4) T. I, página 486.

ciclos culturales es diametralmente opuesta. No ha podido, pues, Kant ejercer influencia alguna en la doctrina de Spengler sencillamente porque aquel no es sino filósofo y amolda la realidad a la lógica de su sistema; mientras que este es solo sociólogo y somete por el contrario lógica, filosofía y sistema, a la verdad de la vida. Para aquel, lo absoluto es un dogma apriorístico y fuera de discusión; para este, no cabe concebir ni lo apriorístico ni lo absoluto, puesto que todo es relativo. Para el uno, la humanidad lo independiza de tiempo y lugar, desenvolviéndose sometida a los principios absolutos que el sistema filosófico clasifica con lógica irreductible; para el otro, cada agrupación humana forma un ciclo cultural dependiente de tiempo y lugar, desarrollándose en su vida milenaria como un organismo metafísico, cuya alma se trasluce en la forma como piensa y observa, de modo que todo ciclo tiene sus disciplinas, sus conocimientos, sus verdades, relativas a su alma respectiva. Para Kant, el concepto spengleriano de los organismos culturales como ciclos independientes entre sí sería por completo imposible de imaginar; como para Spengler la idea kantiana de una humanidad única y prescindente de lugar y tiempo, es materialmente imposible de suponer. Kant es el apóstol del individualismo; Spengler, lo es del organismo colectivo. Para aquel, el derecho y la moral, con mayúscula, son conceptos absolutos y preexistentes; para este, son simples manifestaciones simbólicas del respectivo ciclo cultural. El uno coloca en primer plano la personalidad del individuo; el otro, la del grupo. Aquel, predica el desenvolvimiento de la propia personalidad; este, el de la agrupación cultural a que pertenece. Para el primero, el estado sólo debe intervenir cuando el individuo sea impotente; para el segundo, el estado es la realización de la vida colectiva, de la cual el individuo es solo manifestación simbólica. El individuo de Kant es, entonces, la antítesis del grupo de Spengler. Son, por lo tanto, dos mentalidades y dos criterios que no tienen punto de contacto.

Pero no se trata aquí de exponer la doctrina de Spengler, ya que ella — tal cual la presentó el t. I — fué materia de un curso universitario íntegro y que los aspectos que ha desenvuelto en el posterior t. II, merecerían otro curso detenido para discutir críticamente las diversas fases de los mismos (1). Lo único que procede

(1) Por encargo de la Facultad de derecho y ciencias sociales, de la Capital, dictaré este año — durante el próximo mes de septiembre — un curso especial sobre "la política y la economía según la doctrina spengleriana", en el cual expondré la doctrina sobre evolución del derecho público, contenida en el t. II, de la obra de Spengler, y lo manifestado en sus escritos posteriores: "Neubau des deutschen Reichs" y "Politische Pflichten der deutschen Jugend", ambos aparecidos este año (Munich, 1924, 2 vol.).

es puntualizar la relación entre ambas doctrinas, la de Kant y la de Spengler, para hacer resaltar que son absolutamente independientes una de otra y que, por sus diversas orientaciones, no tienen trayectoria común, pues responden a la atmósfera mental de siglos diferentes. La doctrina sociológica de Spengler es menester encerrarla tal cual la fórmula, y juzgarla en tal forma y no del punto de vista de un pensador que, como Kant, escribió un siglo antes y con criterio y objetivos absolutamente distintos. Es, pues, tarea estéril querer a la fuerza encajar las ideas spenglerianas del siglo XX en la matriz kantiana del siglo XVIII.

La doctrina del pensador de Munich es el resultado de una estupenda intuición del pasado, presente y porvenir: es la contemplación más maravillosa de la historia y de la vida, la expresión dinámica más sugerente de la actuación activa y fáustica, de la conquista del mundo por la voluntad. Es el primer pensador que ha iluminado la existencia con una luz tan viva que cabe presentar la evolución de vida del ciclo cultural que está ciertamente ya en formación inconsciente y en el cual los hombres del mismo han de caracterizar el alma de la cultura futura. Es su profunda convicción la de que no será el rasgo distintivo del estadio de civilización en que se encuentra nuestro ciclo la meditación sino la acción, no la disquisición dialéctica sino el hecho real y positivo: es decir, una existencia que desenvolverá hasta grado máximo todas las energías individuales al exaltar lo activo en vez de lo contemplativo. Y Kant precisamente personifica la meditación, la disquisición dialéctica, la contemplación: es decir, representa el punto de vista de otra época, cuando el presente ciclo cultural aun no había entrado en su actual faz de civilización. Spengler, en cambio, es el exponente típico de este estadio, que obedece por lo tanto a un punto de vista diverso.

Podrá disentirse o no con el concepto cultural y el criterio filosófico de este último, pero es menester juzgar su doctrina a la luz de su propia exposición y no tratar de enchalecarla en la camisa de fuerza de sistemas filosóficos anteriores, sean de Aristóteles, de Averroes, de Bacon o de Kant. Son mundos absolutamente distintos y que nada tienen que ver unos con otros. El mundo spengleriano es de un dinamismo soberbio, por vez primera formulado con un lujo de argumentación que deslumbra: dejemos, pues, al filósofo de Königsberg en la atmósfera de reclusión de su severo gabinete de estudio y en la placidez de una época en la cual nada ni nadie parecía discutir la supremacía de la razón, y juzguemos al pensador de Munich en plena vida, en la realidad meridiana de la misma y en medio de la catástrofe mundial más

estupenda que registra la historia y que se encuentra en plena tarea de cambiar instituciones, costumbres e ideas. Así podremos practicar justicia distributiva y dar a cada uno lo que le corresponde, sin amenguar por eso al otro, sin contraponerlos cual si la exaltación del uno implicara el hundimiento del otro. Esa es la misión de la juventud académica: estudiar las doctrinas con absoluta libertad individual de juicio, apreciarlas con arreglo a la idiosincrasia personalísima de cada estudiante y sostenerlas o comba-tirlas según coincidan con la realidad de la vida y la verdad de la misma, tal cual es posible formularla en el estadio respectivo en que nos encontramos, dentro del coetáneo relativismo epistemológico, cuya fórmula en las ciencias físico naturales y matemáticas se ha encontrado con tanta nitidez y cuya aplicación en las ciencias naturales e históricas ha verificado con tan singular brillo precisamente Spengler.

CeDInCI

EL NEO-KANTISMO Y LA FILOSOFÍA SOCIAL

POR
RAÚL A. ORGAZ

Bien vengan los homenajes a Manuel Kant en esta hora de ofensiva idealista, cuando el positivismo del «estúpido siglo XIX» se bate en retirada. El idealismo está de nuevo de moda, peligrosamente para él. A las apostasias más o menos clandestinas de profesores de filosofía que nunca entendieron a Comte, se une el entusiasmo vocinglero de gentes que nunca resistieron dos páginas continuadas de la densa prosa metafísica de Gentile. Intellectuales embriagados de misticismo a través de las deslumbrantes especulaciones de Bergson o todavía saturados de pragmatismo, se unen a la gran masa colectiva en esta impresionante cruzada para rescatar del sepulcro de Spencer el cetro de la filosofía. Parecería que el mundo, salido apenas de la catástrofe de 1914, atravesase por un período de convalecencia, propicio—como todas las convalecencias—a la ilusión de los retornos juveniles, a la puerilidad sentimental y a los arranques místicos trascendentales. Bien vengan, pues, los ocasionales y momentáneos retornos a Kant que se cumplen estos días, en todos los centros cultos del mundo. Ellos nos vuelven a la seriedad del pensamiento, nos traen otra vez a la actitud crítica y acaso—al hacernos olvidar a los «nuevos ricos» de la filosofía—contribuyan a impedir que pronto se empiece a hablar de un idealismo mazorril, réplica del «rozzo positivismo» que todavía irrita a ciertos filósofos italianos.

La actualidad de Kant suscita la confrontación de su filosofía con posiciones del pensamiento que sólo ahora han alcanzado su plena significación. La ciencia social, en el justo sentido naturalista del vocablo, no podía aparecer en el sistema kantiano. Ni siquiera puede hablarse en la filosofía kantiana de una real filosofía social, aunque—sin duda—toda verdadera filosofía la contenga. Su filosofía

del derecho, que trata de «las condiciones bajo las cuales pueden existir juntamente, según leyes generales, la libertad de uno con la libertad de los otros»; su filosofía política, cuyo ideal consiste en la reunión «de una comunidad de hombres bajo leyes jurídicas» de modo que «la libertad de cada uno de sus miembros se halle limitada sólo por la condición de su concordancia con la libertad de los demás»; su filosofía de la historia, en fin, de inspiración claramente teleológica y racionalista no pueden menos de ofrecerse como posiciones superadas por la actividad posterior del pensamiento. Y sin embargo, lo que permanece vivo del criticismo kantiano es de tal manera fecundo, que suscita espontáneamente un esfuerzo para lograr coherencia y unidad entre orientaciones al parecer, profundamente contradictorias y antagónicas.

La ciencia social o *sociología*, como la bautizó Comte, en 1839, comparte ahora, por mera falacia de perspectiva histórica, el destino de la filosofía de que procedió. Se sigue creyendo que el caso del positivismo entraña el eclipse de la sociología—*scientia scientiarum* del sistema—como si fuese lícito excluir del dominio de la especulación, por ininteligible y caótico, el mundo de las instituciones, y como si cada uno, al construirse una sociología, con conciencia o sin ella, no estuviese cediendo a la exigencia de responder, de alguna manera, a los problemas que circa el obrar de los hombres agrupados bajo determinadas condiciones de convivencia. En nombre del positivismo victorioso se proclamó que el siglo XIX era el siglo de la sociología: no es paradoja sostener ahora que lo será el siglo XX cuando se ponga paz en disidencias estériles, y se discierna con exactitud hasta dónde es legítima la concepción naturalista de la vida social y desde dónde es válida la contemplación teleológica de la misma.

El movimiento neo-kantiano, cuya significación es tan interesante para estos países, al través del influjo del pensamiento español contemporáneo, no podía dilatar el examen de la posibilidad de alcanzar una teoría social, enriquecida con los aportes del positivismo, pero depurada con el método crítico. La posición de Rodolfo Stammler es aquí característica.

Pronto hará treinta años de la publicación del libro capital de Stammler: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*. Desde 1896, fecha de la primera edición, hasta la cuarta, que es de 1921, no ha cesado el interés por la imponente construcción doctrinaria lograda por el profesor berlinés, avivado con la aparición del *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*—tentativa de modernización del derecho natural—donde se contiene como en síntesis definitiva el pensamiento stammleriano.

Las cátedras de filosofía del derecho que aspiran a rejuvenecer la venerable disciplina, antes en crisis, están incorporando a sus enseñanzas la orientación del maestro alemán, mediante el libro citado, del que un crítico italiano ha podido decir que «viene a constituir, para la filosofía del derecho, lo que en el campo de la ciencia del derecho ha sido y es todavía, y siempre, el inmortal tratado de las Pandectas de Windscheid»; pero nosotros, desde un punto de vista más genérico, debemos prescindir de su filosofía jurídica para atenernos exclusivamente, ahora, a la filosofía social.

El subtítulo del *Wirtschaft und Recht: Eine sozialphilosophische Untersuchung* indica con nitidez el propósito de la obra: Se intenta llegar a una fundamentación sistemática del idealismo crítico, aplicado a los problemas colectivos; redondear no una mera ciencia social, sino—sobre todo—una filosofía social.

El libro de Stammler apareció en pleno auge del materialismo histórico y para criticarlo y aprovecharlo. Al modo como Brunetiere escribiría su famoso libro: «*Sur les chemins de la croyance*» para utilizar el positivismo comteano, al modo como el teórico del sindicalismo, Sorel trataría de utilizar también el pragmatismo, el *Wirtschaft und Recht* pudo titularse mejor—si el decorum profesoral hubiese tolerado esta concesión a la popularidad de la obra—: «Ensayo de utilización del marxismo». Utilización, para qué?—Para instaurar una filosofía social.

La vejez del materialismo histórico puede, por reflejo, quitar juventud al libro de Stammler: las críticas que éste le dirige pueden hoy parecernos el eco lejano de una discusión extinguida; con todo, es fácil prescindir de este aspecto negativo, meramente circunstancial y temporáneo, para contemplar la faz positiva de los desarrollos stammlerianos en cuanto aspiran a satisfacer un anhelo de totalidad y de coherencia en la interpretación de la realidad colectiva.

El materialismo histórico—creado a imagen y semejanza del positivismo—se jactaba de haber desterrado la teleología, proscrito la frase y alcanzado la ciencia definitiva de los fenómenos sociales, asimilando la historia a la física. Realizaba, mejor que Comte mismo, la exigencia de elaborar un conocimiento unificado de la fenomenología histórica, regida esta vez por leyes económicas ineluctables. Pero el doble error del marxismo, denunciado por Stammler, consistió—como lo hace notar agudamente el sabio profesor de ciencia social de la universidad de Burdeos, Gastón Richard—en olvidar, por una parte, que la ciencia social trata sólo de estados de conciencia, y por la otra, que entre la cooperación económica y el derecho no hay una relación de sucesión mecánica, sino una de

fin a medio. La relación en que están el derecho y la economía—insiste Stammler—es la que media entre la *regla* y lo *regulado*, no entre la causa y el efecto. Y Stammler restituye a la teoría de la vida social el área de la teleología, arrebatada por el marxismo, llegando a la *idea* rectora de un tipo nuevo de sociedad: la «*Gemeinschaft von Menschen frei wollenden*», esto es, la «comunidad de agentes libres», suscitadora de la expansión de la personalidad, concebida ésta como un fin y no como un simple medio.

Aquí está, para nosotros, la levadura utilizable que subyace en el idealismo social de Stammler, y que lejos de presentarlo como perdido en el reino trans-histórico de la Utopía—según lo asevera Guido de Ruggiero—lo muestra señalando a la sociedad una aspiración final, concretamente orientadora, verdadera luz y positivo socorro para la acción.

Los que hacen objeto de sus preferencias mentales a la historia y consideran con análisis moroso sus manifestaciones, olvidan con harta frecuencia que hay dos puntos de vista característicos, desde los cuales, respectivamente, las cosas del mundo de la sociedad y de la historia exhiben contornos y nexos muy de semejantes. Uno es el mundo para la concepción *naturalista* o *científica*, otro para la concepción *ética* o *filosófica*. Desde la primera no se percibe otra cosa que una serie continua de *fenómenos* que se desarrollan en las relaciones del tiempo y del espacio, se enlazan por vínculos de causalidad y se determinan recíprocamente; no hay aquí sitio para el incondicional moral ni para la contingencia: la sociedad es un simple *hecho* natural. En cambio, desde el punto de vista ético de contemplación, sólo se percibe un conjunto de *ideales*, esto es, de posibilidades fenomenales que se realizan como fines libremente escogidos y alcanzados, sin relación de causalidad, productos de un esfuerzo creador; la sociedad es una obra humana o—mejor—es un *valor*. Desde la concepción naturalista se trata siempre y solamente de establecer lo que *fué*, *es* o *será*; al paso que en la concepción ética, se arriesga el *debe ser*, inextinguible en todo instante de la actividad de los hombres. La disyunción de uno y otro punto de vista clarifica la posición de pensadores de muy diversa estirpe doctrinaria y torna fácil, relativamente, la tarea de valorar el significado de sus disidencias.

La legalidad de tal disyunción fué sancionada por el propio Kant, según es sabido. En los *Prolegómenos de toda metafísica futura*, párrafo 53, se lee: «La necesidad natural será inherente a toda combinación de causas y efectos en el mundo sensible, pero la libertad será acordada a aquella de las causas que no es por sí misma un fenómeno (aunque sirva de fundamento al fenómeno). Por

consiguiente, la naturaleza (la necesidad) y la libertad, pueden ser atribuidas sin contradicción al mismo objeto, según que se le considere bajo un aspecto diferente, sea como fenómeno, sea como cosa en sí».

Hasta aquí se había llamado energicamente la atención hacia la perspectiva naturalista de las cosas humanas: ésta fué la fuerza y parece ser ahora la debilidad de la sociología al modo comteano. Las gentes empiezan a fatigarse de esta contemplación impasible de los hechos sociales y a criticar los excesos del racionalismo. En un libro reciente, inspirado en las premisas de la filosofía de la acción, de Mauricio Blondel, y sugestivamente titulado *El proceso de la inteligencia*, Gemähling censura el intelectualismo sociológico, impugnando la actitud de aquellos sociólogos que comienzan por darse, de antemano, una representación de la realidad colectiva conforme a su necesidad de abstracción y reducen lo vivo a lo inerte, lo movable a lo estático, la inter-acción o la inter-causalidad al determinismo rectilíneo. Esta crítica se solidariza, pues aunque con muy distinta orientación, con la actitud de Stammler; habría — no obstante — injusticia en desconocer los grandes beneficios que la obra del sociólogo francés Emilio Durkheim, al que principalmente alude Gemähling, ha dejado para posibilitar una ciencia social, ya que de aquella consideración naturalista sólo puede emerger una ciencia, nunca una filosofía, de los fenómenos sociales.

Pero la concepción filosófica es igualmente legítima. Por prematura que pueda parecer todavía la constitución de una filosofía social de base científica (anhelo de Stammler) es útil llamar de nuevo la atención hacia el contorno teleológico de las actividades sociales, excesivamente olvidado por la obra no ya de la escuela de Durkheim, sino aún por la de aquella otra — de perdurable eficacia — que se levantó para combatirla en nombre de los fueros espirituales del individuo, como creador de las instituciones. Sabido es (y Bergson lo dijo alguna vez) que la escuela de Gabriel Tarde, caracterizada como una especie de sociología idealista por la preponderancia que da a los factores psíquicos individuales, apenas logra salvar — de modo hartamente obscuro — la libertad del individuo dentro del ambiente colectivo donde se mueve como en estado de sonambulismo. Y es que — insistimos — Tarde como Durkheim lucharon por instaurar una ciencia social, esto es, una teoría de los fenómenos sociales, dominados — lógicamente — por relaciones de causalidad; al paso que Stammler ambiciona llegar, desde su posición doctrinaria del idealismo formal, hasta posibilitar una filosofía de lo social que resultará, justamente, de la perspectiva teleológica que se añade a la pura estimación causal.

Esto es lo interesante para el sociólogo. Poco importa que Stammler, al emprender el estudio *causal* del fenómeno institucional adopte cerradamente su posición neo-kantiana y distinga entre *forma social* (conjunto de reglas jurídicas y convencionales) y *materia social* (conjunto de hechos concretos regidos por aquellas reglas); poco importa que para él la sociología no sea otra cosa que el estudio histórico-racional de las relaciones jurídicas y de los fenómenos económicos; poco importa, en fin, que su estudio causal se halle bien lejos de constituir una psicología social o una sociología psíquica (concepto siempre naturalista) al modo como las han concebido un Tarde, un Giddings, un Ellwood, un Simmel: el valadero es la concepción misma del esquema de una filosofía social diversa a la que por tal entendieron los puros racionalistas y a la que concibieron los puros empiristas, que la reducen a una débil sistematización de las síntesis de las ciencias sociales particulares.

La gloria de Durkheim consiste en haber llamado vigorosamente la atención, en nombre de la seriedad del pensamiento, hacia el primer aspecto de toda especulación sobre lo social, centralizando sus investigaciones en el concepto de *institución* (en lo que el propio Stammler concuerda, pues define la sociedad como la «convivencia de hombres sometidos a reglas-jurídicas o convencionales exteriormente *obligatorias*»); pero la edad de oro del objetivismo sociológico ha pasado, y Bouglé, profesor en París y discípulo de Durkheim, se inclina ante el teleologismo, reconociendo en sus *Lecciones de sociología sobre la evolución de los valores*, publicadas en 1922, que «sería un grave error ligar la suerte de la sociología a la del epifenomenismo bajo una forma cualquiera; las representaciones que acompañan la actividad de los hombres, aun cuando estas representaciones tomen la forma de fines, no son en modo alguno, para nosotros, sombras vanas o fuegos fatuos».

Es, entonces, posible una sociología de raíz idealista, ajustada al ritmo del movimiento filosófico contemporáneo, aun cuando parezca prematuro constituirla sobre sólidas bases, toda vez que el aspecto causal no está suficientemente dilucidado. De hecho, tal orientación ha existido en pleno auge del movimiento positivista, como lo prueba el recién extinguido filósofo italiano Felipe Masci, que sostuvo en Nápoles semejante posición. Diversos indicios parecen asegurarnos que se acerca el momento de una provisoria, pero concreta elaboración filosófica de los datos recogidos por los innumerables investigadores de las disciplinas sociales. No se tolera ahora, en estos tiempos de inquietud y de expectativa, la imposibilidad de que, abnegadamente, debían revestirse los sociólogos

gos pasados, para hacerse dignos de la pura contemplación naturalista pregonada por Comte y seguida por Durkheim y sus discípulos. Hay impaciencia de acción, sed de valoración, signos perceptibles de luchas extinguidas que renacen. La atmósfera social está sobresaturada de teleología. Todo nos hace creer que, mejor que el siglo XIX, el siglo XX será el siglo de la sociología si Herr Spengler no nos estuviese persuadiendo de ello cuanto anota, como una expresión de la ineluctable decadencia de Occidente y del agotamiento filosófico actual la preocupación que demuestra el pensador europeo por el cuerpo social, al que concede — dice Spengler — “la misma atención que llevaba al estóico a ocuparse de su cuerpo”.

Córdoba, Marzo 1924.

Influencia de Kant sobre la filosofía jurídica contemporánea

POR

ENRIQUE MARTINEZ PAZ

El segundo centenario del nacimiento de Kant ha servido para poner de manifiesto una vez más el inmenso prestigio de su nombre y la poderosa influencia que ha ejercido sobre el pensamiento filosófico y científico posterior. A la imponente e innumerable bibliografía kantiana, se ha agregado una literatura de homenaje, que especialmente en Alemania ha venido a atizar el fuego inextinguible de ese culto intelectual rendido a Kant, a su vida, a su filosofía. (1)

Bastaría observar la devoción con que los unos acogen esta celebración y el ardor de los ataques de los otros, para afirmar que Kant vive aún en el pensamiento de los hombres de nuestro siglo, en cuanto lo niegan y combaten, como cuando se rinden a la sugestión de su influencia.

Para estudiar y fijar el influjo de Kant sobre la ciencia del derecho y sobre su filosofía, es indispensable considerar el sistema en su conjunto, porque siendo sistemático por excelencia el pensamiento kantiano, no podríamos llegar a una precisa inteligencia, deteniéndonos a estudiar tan solo un aspecto particular; por otra parte, tratándose del derecho muy poco podría alcanzarse con su análisis particular dentro de la obra de Kant, por cuanto éste no se propuso propiamente elevar un sistema jurídico, sino revelarnos

(1) Hacemos referencia a los trabajos recientes de Vorländer, Cassirer, Bäch, Hella, Buchenau, Cohen, Rühl, Messer, Adickes, Kuhnemann, Kroner y muy especialmente a la aparición de “Eine Vorlesung Kants über Ethik” publicado por Paul Menzer, que constituye el más significativo aporte para ayudarnos a penetrar en el pensamiento de Kant. Véase Arthur Liebert. Neue Kant—Literatur. Gesamt Katalog der Deutschen Philosophischen Literatur.

la naturaleza del derecho, sus peculiaridades y esencia, de tal manera, que a su respecto podríamos decir lo que Boutroux afirma de la moral kantiana, en la que no se propuso Kant investigar como, en el hecho, se conducen los hombres ni se ocupó de componer tratados de geografía moral, sino simplemente quería saber si el imperativo de la moral, no es sino un hecho bruto, orden arbitrario o sujeción del sentimiento, o si se apoya en razones válidas para toda inteligencia. (2) En su tiempo, además, el estado de los conocimientos jurídicos no permitían una poderosa sistematización; todo el saber jurídico estaba reducido al derecho privado; el derecho público, el penal, y tantas otras ramas no se habían aún formado, de tal manera, que el real influjo de Kant sobre la doctrina jurídica no procede de su doctrina del derecho, sino principalmente de su sistema filosófico.

En la filosofía kantiana aparece como punto de partida, en la fundamentación de la ética, el consenso común o el sentido moral que nos asegura de la existencia ineludible de las leyes morales, que como se encaminan a crear un deber, imponen inevitablemente un concepto de libertad como su último fundamento. Si debes, es que puedes; el deber no puede ser concebido sino en relación a un agente libre; luego, la libertad es el fundamento último de la ética.

Las leyes de la libertad, opuestas a las de la naturaleza, ofrecen aspectos diferentes según se refieran al derecho o a la ética propiamente dicha. Las jurídicas se aplican a las relaciones exteriores entre los hombres y a su conformidad a la ley; tienen como punto capital de referencia los deseos y las necesidades particulares del sujeto, cuya acción debe conformarse a las leyes de la libertad, en cuanto son compatibles con la libertad igual de otro hombre. (3)

Aquí surge la grave discusión de si Kant ha permanecido fiel, en el campo de la ética y del derecho, a las bases de su método trascendental. Kurt Lisser, en un trabajo reciente, (4) sostiene que si bien en la ética se apartó de él, en el derecho ha permanecido fiel a la deducción trascendental, a los dos conceptos fundamentales de su filosofía crítica: el hecho externo, de que siempre parte y el método trascendental con el que llega a conceptos puros fundamentales. El derecho positivo corresponde al hecho externo y los principios puros del derecho, sirven de base a la doctrina positiva, en la que están contenidos dichos principios «Das Faktum der Wis-

(2) E. Boutroux—La natura e lo spirito—R. Carabba ed. 1909 Pag. 78.

(3) Leon Duguit—Jean Jacques Rousseau, Kant et Hegel—Paris, 1918, p. 23.

(4) Der Begriff des Rechts bei Kant—Mit einem Anhang über Cohen und Gordan—Verlag von Reuther & Reichard—1922.

senschaft en ist hier das positive Recht, von Kant auch das statutarische genannt, im Naturrecht sind dessen Prinzipien enthalten. Hier bewegt sich Kant wieder ganz in der Bahn, die die Kritik der reinen Vernunft borgezeichnet hat: «dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt» bedeutet hier, es muss tatsächlich positives Recht vorliegen als das Material der philosophischen Kritik; die ohne solches Faktum durch anmassliches Konstruieren mit der Rechtswissenschaft in dilettantischen Wettbewerb treten würde. (5) Punto de vista que contrasta con la autorizada opinión de Stammler, según la que, Kant no ha llevado a término su investigación, según las enseñanzas de su método trascendental «Aber Kant», nos dice, «hat in seine Rechtslehre die kritische Methode selbst nicht voll durchgeführt». (6)

Queda fuera de nuestras preocupaciones en este momento el problema de la unidad y coherencia del sistema total de Kant, a que acabamos de aludir, pero podemos afirmar como algo definitivamente establecido, que si bien los principios fundamentales del sistema se acuerdan con las preocupaciones y con nuestro actual modo de ver los problemas, su sistema propiamente, nos llevaría a un individualismo repugnante, en cuanto se asienta sobre la libertad individual, a un formalismo vacío y estéril y a un absolutismo despótico y arbitrario, que manda sin esclarecer el fundamento de la autoridad y nos encamina a una especie de atomismo social, que salido de Rousseau, pone la fuerza y la autoridad social a merced del acuerdo de los hombres.

Todos los homenajes carecerían entonces de significado si fuéramos a constreñirnos a alabar la doctrina jurídica de Kant como un sistema completo.

Consideremos en su conjunto el sistema kantiano y tratemos de puntualizar los pensamientos fundamentales que sirven de base a una legión de juristas modernos, en donde asientan sus desarrollos filosóficos. (7)

La obra entera de Kant reposa sobre una división capital, que separa la crítica de la razón pura de la crítica de la razón práctica, con lo que se crean dos campos: el del conocimiento y el de la voluntad, o más bien el del conocimiento del mundo y el de los propios fines del hombre; allí impera la ley de la causalidad, aquí la

(5) Lisser. cit. Pág. 15.

(6) Lehrbuch der Rechtsphilosophie—1922. Pág. 34.

(7) Seguimos en este punto al profesor Dr. Sauer en su notable artículo Der Einfluss Kants auf die Rechtswissenschaft—Zu Kant 200 Geburtstag—Deutsche Juristen Zeitung—1.º de abril 1924.

libertad, la finalidad. El derecho pertenece sin duda a este último. Esta proposición tiene una inmensa influencia en el campo del derecho, según ella, la vida del derecho es agena a la ley de la causalidad, toda discusión a su respecto es ociosa.

La responsabilidad de sus hombres queda justificada, sea por actos u omisiones, la seguridad del deber se vuelve un lugar común en la vida jurídica y gracias a su influencia se destruye la sugestión materialista que pesaba sobre la ética, especialmente hacia la mitad del siglo pasado, por efecto del triunfo de las ciencias naturales y económicas. Esto no importa negar la posibilidad de explicar la voluntad y la acción de los hombres por un método causal, pero en tal caso no puede hablarse ya ni de ética ni de derecho, sino de ciencia natural o de historia.

En las disciplinas particulares este punto de vista es de muy fecundas aplicaciones, para ayudar a esclarecer innumerables problemas prácticos; piénsese, por ejemplo, en dificultades como las relativas a la caracterización del sujeto del derecho, sobre la que tanto insisten relativistas del tipo de Spengler (*) y se constatará cómo quedan esclarecidas, con solo advertir que la esencia jurídica del sujeto, no reposa en la efectiva existencia de las personas, sino en las funciones y en las finalidades que persigue la voluntad. El derecho no debe ocuparse del conocimiento de la realidad sino de las posiciones, de los juicios, de los valores, en el sistema de las relaciones entre los hombres, y así debe construir su propio objeto, equiparando estas imágenes, puramente pensadas, con objetos verdaderamente existentes.

Al segundo gran principio que procede de Kant, lo denominamos con la sugestiva expresión corriente, del movimiento copernicano, (der Kopernikanschen Wendung) cuya sintética expresión podría ser la siguiente: los hombres no se dirigen según las cosas, sino que a la inversa, las cosas se rigen según los hombres; según las condiciones de nuestro conocimiento. Esto enseña al jurista a no olvidar su propio punto de vista, a no considerar las relaciones, la voluntad, las obligaciones, las penas, el estado, la comunidad, sino desde el punto de mira del jurista, ageno a los conceptos de naturaleza, distinta de la sociología, biología, psicología, política, que no servirían sino para oscurecer la verdadera inteligencia de las cuestiones. Con esto desaparece la constante contradicción entre situaciones de hecho y soluciones jurídicas, que se suelen presentar

(*) Véase nuestro trabajo: «El derecho en la obra de Osvaldo Spengler» 1924. Pág. 15.

como antagónicas, cuando en realidad ellas deben conciliarse siempre, en el campo jurídico.

Nos queda por considerar un último punto, en que la filosofía crítica ejerce sobre el derecho un influjo determinante. Kant, ha enseñado a distinguir entre ideas constitutivas y regulativas. Las primeras como una condición esencial del conocimiento, se refieren a la estructura del «objeto» del conocimiento; las segundas, son una «condición de la inteligencia», que es meramente regulativa de los procedimientos de nuestra mente, sin que dé seguridad de la realidad objetiva. Esas condiciones son las «formas» de los sentidos y las «categorías» del entendimiento. Partiendo de los variados contenidos de la sensibilidad alcanzamos al conocimiento racional con la ayuda de concepciones que conducen a la unidad sintética. Mientras las formas de la intuición y las categorías del entendimiento, son constitutivas, las ideas de la razón son solamente regulativas de nuestros razonamientos. (9) Las primeras fundamentan un concepto y ofrecen sus rasgos esenciales, los segundos conducen a un concepto y fundan una premisa. Stammler ha encontrado en esta distinción la llave de todo su sistema, fundando la distinción entre concepto (Begriff) e idea (Idee) del derecho, seguida desde cerca por los relativistas Radbruch, Dohna, M. E. Meyer. Se concibe la posibilidad de considerar dos aspectos del derecho, el del derecho existente efectivamente, en su mayor parte vigente y el del que debiera ser. Este último sirve de modelo al primero; no es sin embargo un derecho ideal con contenido, en el sentido del viejo derecho natural, sino solamente un pensamiento formal, que expresa la finalidad última del derecho en toda vida de comunidad, un pensamiento del que deriva en el derecho la justificación última de su existencia y la efectividad de su significado; lo que suele llamarse corrientemente la justicia.

La vida jurídica no puede concebirse en su real significado prescindiendo de la noción de justicia; la seguridad del Estado que se alcanza por el ejercicio de las funciones del legislador, del juez, del empleado administrativo, no quedaría asegurada si eliminamos toda idea de justicia. Frecuentemente suele afirmarse que la obra del juez se mueve exclusivamente en el campo de la pura lógica, que enseña a ajustar el caso ocurrenente al precepto legal, por un proceso puramente deductivo; los que así piensan, rebajan el valer de la jurisprudencia, orientándola no hacia la ética, sino hacia la lógica, por una confusión que no les permite ver, que ésta no es en el derecho sino un medio de trabajo, no su fin, ni su idea regulativa.

(9) Calderwood — Vocabulary of Philosophy — Pág. 30.

Por fin, Kant ha enseñado a las sucesivas generaciones de discípulos, la posibilidad de constituir una ciencia del derecho, como teoría de la ley, vinculada a la existencia del Estado, y por lo mismo fundada en un elemento transitorio y variable, que se distingue claramente de la teoría del derecho, aunque conserven entre sí un secreto parentesco.

Kant no ha alcanzado sin embargo a descubrir la ley suprema fundamental del derecho, ya que la de la ética, el imperativo categórico, a la que suele referirse, como fuente única, no tiene propiamente sentido y valer jurídico, porque asentada en una constatación de carácter humano, universal, no tiene en cuenta el punto de vista del derecho, vinculado a la vida, existencia y organización del Estado. Esta ley jurídica fundamental es de una inexcusable exigencia, pues solo de ella puede nacer el fundamento y razón de ser del derecho que le permitirá entrar en el campo superior de la ciencia y ofrecer a la multiplicidad inagotable de los casos judiciales occurrente en la aplicación del derecho, un fundamento incommovible.

Estas direcciones fundamentales contenidas en la filosofía kantiana constituyen la base de su poderosa influencia sobre la ciencia, del derecho contemporánea y la síntesis del contenido de su pensamiento que nos permita percibir las bases de la superior legitimidad.

Pero la demostración más cumplida de la influencia del pensamiento de Kant sobre la filosofía jurídica contemporánea ha de resultar recordando aunque sea de un modo esquemático el nombre y la obra de las escuelas y de los pensadores modernos que han seguido las huellas del sabio de Koenigsberg.

Para no volver sobre historias demasiado conocidas, diremos simplemente, y sin ánimo de ofrecer un cuadro completo, que los neokantianos alemanes pueden ser estudiados separándolos en cuatro grupos: el de los aprioristas de la escuela de Marburgo con Cohen, Stammler, Natorp, Cassirer, Salomon; el de los positivistas y ficcionistas con Kelsen, Vaihinger, Kruckmann; el de la escuela del sud-oeste alemán de Baden con Ricker, Lask; el de los relativistas Jellinek, Radbruch, M. E. Meyer, a los que podríamos agregar el grupo de los lógicos independientes con Husserl, Driesch, Scheler.

Los de la escuela de Marburgo, los más fieles discípulos de Kant entre los nuevos, han aplicado al derecho el método trascendental, abandonado por el maestro, en el campo de la ética. Para Cohen la ciencia del derecho es el hecho científico de la ética y a la vez toma aquel de ésta sus fundamentos y su criterio. Cohen ha dado a su escuela principalmente su método, pues ha tratado

recien por primera vez en 1910, con cierta extensión, de la filosofía del derecho, en su «Fundamentación de la ética de Kant en sus aplicaciones al derecho, religión e historia». (10) Stammler el representante más autorizado de esta escuela en el campo de la filosofía del derecho, ha resumido todas sus conclusiones en su *Lehrbuch* (1922) que es una preciosa síntesis irremplazable.

Los positivistas y ficcionistas a cuyo frente podemos colocar a Hans Kelsen, cuyo libro «*Der Soziologische und der Juristische Staatsbegriff—Kritische untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*» Tübingen 1922—marca un momento trascendental en el desarrollo del pensamiento jurídico filosófico, partiendo de la filosofía positivista de Avenarius y Petzoldt, puesto desde el punto de vista del idealismo crítico (11) llega a la unificación del Estado y del derecho, demostrando que el concepto substancialista del Estado no es otra cosa que la transformación de puros medios de conocimiento, adoptados por el espíritu humano para reducir a unidad la multiplicidad de los fenómenos, en otros tantos objetos de conocimiento. La ciencia que pone detrás del fenómeno la substancia, detrás del derecho el Estado, cumple un procedimiento de la misma validez lógica que el de la mitología que veía a Apolo detrás del sol, a las driadas detrás del árbol. (12)

La escuela del sud-oeste alemán no cuenta con una obra tan característica y concluida como la de Stammler y de Kelsen, parte del punto de vista de la filosofía de los valores desarrollada por Rickert (13) e influyen sobre la dogmática jurídica principalmente.

Los relativistas cuya última expresión nos da Max Ernest Mayer en su «*Rechtphilosophie*» fundan un relativismo crítico por oposición al absolutismo y al relativismo escéptico.

Y finalmente los que siguiendo las huellas marcadas por Husserl en su *Fenomenología* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie - Halle a. d. S. 1913*) quieren dar al criticismo un alcance nuevo y cuya exposición y desarrollo ha hecho el doctor Félix Kaufmann en un denso libro (*Logik und Rechtswissenschaft - Grundriss eines Systems der rei-*

(10) Lissner, citado, Pág. 48. Karl Vorländer—*Historia de la Filosofía—T. II*, Pág. 360. Steriard—*Interpretation de la doctrine de Kant par l'école de Marburgo—1913*, Pág. 200.

(11) Kelsen—*Cit.* Pág. 211.

(12) Condorelli—*Il rapporto fra stato e diritto secondo il Kelsen—Rivista italiana di Filosofia del Diritto—1923*.

(13) Erich Kaufmann—*Kritik der Neukantischen Rechtphilosophie—Tübingen, 1921* Pág. 35.

nen Rechtslehre-Tubingen 1922-especialmente a partir de la página 43).

El objeto principal que persigo al hacer esta precipitada síntesis, no es de ofrecer un estudio, ni siquiera sumario, de la obra inmensa que ha nacido siguiendo las huellas de Kant y bajo su influencia, intento solamente poner ante los ojos del lector, objetivamente, los materiales con que los hombres modernos, sin pensarlo acaso, han elevado a la memoria de Kant, un monumento que asegura por siglos la imborrable influencia del maestro de Koenigsberg. No menos grande es su influencia fuera de los límites del Reich, bastaría citar a Croce (14) y a Gentile en Italia, a Renouvier en Francia, y hasta nuestro propio país, tan insensible a toda agitación filosófica, acaba de conmovirse al celebrar el segundo centenario del nacimiento de Kant, cuyas enseñanzas, parece que comienzan a orientar sus cátedras universitarias. (15)

No se trata pues, de colocar un ídolo en un altar para adorarle, sino de marcar una hora del pensamiento humano en que lucha por recobrar, oscurecido por esa filosofía del materialismo y del positivismo, que como escribió Ortega y Gasset, más bien que dos filosofías son dos maneras de ignorancia filosófica.

(14) G. Rensi — Il travasamento di Kant in Croce — Polemiche antidogmatiche pag. 35. C. Schuwer — La pensée italienne contemporaine. L'idealisme de Croce e de Gentile. Revue Philosophique — mai-juin. 1924.

(15) Me refiero a la semana kantiana dedicada por la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, de la que participaron Rojas, Korn, Francheschi, Jacob, Alberini, Rodríguez, Cuccaro y Ventura Peolano.

Cordoba, Junio de 1924.

EL INDIVIDUALISMO JURIDICO DE KANT

(REFLEXIONES)

POR

CARLOS SANCHEZ VIAMONTE

“Cuando al través del cristal miramos el paisaje — dice Ortega y Gasset — solemos atender a éste y no al cristal. Para fijarnos en el cristal tenemos que hacer un esfuerzo y desatender el paisaje. Algo parecido se nos invita a hacer en filosofía” (1). Este es el reproche que puede hacerse a todos los filósofos en general y a Kant en particular. En nuestro medio occidental, la serenidad filosófica suele no ser otra cosa que una posición de neutralidad reflexiva, al margen de los dolores de la vida.

Los distintos ambientes sociales y políticos dentro de los cuales ha florecido la filosofía antigua y moderna, le imprimen una ostensible caracterización diferencial que se revela en cada cultura y en cada época por la tendencia fluctuante hacia el cristal, unas veces, hacia el paisaje; otras.

En nuestro siglo casi no interesa el cristal y parece imposible fijar en él la atención sustrayéndonos a la sugestión imperiosa y apremiante del espectáculo que nos ofrece la vida. Y no me parece justo ni acertado tildar de empírica esta posición espiritual que no se somete a la pauta circumscripita de tiempo y de lugar inmediatos, sino que consiste en el empeño de ir hacia la estrella procurando no tropezar en el camino.

Me parece imposible, pues, volver a Kant. Sería tergiversar el orden de las cosas. El mismo Kant encontraría absurdo ese propósito. Que Kant venga a nosotros incorporado a la corriente

(1) Prólogo a la Historia de la Filosofía de K. Vorländer.

de energías espirituales que es el acervo común de nuestra cultura. No pasaría de ser una extravagancia pretender, ahora, remontar la corriente, por hermosa que pueda habernos parecido la isla solitaria que quedara allá lejos

Alguna vez he pensado que no hay acierto en decir «filosofía del derecho», como tampoco lo hay en decir «filosofía de la religión» o «filosofía del arte». El derecho, la religión y el arte suministran los más estimables valores a utilizar por la filosofía, desde un punto de vista lógico, ético o metafísico, pero jamás podrán constituir por sí mismos filosofía verdadera.

Por lo que respecta al derecho en particular, debe reconocerse en él al producto conceptual de la vida de relación. Carece de valores estrictamente metafísicos y existe como fenómeno histórico en función de tiempo, espacio y convivencia social.

Ni principios metafísicos del derecho, ni metafísica de las costumbres—según las expresiones kantianas—son admisibles. En definitiva, el derecho no es más que costumbre y la costumbre tiene, siempre, un carácter físico, aún cuando los hechos, que la constituyen den lugar a la determinación intuitiva o racional de una finalidad que, por su naturaleza, sería ética. Los hechos, por sí mismos, solo pueden crear valores puramente históricos.

Es verdad que Kant separó con bastante claridad la ética del derecho, la ley moral, de la regla jurídica, el «deber» (de su imperativo categórico) de la obligación impuesta coactivamente por el Estado, al establecer la diferencia entre lo noumenal y lo fenomenal, pero también puso extraordinario e inexplicable empeño en fijar principios metafísicos al derecho. Y de ahí resulta la contradicción en que incurre cuando afirma que los deberes de su derecho metafísico son tales que pueden ser objeto de una legislación exterior. (1).

A mi ver, de acuerdo con la doctrina desarrollada por Kant en sus «Fundamentación de la metafísica de las costumbres», el derecho no es más que un imperativo hipotético. El imperativo categórico solo rige en el claustro inviolable de la conciencia y solo puede referirse al «deber» en su aspecto estrictamente moral, interior, ilegible externamente.

El imperativo categórico solo puede aceptarse como determinismo teleológico que condiciona y encauza la libertad que, por

(1) Kant identifica teóricamente las dos ideas de derecho y de coacción, considerando el derecho y la facultad de coaccionar como siendo una sola y misma cosa «Beudant»: «Le droit individuel et l'Etat», pag. 19.

lo mismo, deja de ser libre, pero se reduce al problema individual; no afecta al derecho como fenómeno histórico o como norma empírica, más que en cuanto puede significar la revelación de su sentido permanente, la ley tendencial de los neokantianos, pero es necesario reconocer la imposibilidad de atribuir valores metafísicos a los imperativos hipotéticos del deber jurídico. En vano se procuraría convencernos de que la ciencia puramente empírica del derecho es como la cabeza de la fábula de Fedro, hermosa sin seso.

Es peligroso—y espero tener ocasión de demostrarlo más tarde—el empeño de Kant en establecer categorías absolutas de derecho en contradicción con su metafísica de las costumbres, porque se confunde el problema moral con el problema jurídico, después de haber procurado delimitar la zona interior del uno y la zona exterior del otro.

No basta que el derecho nos conduzca o deba conducirnos a la justicia, que es un valor metafísico estrictamente moral, para estudiar el derecho como vehículo o como vía, como no basta saber el nombre y la ubicación de la estación terminal para explicar técnicamente la construcción de una vía férrea. El «Thelos», la finalidad no es, ni puede ser, un problema jurídico sino puramente ético.

Los «fines del derecho», «los fines del Estado», son nada más que frases hechas. No hay más sujeto capaz de fines que el individuo o la sociedad; ni más télesis que la humana. El derecho y el Estado son, simplemente, medios del sujeto individuo o sociedad, y es evidente que el proceso histórico consiste en la lucha de la teleología humana contra la etiología jurídica, de la moral contra el derecho, del sentimiento permanente de la justicia contra el concepto variable de lo justo, de la voluntad social contra la coacción individualista y arbitraria del Estado. En una palabra: de los fines contra los medios, y podría creerse con Epicteto que: «La naturaleza del mal no existe en el mundo, porque no se concibe un fin destinado a no realizarse».

El problema de la libertad, tal como lo propone Kant, es un problema metafísico, no jurídico, que se resuelve a través de su finalidad ética. En definitiva, somos libres de elegir o no el camino del deber; o, mejor aún, somos libres de elegir el otro camino, el camino del «no deber» que no sabemos si es único, si es paralelo o si es opuesto al del «deber».

En el caso de queelijamos el «deber», allí termina nuestra libertad y empieza el rígido, inflexible imperativo categórico; verdadero determinismo moral. De esta suerte, la libertad se reduce a una decisión primigenia en cada caso, que no se explica por un

cálculo anticipado de las consecuencias, ya que si así fuese, el acto carecería de valor moral y resultaría extraño al «deber».

El cómo y el porqué de la elección del «deber» o del «no deber», serán siempre un enigma indescifrable, que ofrece el grave inconveniente de presentarnos con caracteres absolutos el dualismo del bien y del mal, de la virtud y el pecado; de dividir a los hombres en malos y buenos. Y es el caso de preguntar el porqué y el cómo de la elección, ya que, si resulta una consecuencia fatal de la naturaleza moral del individuo, coloca al pecador en la condición de irredimible; y si solo tiene un valor circunstancial, demostraría que no hay rigidez absoluta en el «deber», que no hay absoluta libertad de elección por ignorar la verdadera característica de los dos caminos, y que el pecado o acto contrario al «deber» constituye una simple veleidad funcional sin transcendencia ética.

El mismo Kant advierte y reconoce la extraña situación de precariedad a que queda reducida la voluntad libre y dice: «Muéstrase aquí — hay que confesarlo francamente — una especie de círculo vicioso, del cual, al parecer, no hay manera de salir. Nos consideramos como libres en el orden de las causas eficientes, para pensarlos sometidos a leyes morales en el orden de los fines, y luego nos pensamos como sometidos a esas leyes porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad (1)».

Tanto el apriorismo kantiano como la autodeterminación crítica neokantiana podrían compararse al esfuerzo del remero, enterado de que rema en el mismo sentido de la corriente que conduce su bote, y que concluye por atribuir la marcha al impulso exclusivo de sus brazos.

De cualquier manera, el derecho es extraño al deber dada su condición de imperativo hipotético. Su empirismo lo sustrae al problema metafísico o ético — según se mire — de la libertad.

Si la libertad no contiene más posibilidad que las del «deber» o las del «no deber» ella se mueve y actúa en una región extraña al derecho.

* *

«La universalidad de la ley» en el imperativo categórico de Kant se traduce para Stammler en «la unidad de la ponderación metódica de los fines particulares con respecto al fin único de la comunidad». Y para Del Vecchio llega a ser: «la coordinación objetiva de las acciones posibles entre varios sujetos».

En las tres concepciones aparece el fin social propuesto auto-

(1) Fundamentación de la metafísica de las costumbres.

nómicamente por la razón. Sin embargo, podría sostenerse que, aun así, el caso se presenta como el de aquellas hermanas gemelas, nacidas con el intestino comunicado, quienes, desde que conocieron la naturaleza del vínculo vital que las ligaba, pusieron en el cuidado recíproco un esmero que excedía los límites del precepto cristiano.

La ley orgánica de la solidaridad existía en ellas como fenómeno físico, fisiológico, — interdependencia — pero se transmutaba en fenómeno de conciencia y voluntad en apariencia autonómico.

La universalidad del imperativo de Kant, la unidad de los fines particulares de Stammler — que reconoce un fin único a la comunidad — y la coordinación objetiva de Del Vecchio, parten idénticamente de un punto de vista subjetivo individual. Es siempre el hombre — átomo de Rousseau, es siempre la voluntad individual que pretende proyectarse hacia los fines comunes por un esfuerzo de pura razón; es «un Yo solitario que pugna por lograr la compañía de un mundo y de otros YO — pero no encuentra otro medio de lograrlo que crearlos dentro de sí». (1)

* *

En sus líneas generales, Kant acepta los principios del derecho político desarrollados por Rousseau en su doctrina del Contrato Social, en cuanto al estado de naturaleza anterior al contrato y al estado civil o jurídico creado contractualmente por la voluntad de los individuos que en él intervienen y aceptado de plano por los que entran en él.

Glosando a Rousseau, pero ampliando su doctrina en un sentido más individualista que el originario, dice Kant: «El acto por el cual el pueblo se constituye en una ciudad, y propiamente la simple Idea de este acto, según la cual únicamente se puede concebir la legitimidad del acto mismo, es el contrato primitivo, según el cual todos (omnes et singuli) se desprenden de su libertad exterior ante el pueblo, para volverla a recobrar al instante, de nuevo, como miembros de una comunidad o del pueblo como ciudad». (2)

Esta es la teoría que ha desarrollado más tarde Del Vecchio en su conocida polémica con Jellineck, (3) sosteniendo que la verdadera doctrina de Rousseau limita la soberanía, porque no puede ser absoluta — dado el origen que se atribuye a la voluntad general — y encuentra un límite necesario y preciso en los derechos inalienables del individuo. En el mismo sentido se pronuncia Emilio Crosa. «El contrato determina la concentración de los derechos

(1) Ortega y Gasset — Revista de Occidente, N.º 10.

(2) «Principios metafísicos del derecho».

(3) «Sulla Teoria del Contratto sociale».

individuales en un ente común, de donde cada uno los recupera transformados en derechos civiles». Ni Del Vecchio ni Crosa mencionan a Kant para quien reivindicó la paternidad de esta interpretación como resulta del párrafo anteriormente transcrito en que dice: «Es el contrato primitivo, según el cual todos se desprenden de su libertad exterior ante el pueblo, para volverla a recobrar al instante de nuevo como miembros de una república». Y luego agrega: «No puede decirse que el hombre en sociedad haya sacrificado a un fin una parte de su libertad exterior, natural; sino que ha dejado enteramente su libertad salvaje y sin frenos para encontrar toda su libertad en la dependencia legal, es decir, en el estado jurídico; porque esta dependencia es el hecho de su voluntad legislativa propia».

Sin embargo, Kant no sigue a Rousseau ni en el reconocimiento de la existencia de una voluntad general ni lo acompaña en su idea fundamental de la soberanía que reside en el ente colectivo sociedad.

La idea de la soberanía la asienta Rousseau en el Contrato Social por medio del cual crearon los hombres una entidad que Don Francisco Giner ha denominado luego «persona social», de la que emana una voluntad general que constituye la expresión del poder soberano. Evidentemente, para la construcción del sistema no basta el simple pasaje del estado natural al estado civil como parece pretender Kant. Para ser lógico hay que aceptar la existencia de una entidad o personalidad social subjetiva, cuya voluntad, llamada general, es por su naturaleza soberana desde que obra teleológicamente orientada de un modo inflexible hacia el fin ético de la comunidad, del cual nos habla Stammler.

Kant pretende construir su sistema sin persona social, con simples individualidades atomísticas; sin voluntad general, con simples voluntades particulares; y atribuyendo la soberanía al Estado; más aún, al gobierno.

Rousseau separa nitidamente al soberano (ente social) del Estado que es su órgano; la voluntad soberana, (voluntad general) del gobierno encargado de ejecutarla. Y, por consecuencia, admite la posibilidad de que los hombres que gobiernan contraríen la voluntad general y justifica en esos casos, como legítimos, la resistencia y el tiranicidio. Para Rousseau, toda la sociedad, sin excepción, todos los hombres que la componen, se hallan obligados por el contrato social, lo mismo gobernados que gobernantes; por eso, hay un derecho superior a todos y es el de exigir el cumplimiento de la voluntad general.

Para Kant, por el contrario, el soberano es el Estado, que se

confunde con el gobierno y se esfuerza en sostener y demostrar que el monarca está por encima de la sociedad y del contrato social, negando el derecho a la resistencia y condenando como un crimen infame el tiranicidio.

Entiendo que Kant ha adoptado de un modo artificial y como postizo el contrato social de Rousseau, que era ya una vieja idea de origen medioeval, pero ni cree en él ni le interesa el problema de la soberanía popular tal como lo presentan Tomás de Aquino, Suarez, Bodin o el mismo Rousseau.

Es dable suponer que Kant se explicaba el origen del Estado como un simple abuso de fuerza física o intelectual organizadora y constrictiva en mira de fines puramente individuales y agena, por consecuencia, a toda idea contractual como acuerdo de voluntades libres e iguales. De otro modo no se explicaría en él esta frase: «en vano se buscan los orígenes históricos de este mecanismo (el gobierno); es decir, que no se puede remontar al principio de la formación de las sociedades (puesto que los salvajes no redactan su sumisión a la ley, y que la naturaleza inculta de estos hombres induce a creer que han sido primeramente sometidos por la fuerza)».

De esto resulta que Kant adoptaba maliciosamente la fórmula del contrato y que su propósito no es otro que el confesado de evitarle al monarca los peligros de una investigación que dejaría demostrada la ilegitimidad originaria de todo gobierno.

Su temor en este sentido es bien visible; está presente en cada uno de sus razonamientos sobre derecho público y lo confiesa sin ambages: «El origen del poder supremo es inexcusable, bajo el punto de vista práctico para el pueblo que está sometido a él, es decir, que el súbdito no debe razonar prácticamente sobre este origen como sobre un derecho controvertido con respecto a la obediencia que le debe». Y en otra parte: «Sería un crimen emprender esta investigación (la de los orígenes del gobierno) para, en todo caso, prevalecer de ella y cambiar por la fuerza la constitución existente».

Como puede verse, Kant no reconoce el origen del poder soberano en el contrato social. Para él, la soberanía es en realidad de origen divino, según el aforismo de San Pablo: «Omnis potestas a Deo». «El soberano en la ciudad —dice— no tiene hacia el súbdito «más que derechos no deberes». Y concluye por declarar que la más ligera tentativa de violencia en la persona del monarca - tirano es un crimen de alta traición, cuyo autor debe ser castigado con la

pena de muerte, como culpable de haber querido matar a su país, como culpable de «parricidio». (1).

Insisto en este aspecto del derecho kantiano porque no creo que merezca el gran filósofo ser considerado, como pretende Carle, (2) el inspirador del liberalismo contemporáneo. Por el contrario, creo justificada la inculpación que le dirige José Ingenieros (3) de servir, según las circunstancias, a todos los profesores, sin exceptuar a los mismos teólogos, sean cuales fueren sus convicciones.

En materia de derecho político, su insistencia en señalar categorías absolutas al derecho se traduce en afirmaciones dogmáticas insuperables para el sostenimiento doctrinario de la teocracia. Para probarlo, va esta otra muestra: «La razón del deber, en que está el pueblo de soportar hasta el abuso del poder soberano declarado insoportable, consiste en que la sublevación contra el poder legislativo soberano debe ser siempre considerada como contraria a la ley, y aún como subversiva de toda constitución legal. Para que la sublevación fuese permitida, sería menester que hubiese una ley pública que la autorizara. Pero entonces la legislación suprema contendría en sí una disposición según la cual no sería soberana, y el pueblo, como súbdito, en un solo y mismo juicio, se constituiría en soberano de aquél a quien está sometido, lo que es contradictorio. Esta contradicción es flagrante, si uno hace esta reflexión: ¿quién, pues, en la contienda debería ser Juez entre el pueblo y el soberano? Es evidente que aquí el primero quiere ser Juez en su propia causa».

De todas las ideas jurídicas y filosóficas de Kant, la que merece un lugar de respetuosa preferencia es la afirmación incontestable y definitiva de que cada hombre existe como un fin en sí mismo y debe ser respetado como tal. La moderna legislación del trabajo no ha agotado aún este principio, pero es innegable que no se trata de un principio jurídico sino ético como su correlativo de la libertad.

Desde ese punto de vista, el valor de la obra kantiana es eterno. Su individualismo, por exagerado que parezca, no obstruye el paso a la solidaridad, contenida implícitamente en la universalidad de su ley. Los fines particulares van imperativa y categóricamente hacia el fin común, como los ríos van al mar.

(1) Expresión empleada por Spinoza en su «Tratado teológico político».

(2) La Vida del Derecho.

(3) Revista de Filosofía. Año 1914. N.º 3.

EL JUICIO ESTETICO

POR

CARLOS ASTRADA

I

La modernidad de la Estética ya es un concepto definitivamente asentado por el pensar filosófico.

El arte, anterior a la ciencia en la vida del espíritu humano, y más o menos coetánea de la moralidad, no fué reconocida como actividad independiente de la conciencia, distinta del conocer y del obrar, hasta que, en la época moderna, Kant la diera fundamentación sistemática.

La antigüedad no reconoció la independencia del arte. La reflexión de sus filósofos, a partir de Sócrates, no obstante significar un valioso aporte de indicios y observaciones a la discusión del tema estético, no supo plantear, refiriéndolo a la unidad de la conciencia, el problema filosófico de la belleza.

Si bien es cierto que Platón fijó algunos de los elementos de la Estética y afirmó el carácter intuitivo de la idea de lo bello, en contra de la opinión que la concebía como simple copia, sin embargo no asignó al arte, como actividad original del espíritu, una esfera independiente. De aquí que en el pensamiento platónico se opere una dilución de la idea de lo bello en la de lo verdadero y lo bueno. La Estética, carente de legalidad, quedaba así supeditada a la ciencia y a la Ética. Aún más, Platón excluye al arte de entre las funciones elevadas del espíritu; lo expulsa de la parte racional del ánimo para relegarlo, como producto impuro, a la sensual.

Fiel a este criterio, el filósofo de los diálogos, en contradicción con el grande artista que alentaba en él, pronuncia la excomunión radical, al echar las bases ideales de su «República».

El pensamiento de la antigüedad encaminó mal, pues, sus

reflexiones sobre el problema estético. Ignorando el alcance y naturaleza de la cuestión, estas consideraciones se suceden, sin resultado apreciable, desde la negación radical de Platón hasta la concepción mística de Plotino, en la que, por primera vez, lo bello y el arte se identifican.

Plotino aparta de la idea de lo bello todo contenido sensible y afirma resueltamente su espiritualidad. Este punto de vista señala un progreso respecto a la concepción de Platón. La belleza es la manifestación de la Divinidad, de la Idea. El arte no es una imitación de la naturaleza, sino que, a la inversa, el producto artístico y los objetos naturales bellos son copia del arquetipo existente en el espíritu.

En la doctrina de Plotino, el arte parece desprenderse como una nueva esfera; pero, en definitiva, lo bello viene a reposar, como sobre su base natural, en el bien—el valor de los valores—, con el que se compenetra. El arte nos pone en relación con lo Absoluto, con el Sumo Bien. De este modo la belleza trasciende del arte para propender, como la verdad y el bien, a la unión del hombre con el todo.

Necesario nos es llegar a la época moderna para encontrar, en el período que va de Leibniz a la filosofía crítica, algunos atisbos de importancia sobre la naturaleza del fenómeno estético. Señalaremos escuetamente las etapas de esta perquisición hasta la elucidación definitiva por Kant. Así se destacará en plena luz la originalidad y valor filosóficos de la fundamentación kantiana.

Leibniz asigna a los fenómenos estéticos un conocimiento confuso. Sitúalos en una posición intermedia (dentro de la gradación que establece en la cognición), entre el deleite sensual y el conocimiento intelectual. «Los placeres de los sentidos—nos dice en sus Principios de la Naturaleza y de la Gracia—se reducen a placeres intelectuales, confusamente conocidos». Esta concepción intelectualista implica un pequeño avance, puesto que en ella parece barruntarse la existencia de un principio lógico como fundamento del placer estético.

Baumgarten fué el primero que empleó la palabra *Estética* para designar una ciencia especial cuyo objeto son los fenómenos sensibles. Con esta denominación abarcó, aunque sin fundarlas en principio alguno ni reducirlas a unidad sistemática, las investigaciones dispersas sobre lo bello, y reclamó para la Estética, como ciencia del conocimiento sensible, un lugar aparte entre las demás ciencias. Pero los fundamentos de la nueva ciencia no surgen de la

«Estética» de Baumgarten, quien no avanzó, en su indagación, más allá de Leibniz.

Herder, discípulo de Baumgarten, proclamó la dignidad del arte, impugnando asimismo la opinión que colocaba a la Estética por debajo de la Filosofía. Afirmó que una teoría de lo bello debía necesariamente penetrar y abarcar todas las artes; pero, para que esta teoría pudiera instaurarse, consideraba indispensable que la Estética adquiriese una más amplia elaboración, un mayor desarrollo en lo que atañe a los objetos y a su comprensión de la belleza.

Winckelmann, imbuido por el neoplatonismo, renovó el estudio del arte, liberándolo del principio de imitación, que lo desnaturalizaba. El exámen y la contemplación de la escultura griega le hicieron concebir el valor del ideal en la creación artística. Esto lo llevó a deslindar el dominio del arte del de la naturaleza y, al mismo tiempo, a reconocer la relación entre ambos. Sin embargo, debido a su escaso sentido filosófico, sus consideraciones teóricas y puntos de vista no son muy firmes. Con todo, las reflexiones de Winckelmann no dejaron de influir en el pensamiento del autor de la *Crítica del Juicio*.

II

Reseñadas rápidamente las posiciones importantes que jalonan el proceso de la investigación estética, llegamos a la concepción kantiana, objeto de estas líneas.

Kant es el verdadero fundador de la Estética. El concepto de lo «sistemático», que había conquistado en el análisis de las facultades de conocer y de desear, lo llevó, según propia confesión, a buscar los principios *a priori* de la facultad del gusto (sentimiento de placer y dolor), poniéndolo en el camino de la tercera «Crítica». Esta vino a integrar el sistema de la filosofía, a completarla, dándole simetría y unidad, la construcción kantiana. Así, entre el conocimiento y la moral encuentra su puesto el arte, como dirección autónoma de la conciencia.

Acertadamente dice Víctor Delbos que la *Crítica del Juicio* «nos recuerda que, en Kant, el Crítico que «aisla» las diferentes facultades y que «limita» estrictamente el uso de los conceptos ha dejado subsistir al Filósofo que aspira a una concepción armoniosa del Todo, que sólo puede satisfacerse con una *Weltanschauung*» (1). *Geistanschauung*, con más exactitud diríamos nosotros, desde que la doctrina de Kant no entraña una concepción del mundo, sino

(1) «Les harmonies de la pensée kantienne d'après la Critique de la faculté de juger». *Revue de Métaphysique et de Morale*, Mai 1904. (Número consagrado al centenario de la muerte de Kant.)

una concepción sistemática del espíritu, concebido éste como actividad productora de la cultura humana.

Las primeras reflexiones de Kant sobre el arte datan del período precrítico. En sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* trata, en forma amena y sin pretensiones teóricas, estas cuestiones, juntamente con otras de carácter psicológico, moral, etc. La doctrina de lo bello y del genio ya se insinúa en las lecciones de lógica y antropología, en las que Kant acostumbraba tratar temas estéticos. Pero sólo más tarde habla de enfocar el problema con un propósito trascendental, para darle, en la primera parte de la *Crítica del Juicio*, solución sistemática.

¿Como llega Kant a esta solución, es decir, cómo se elabora, y con qué principios, la tercera *Crítica*? Las dos primeras abordan los conceptos de naturaleza y libertad, fundamentando el conocimiento y la moral. Pero, como la ciencia y la moralidad, también es el arte un hecho que necesita fundamentación y que, por tanto, ha de ser referido, como realidad cultural, a la conciencia, que lo ha producido.

Si la actividad estética, el arte, es una dirección original de la conciencia, necesariamente debe corresponderle una esfera cultural independiente, al igual que las que les son reconocidas a la actividad cognoscitiva y a la práctica.

Establecidos los principios *a priori* de estas dos últimas direcciones, o sea de las «facultades» de conocer y de desear, en el lenguaje kantiano, faltaba encontrarlos, también, para la dirección que se origina en el sentimiento, para la «facultad» que Kant designa con el nombre tradicional de «sentimiento de placer y dolor». Porque «entre la facultad de conocer y de desear está el sentimiento del placer, así como entre el entendimiento y la razón está el juicio» (1).

Ante todo, tengamos presente que Kant, como lo declara precisamente, encara el problema con «una intención trascendental». Esto quiere decir que en su investigación prescinde, por ser inadecuado, del métopsicológico. Para lograr, pues, esta tercera fundamentación, aplica el mismo método que le permitió, en las dos *Críticas* precedentes, establecer los principios *a priori* de la ciencia y la moral. Y este método no es otro que el trascendental o crítico, distinto del psicológico, del lógico y del metafísico. Ya sabemos lo que para Kant significa «trascendental»: «Llamo *trascendental* — nos dice en la *Crítica* de la Razón pura (Introducción, VII) — todo

(1) «Crítica del Juicio», pág. 22 (Introducción). Trad. esp. de Manuel G. Morera. — V. Suarez, Madrid, 1914.

conocimiento que en general se ocupe, no de los objetos, sino de la manera que tenemos de conocerlos, en tanto que sea posible *a priori*. El método trascendental es — como subraya Natorp — rigurosamente *objetivo* y, «por consiguiente, se aparta estrictamente de todo *psicologismo*» (1). Así prevenidos, podremos eludir, en nuestro exámen, todo equívoco psicologista, que, de sobrevenir, nos dificultaría la comprensión de la Estética kantiana.

Precisado el punto de vista, y compenetrados del carácter y del objetivo de la tarea realizada por Kant, podemos ya penetrar, seguros, en el análisis del Juicio estético. Máxime cuando hoy nos es perfectamente comprensible su doctrina estética, y sabemos a qué atenernos respecto al contenido y alcance de la misma, gracias a la excepcional labor interpretativa de Hermann Cohen, que en su importantísima obra *Fundamentación de la Estética de Kant* ha desentrañado el verdadero sentido de la Estética crítica haciendo extensiva a este dominio la aplicación del método trascendental. Después de la explicación de Cohen, que, puede decirse, ha aclarado y precisado la fundamentación de la primera parte de la *Crítica del Juicio*, es fácil hacerse cargo de los conceptos esenciales de la doctrina estética de Kant.

Si de un objeto decimos que es bello, hacemos un juicio de gusto. Al formularlo, relacionamos la representación, no con el objeto, sino con el sujeto, con el sentimiento que en este despierta la belleza que hemos atribuido al primero.

¿Como se explica esta particularidad? Recordemos lo que Kant nos dice en el párrafo 1º: «El juicio de gusto no es, pues, un juicio de conocimiento; por lo tanto no es lógico, sino estético, entendiendo por esto aquel cuya base determinante no puede ser más que *subjetiva*» (2). Efectivamente, la contemplación de una obra de arte provoca en nosotros una determinada reacción del ánimo; experimentamos una emoción peculiar. Pero esta modificación subjetiva no puede ser vinculada, en modo alguno, a lo lógico ni a lo ético. Por consiguiente, nuestra actitud ante el objeto que es causa de tal estado de espíritu es totalmente independiente de la que adoptamos en presencia de lo verdadero o lo bueno.

El juicio de gusto no es, pues, un juicio de conocimiento. En este último, la representación es referida, por medio del entendimiento, al objeto, en una palabra, se determina lógicamente el concepto del objeto. El primero, en cambio, refiere totalmente la re-

(1) Kant und die Marburger Schule, pág. 6. Berlin, Reuther, 1912.

(2) Kant, op. cit., pág. 58.

presentación al sujeto, a su sentimiento de placer y dolor; no añade nada al conocimiento que podemos tener del objeto.

El juicio de gusto tampoco es un juicio moral. Cuando juzgamos éticamente, nos es necesario considerar el objeto para relacionarlo con un determinado fin — relación ya presupuesta en el juicio moral. Esta finalidad, que es objetiva, consiste en la *perfección* del objeto, palabra con que definimos el ideal de la moralidad. El juicio ético, al referir el objeto, como caso singular, a una ley universal, implica un interés por la perfección del mismo. El juicio de gusto, al contrario, no tiene por fundamento fin determinado alguno. No encierra interés en la existencia del objeto; su base es puramente subjetiva.

La satisfacción que determina el juicio de gusto, o sea la emoción especial que la contemplación de los objetos del arte suscita en nosotros, es lo que designamos con el nombre de placer estético.

Lo que caracteriza a la satisfacción o placer estético, diferenciándola de cualquier otra clase de satisfacción, es su desinterés. La satisfacción que nos proporciona lo bello es, pues, esencialmente desinteresada, es decir, se desentiende de la representación de la existencia del objeto. Reparemos en lo que Kant nos dice al respecto (párrafo 2°): « . . . Cuando se trata de si algo es bello, no quiere saberse si la existencia de la cosa importa algo a nosotros o a algún otro, sino de como la juzgamos en la nueva contemplación (intuición o reflexión) ». Y a continuación: « Se ve fácilmente que cuando digo que un objeto es bello y muestro tener gusto, me refiero a lo que de esa representación haga yo en mi mismo y no a aquello en lo que dependo de la existencia del objeto » (1).

La satisfacción en lo bello es distinta de la que unimos a la representación de lo bueno. El juicio moral, como ya lo hemos visto, encierra un interés por la perfección del objeto, mientras que del juicio estético está ausente todo interés.

Asimismo el placer estético, como estado sentimental, difiere del deleite de los sentidos. Este va unido con interés. El agrado sensual hace que nos intereseamos en el objeto que lo ha producido, despierta en nosotros una inclinación por esta clase de goce.

En síntesis, la complacencia en lo bello está exenta tanto del interés de los sentidos, como del de la razón; es independiente del deleite sensual, y también de la satisfacción que nos proporciona la bondad de un objeto o de una acción. Es que el placer estético es meramente *contemplativo*.

(1) Op. cit., págs. 59 y 60.

Habiendo ya establecido que el juicio de gusto responde a una actividad distinta e independiente del conocimiento y la moralidad, y que el placer estético es un estado sentimental en que se origina una dirección peculiar de la conciencia, réstanos determinar su fundamento *a priori*.

¿Cómo el juicio de gusto, basándose exclusivamente en el sentimiento, puede poseer una universalidad y ser sintético *a priori*? Expongamos la fórmula de la fundamentación kantiana:

El desinterés, propio de la complacencia en lo bello, es, digámoslo así, el primer antecedente de la universalidad del juicio estético. Cuando ante una obra de arte sentimos la emoción de la belleza, exigimos que los demás experimenten, frente al mismo objeto artístico, idéntica emoción. ¿Cuál es la razón de esta exigencia? Oigamos a Kant (párrafo 6°): « . . . Cada cual tiene conciencia de que la satisfacción en lo bello se da en él sin interés alguno, y ello no puede juzgarlo nada más que diciendo que debe encerrar la base de la satisfacción para cualquier otro, pues no fundándose esta en una inclinación cualquiera del sujeto, (ni en cualquier otro interés reflexionado), y sintiéndose, en cambio el que juzga, completamente libre, con relación a la satisfacción que dedica al objeto, ni puede encontrar, como base de la satisfacción, condiciones privadas algunas de las cuales sólo su sujeto dependa, debiendo, por lo tanto considerarla fundada en aquello que puede presuponer en cualquier otro » (1). Así se explica porqué, no obstante ser la belleza un sentimiento del sujeto, un estado puramente subjetivo, hablamos de ella como si fuera una propiedad del objeto que disputamos como bello.

Pero la universalidad que pretende el juicio estético, al no fundarse en concepto alguno del objeto, no puede ser más que una universalidad subjetiva. Y de ésta validez universal de carácter subjetivo no puede derivarse una validez lógica. . . . La universalidad estética, nos dice Kant, que se añade a un juicio ha de ser de una especie particular, porque el predicado de la belleza no se enlaza con el concepto *del objeto*, considerado en su total esfera lógica, sino que se extiende ese mismo predicado sobre la esfera total de *los que juzgan* » (párrafo 8°) (2).

La universalidad subjetiva que Kant asigna al sentimiento estético no puede ser, por sí sola, la base de determinación del juicio de gusto, como sintético *a priori*. Precisamente aquí reside la dificultad de la cuestión. Hasta este momento sólo hemos

(1) Op. cit., pág. 71.

(2) Op. cit., pág. 77.

logrado una determinación subjetiva del juicio estético, y esta no basta.

¿Cómo nos explicamos que el juicio de gusto, cuyo contenido sólo es el estado sentimental del sujeto, sea universal, posea cierta objetividad? Es cierto que, al juzgar estéticamente, atribuimos la belleza al objeto, como si fuese una propiedad de este. Más esta objetividad es ilusoria y, como tal tendrá una existencia precaria hasta tanto le demos un fundamento más firme.

Este fundamento, en el que consiste el hallazgo de Kant, nos lo proporciona «la relación de las facultades de representar unas con otras.» Si la base del juicio de gusto la hemos determinado subjetivamente, o sea sin un concepto del objeto, esta base ha de ser necesariamente, según Kant, «el estado de espíritu, que se da en la relación de las facultades de representar unas con otras, en cuanto estas refieren una representación dada al conocimiento en general» (párrafo 9º). «Las facultades de conocer — continúa Kant —, puestas en juego mediante esa representación, están aquí en un juego libre, porque ningún concepto determinado las restringe a una regla particular de conocimiento. Tiene, pues, que ser el estado de espíritu, en esta representación, el de un sentimiento del libre juego de las facultades de representar, en una representación dada para un conocimiento en general. Ahora bien, una representación mediante la cual un objeto es dado, para que de ahí salga un conocimiento en general, requiere la imaginación, para combinar lo diverso de la intuición, y el entendimiento, para la unidad del concepto que une las representaciones» (1).

Esta referencia de la representación a «un conocimiento en general» hace que el estado de espíritu, dado en el juego libre y armónico de las facultades de conocer, sea universalmente comunicable. «La universal comunicabilidad subjetiva del modo de representación en un juicio de gusto, debiendo realizarse sin presuponer un concepto, no puede ser otra cosa más que el estado de espíritu en el libre juego de la imaginación y del entendimiento (en cuanto estos concuerdan recíprocamente, como ello es necesario para un conocimiento en general), teniendo nosotros conciencia de que esa relación subjetiva, propia de todo conocimiento, debe tener igual valor para cada hombre y, consiguientemente, ser universalmente comunicable...» (párrafo 9º) (2). A esta altura de su investigación trascendental, Kant llega a una conclusión importantísima — y precisamente aquí la palabra *trascendental* justifica esta conse-

(1) Op. cit., pág. 81.

(2) Op. cit., pág. 82.

cuencia, previniéndonos contra la objeción que surgiera, con todo fundamento, si se encarace este punto con un criterio de psicología genética, —, que es la siguiente: El juicio, «meramente subjetivo (estético), del objeto o de la representación que lo da, precede, pues, al placer en el mismo y es la base de ese placer en la armonía de las facultades de conocer» (párrafo 9º) (1).

De lo dicho se deduce que la capacidad universal de comunicación del estado del espíritu debe estar a la base del juicio de gusto, condicionándolo subjetivamente, y, por consiguiente, dar lugar a la complacencia en el objeto estético.

El libre juego de la imaginación y del entendimiento con referencia a un conocimiento en general, al determinar el sentimiento del sujeto, resuelve la «universalidad subjetiva», que por sí sola no podía fundar la objetividad del juicio estético, en «capacidad universal de comunicación». Merced a esta capacidad universal de comunicación, llega Kant a caracterizar el juicio de gusto como un *sentido común*, absolutamente diferente del entendimiento común, que también se lo suele llamar así. Este sentido común estético supone que los demás *deben* estar de acuerdo con nuestro juicio, que de este modo adquiere una «validez ejemplar». Por esta razón se presupone una «norma indeterminada de un sentido común», y que es tan sólo un principio de carácter regulativo. El sentido común estético, como característico del juicio de gusto, es, pues, un principio esencial, por cuanto crea la posibilidad de la enunciación de esta clase de juicios y, al mismo tiempo, condiciona su necesidad.

Si la «universal comunicabilidad» ha abonado la objetividad del juicio de gusto, definiéndolo como juicio, el principio de la *finalidad* le otorgará su carácter estético.

El *a priori* de la finalidad es el fundamento común de la estética y la teleología, razón que decidió a Kant a tratar juntos ambos problemas bajo el título general de *Crítica del Juicio*, aunque el Juicio teleológico, como nos dice en el prólogo, hubiera podido, en todo caso, añadirse a la parte teórica de la filosofía.

Para mayor claridad en lo que respecta a este principio esencial de la estética kantiana, digamos, previamente, que hay dos clases de juicios: el *determinante*, y el *reflexionante*. El primero subsume lo particular en lo universal (la ley), que es dado, mientras el segundo, dado lo particular, debe encontrar, a base de este, lo universal. Ahora bien, «la finalidad es un particular *concepto a priori* que tiene su origen solamente en el juicio reflexionante» (2). En

(1) Op. cit., pág. 83.

(2) Op. cit., pág. 26 (Introducción, III).

este último debemos distinguir, también, dos clases: el *estético*, y el *teleológico*. La finalidad que concebimos para la naturaleza difiere de la finalidad estética. El juicio teleológico establece una referencia a objetos y, por consiguiente, encierra una finalidad objetiva, que no puede darse en el juicio estético, por cuanto este aleja de sí todo concepto del objeto. La finalidad estética sólo se refiere al estado sentimental; es enteramente subjetiva.

Lo que constituye el fundamento *a priori* del juicio de gusto, lo que lo determina, es « nada más que la finalidad subjetiva en la representación de un objeto, sin fin alguno (ni objetivo ni subjetivo) y, por consiguiente, la nueva forma de la finalidad en la representación » (párrafo 11.) (1). El juicio estético es, pues, puramente formal; no existe en él un fin determinado y material, sino la « nueva forma de la finalidad subjetiva ». Por lo tanto la finalidad estética, la belleza, es una « finalidad sin fin ».

En síntesis, el « idealismo de la finalidad » es el principio *a priori* del juicio estético, su supuesto básico.

De modo que en el sentimiento se funda una dirección original de la conciencia, creadora de una nueva esfera de la cultura: la esfera del arte, el mundo de la belleza. Pero la belleza no es nada más que una emoción — aunque, como lo hemos visto, alcance validez universal —, un estado de espíritu suscitado por los objetos estéticos.

Cabe, entonces, inquirir qué elementos contribuyen a dar vida a este sentimiento, es decir, cuál es el contenido del arte.

Sólo en dos direcciones la conciencia crea contenido, y estas se concretan en la tarea de la ciencia y en la exigencia de la moral. Fuera de naturaleza y moralidad, no existe, para la actividad consciente, otro objeto. Pues bien, con estos dos elementos forja la dirección estética el mundo inefable de la belleza. Naturaleza y moralidad, transformados por la síntesis creadora del genio, serán el contenido de la esfera del arte.

Kant establece claramente que la naturaleza tiene su parte, como elemento constitutivo, en el sentimiento estético. Pero, para que la naturaleza sea contenido del arte, ha de experimentar una elaboración, se requiere que previamente ella sea transformada. Merced a esta transformación, la simple naturaleza llega a ser objeto estético, producto bello. Es que « la imaginación (como facultad de conocer productiva) es muy poderosa en la creación, por decirlo así, de otra naturaleza, sacada de la materia que la verda-

(1) Op. cit., pág. 89.

dera le da » (párrafo 49) (1). Los objetos naturales son bellos en la medida en que nos parecen productos artísticos, y, a su vez, las obras del arte tendrán, para nosotros, un significado estético si se nos manifiestan como si fueran productos de la naturaleza. Kant ha expresado esta exigencia de una recíproca transformación de los conceptos de naturaleza y arte: « La naturaleza era bella cuando al mismo tiempo parecía ser arte, y el arte no puede llamarse bello más que cuando, teniendo nosotros conciencia de que es arte, sin embargo parece naturaleza » (párrafo 45) (2).

Mas tengamos presente que esta segunda naturaleza, creada por la imaginación con elementos suministrados por la verdadera, no es ya naturaleza muerta, sino naturaleza viva. Kant acentúa este carácter de la obra artística, al decirnos: « En un producto del arte bello hay que tomar conciencia de que es arte y no naturaleza; sin embargo, la finalidad en la forma del mismo debe parecer tan libre de toda violencia de reglas caprichosas como si fuera un producto de la nueva naturaleza » (párrafo 45) (3). Y es debido a esto que nos hacemos la ilusión de que la obra de arte es algo vivo, concibiéndola como una individualidad única.

Si Kant ha visto claramente que la naturaleza entra a constituir el sentimiento estético, en cambio, no sucede lo mismo en lo que atañe a la moralidad, a la que parece no considerar parte integrante de aquel, aún más, excluirla como tal. De aquí que en su doctrina estética resulte equívoco el papel asignado a la moralidad, y, como consecuencia, que la relación de esta con el arte sea, ya del todo externa, ya de índole tal que llega a desvirtuar el carácter estético del juicio de gusto.

Este concepto erróneo induce a Kant, cuando formula la teoría del ideal de la belleza, a afirmar que este ideal « consiste en la expresión de lo moral », llegando, por este camino, a la conclusión de que « el juicio según una regla semejante no puede nunca ser puramente estético y que el juicio según un ideal de la belleza no es un simple juicio de gusto ». (párrafo 17) (4).

Semejantes afirmaciones parecen negar la independencia del juicio estético, aproximándolo al juicio moral. La confusión aumenta y se acentúa cuando Kant, entra a considerar la belleza como símbolo de la moralidad. Así nos dice que « lo bello es el símbolo

(1) Op. cit., pág. 240.

(2) Op. cit., pág. 236.

(3) Op. cit., pág. 235.

(4) Op. cit., pág. 114.

del bien moral, y sólo también en esta consideración place » (párrafo 59) (1).

Esta obscuridad y deficiencia del texto kantiano respecto al papel que juega la moralidad, al igual que la naturaleza, como contenido del sentimiento estético, han sido salvadas por la interpretación de Hermann Cohen, que también ha arrojado luz definitiva sobre esta parte de la Estética crítica. Cohen ha mostrado que la moralidad tiene parte esencial en la creación artística. Naturaleza y moralidad, pues, son el contenido mismo del sentimiento estético. El arte, con estos dos elementos, realiza una síntesis original, crea un tercer producto, que no es naturaleza ni moralidad. En este nuevo producto, la naturaleza aparece como moralidad, y la moralidad como naturaleza; pero no ya con la realidad que tenían en un principio, como materia prima, sino como nuevos pensamientos.

Definido el carácter del juicio de gusto y determinado su principio *a priori*, nos limitaremos a consignar someramente los restantes conceptos, que se desprenden del núcleo sistemático de la Estética kantiana:

La *idea normal* estética es « una intuición individual (de la imaginación) que representa la común medida del juicio del hombre » (párrafo 17) (2). Esta idea normal es un término medio extraído de la experiencia mediante la comparación de los individuos u objetos de una especie particular. Ella es « solamente la forma que constituye la condición indispensable de toda belleza » (3), y no el *prototipo* total de la belleza en una especie determinada; es decir, que sólo vale como regla técnica.

El *ideal de la belleza* es, para Kant, « la representación de un ser individual como adecuado a una idea » (párrafo 17) (4). Desde el momento que no puede darse una regla objetiva del gusto, es necesario considerar algunos productos de este como *ejemplares*. Por consiguiente, « el modelo más elevado, el prototipo del gusto, es una nueva idea » (párrafo 17) (5). Esta carencia de un principio objetivo nos obliga a entronizar un ideal de la belleza, que vale como prototipo del gusto.

La determinación de este ideal implica la previa distinción de dos clases de belleza: belleza libre y belleza adherente. « La primera no presupone concepto alguno de lo que el objeto deba ser; la segunda presupone un concepto y la perfección del objeto según este » (párrafo 16) (6). De esto se sigue que el juicio de una belleza

(1) Op. cit., pág. 317.
(2 y 3) Op. cit., págs. 109 y 112.
(4 y 5) Op. cit., págs. 108 y 107.
(6) Op. cit., pág. 102.

adherente no es puro, al contrario del que formulamos sobre una belleza libre. (Flores, dibujos a la griega, etc.). En esta última no podemos encontrar un ideal, porque carece de fin. De modo que sólo lo hemos de buscar en la belleza adherente, y, dentro de esta, prescindiendo de los objetos que poseen un fin indeterminado. Solamente el hombre, que posee en sí el fin de su existencia, « es el único capáz — concluye Kant — de un ideal de la *belleza* » (párrafo 17) (1).

Idea estética es, según Kant, una representación de la imaginación a la que no es adecuado ningún concepto, « y que por lo tanto, ningún lenguaje expresa del todo ni puede hacer comprensible » (párrafo 49) (2). Tales representaciones de la imaginación llámense *ideas* porque, como las ideas de la razón, van más allá de los límites de la experiencia. Pero distínguese la *idea estética* de la *idea de la razón* en que esta última es, inversamente, un concepto al que no le es adecuado ninguna intuición. Las ideas estéticas son producto del genio.

« *Genio* — define Kant — es la *capacidad espiritual* innata mediante la cual la naturaleza da la regla al arte » (párrafo 46) (3). En consecuencia, sólo las bellas artes son artes del genio. Este se manifiesta como facultad de expresión de las ideas estéticas.

Si lo bello es el sentimiento engendrado por el libre juego de la imaginación y el entendimiento, lo *sublime* es el sentimiento que resulta de la concordancia de la imaginación y la razón. Tanto lo bello como lo sublime presuponen un juicio reflexionante. El rasgo común de ambos es que placen por sí mismos. Se diferencian entre sí en que mientras lo bello « se refiere a la forma del objeto, que consiste en su limitación; lo sublime, al contrario, puede encontrarse en un objeto sin forma » párrafo 23 » (4).

Kant distingue el *sublime matemático* del *sublime dinámico*. El primero se refiere a las magnitudes. En la apreciación estéticas de estas existe un máximo y este, « cuando es juzgado como una medida absoluta por encima de la cual no es posible ninguna subjetiva mayor (para el sujeto que juzga), entonces lleva consigo la idea de lo sublime » (párrafo 26) (5).

El *sublime dinámico* se relaciona con la naturaleza. Esta, « considerada como fuerza que no tiene sobre nosotros ningún poder, es

(1) Op. cit., pág. 109.
(2) Op. cit., pág. 249.
(3) Op. cit., pág. 237.
(4) Op. cit., pág. 129.
(5) Op. cit., pág. 141.

dinámico-sublime » (párrafo 28) (1). Cuando adquirimos conciencia de que espiritualmente somos superiores a la naturaleza, oponiendo victoriosa a la necesidad de sus leyes nuestra libertad, se da, en nosotros, el sentimiento de lo sublime dinámico.

División de las artes. Kant clasifica las artes de acuerdo a los medios de expresión: *palabra, gesto y sonido*. Por consiguiente, hay tres clases de bellas artes: artes de la palabra, de la forma y el arte del *juego de las sensaciones*. La *oratoria* y la *poesía* pertenecen a la primera. A la segunda, la *plástica* y la *pintura*. El arte del *bello juego de las sensaciones* comprende la *música* y el arte de los colores (párrafo 51). Esta división es tan sólo un esquema provisorio y, como el mismo Kant advierte, no debe juzgarse « como teoría ya planteada ».

La doctrina estética de Kant tiene, sin duda, aparte de su significado histórico, un valor actual, en la medida en que asimismo la posee el sistema del criticismo filosófico, que ella integra.

Discernir qué elementos persisten de la Estética kantiana, señalar su influjo en el pensamiento estético contemporáneo, y destacar las rectificaciones o modificaciones de sus conceptos, provenientes de la especulación posterior en este dominio, es la tarea de un exámen crítico, que está fuera de nuestro propósito.

Tengamos tan sólo presente que la Estética crítica, por haber formulado la ley de la creación artística, afirmando así la independencia y la dignidad del arte, tiene un valor permanente. En este sentido, precisamente en virtud de su carácter normativo, es una conquista definitiva. Desde luego, a partir de la etapa que marca la aparición de la *Crítica del juicio*, la Estética ha avanzado mucho, ha conquistado nuevos puntos de vista, ampliando considerablemente su campo de investigación y, por ende, sus objetivos.

Las concepciones estéticas, siguiendo el proceso del pensamiento filosófico, han sufrido, como es natural, la influencia de los distintos sistemas que se han sucedido, particularmente en Alemania, en el transcurso del siglo XIX. La Estética recibió un gran impulso de la filosofía romántica. (Schelling, Hegel), llegando a ser, con esta, una metafísica idealista. Y todavía continúa desarrollándose en la dirección que le imprimió el positivismo. En este respecto, ahondando en la psicología del placer estético, se ha enriquecido con hallazgos verdaderamente valiosos.

Actualmente, dos principales tendencias estéticas se disputan el predominio. La que considera a la Estética como ciencia *norma-*

(1) Op. cit., pág. 150.

tiva, y la que sólo la concibe cómo ciencia *descriptiva*. En Alemania (donde la investigación estética ha alcanzado gran difusión y rendido abundantes frutos), las posiciones extremas, en ambas tendencias, estas representadas, respectivamente, por Jonas Cohn, que se atiene a Kant, y E. Meumann.

La importancia del punto de vista normativo está evidenciada en el hecho, por demás significativo, de que la tendencia descriptiva no ha podido desecharlo en absoluto. Así tenemos, que la mayor parte de los cultores de la Estética psicológica — incluida en dicha tendencia — afirman el carácter *normativo* de la Estética. Algunos, como Volkelt, le asignan dos fundamentos, uno *descriptivo*, y otro *normativo*. Otros, como Lipps (el principal representante del psicologismo), sin rechazar el criterio normativo, sostienen que la Estética es, ante todo, una ciencia *descriptiva*.

En síntesis, merced a la pugna de estas dos tendencias, que, en el fondo, son complementarias, se destaca claramente la persistencia y validez del punto de vista normativo, como fundamento de toda Estética.

CeDInCI

Córdoba, Julio de 1924.

LA ESTETICA DE KANT

POR
MOISÉS KANTOR

El espíritu humano, en su continua busca de sí mismo, dió ante todo razón a su razón.

Con Descartes el « cogito ergo sum » se vuelve la única justificación de la filosofía; la razón se declara soberana, dueña del hombre, del universo y de Dios.

La razón, rígida, inflexible, intolerante, con cualquier contradicción, encuentra su mejor expresión en las ciencias matemáticas y de ahí procede la preferencia por el método matemático en Descartes, Leibnitz y Spinoza.

Toda inquietud interior, cualquier movimiento del espíritu, se consideraba como debilidad del pensamiento ordenado geoméricamente, puro, altivo y frío.

En el imperio absoluto de la razón, el sentimiento fué subordinado al conocimiento, y se creía concederle aún mucho honor, llamándole « conocimiento obscuro ».

Esta imprecisa definición de « conocimientos oscuros », dada por Leibnitz, seguida por Wolff y por Baumgarten, coloca el fenómeno estético en un estado de inferioridad respecto al « conocimiento claro » que se conceptúa el verdadero objeto de la filosofía, el único digno del filósofo.

Pero el espíritu humano ha llegado a conocerse no solo como « razón », sino también como « voluntad » y « sentimiento ».

El proceso filosófico, desde Descartes, por más variado y múltiple que parezca, es en el fondo un continuo esclarecimiento de los conceptos sobre las capacidades totales del alma; es el proceso, en el cual la razón, después de haber sostenido brillantes combates, tuvo que aceptar su derrota, por lo menos en parte, y dividir su dominio con sus antiguos vasallos: el sentimiento y la voluntad

No es extraño a la naturaleza humana que en este grandioso combate se hayan cometido injusticias, los nuevos aliados, apenas llegados al poder, pretendieron el dominio exclusivo, la transformación en esclavo de su antiguo amo.

Kant ocupa el primer puesto en ese proceso de esclarecimiento; debido a su genio universal, que tiene su análogo solo en Platón, el espíritu humano se reconoció en la totalidad de sus facultades: razón, voluntad, sentimiento.

El mérito de Kant no disminuye por el hecho de que su filosofía no hace otra cosa que reconocer la realidad existente desde siglos: desde siglos existe y se revela el acto libre, y ya la antigüedad nos dió maravillosas obras de arte que fueron creadas por el sentimiento.

Kant se interesaba por el problema estético mucho antes de que apareció su « Crítica del juicio » (en 1790). Ya en 1764 publicó un opúsculo: « Observaciones sobre lo bello y lo sublime », donde trató el problema estético todavía en el sentido de Burke. En sus clases sobre Lógica (un curso de Estética nunca ha dictado) aparece la misma tendencia de sus antecesores ingleses. En los años siguientes Kant volvía sobre el problema estético en sus clases de Antropología, Metafísica y Lógica, pero sólo después de terminar sus primeras dos Críticas se dedicó en forma sistemática al estudio de la Estética.

La aparición de la « Crítica del juicio » de Kant señala una nueva época en la historia de la filosofía que se caracteriza por la conquista de los derechos a la igualdad para la Estética al lado de la Ética y de la Lógica.

Kant, y no Baumgarten, es el verdadero fundador de la Estética. El último, bajo la influencia de Leibnitz, veía aún en el fenómeno estético un fenómeno lógico. Kant, en cambio, ha reconocido la independencia de la Estética que debía servirle de puente entre la razón pura y la razón práctica, consolidando la firmeza del sistema en su conjunto.

En efecto, las dos primeras Críticas han dejado subsistir un vacío inmenso entre la esfera del concepto de la naturaleza y la del concepto de la libertad:

« La esfera del concepto de la naturaleza y la de la libertad están apartados completamente de toda influencia recíproca que pudieran tener una sobre otra, por el gran abismo que separa lo suprasensible de los fenómenos. El concepto de la libertad no determina nada referente al conocimiento teórico de la naturaleza; el

concepto de la naturaleza nada referente a las leyes prácticas de la libertad» (1).

En vez de crear un mundo único, Kant ha creado en las dos primeras Críticas dos mundos diferentes: uno del conocimiento, otro de la fé, sensible uno y el otro moral; uno de la naturaleza, el otro de la libertad.

Estos dos mundos gemelos parecen conservar entre sí una maravillosa independencia recíproca: del mundo de la libertad no hay paso al mundo de la naturaleza; un abismo insalvable separa a ambos y parece imposible trazar un puente entre ellos; por el concepto de la naturaleza conocemos los objetos como representación, pero no como «cosa en sí»; el concepto de la libertad, de su parte, nos da los objetos como «cosa en sí», pero no como representación.

Pero esta «cosa en sí» no es indiferente para Kant, como más tarde «lo incognoscible» para Spencer: la «cosa en sí» contiene para Kant el fundamento de todos los objetos de la experiencia, pero nunca puede elevarse a conocimiento. Mientras que la enorme mayoría de los filósofos parten de una realidad hipotética y buscan luego añadir pruebas sobre pruebas para demostrar su existencia, o razonan como si fuese indiscutible aquello que habría que demostrar ante todo, Kant escudriña la realidad misma, y en la primera Crítica llega a la conclusión de que esta sólo nos es asequible como representación, mientras que en la segunda Crítica se ve forzado a reconocer que el mundo moral no permite un conocimiento teórico.

Más tarde Schopenhauer con una sola frase audaz y fecunda resolverá la incógnita a su manera, y el mundo como «representación y voluntad» carecerá de enigmas.

Más tarde Fichte subordinará la razón teórica a la razón práctica, volverá Hegel a la idea platónica que en su desenvolvimiento dialéctico atravesará la naturaleza, el arte, la religión y la filosofía.

Más tarde la filosofía postkantiana se encaminará hacia un estado de equilibrio y de paz; para Kant la inquietud intelectual existió hasta el fin.

Con más razón debería hablarse de la duda kantiana que de la duda cartesiana.

¿Entre el mundo de la libertad y el mundo de la naturaleza es imposible un tránsito?

Esta pregunta debía perseguirlo constantemente.

No tenía antecesores que podrían servirle de ilustración. Des-

(1) *Kritik der Urtheilskraft*. Vierte Auflage. Herausgegeben von Karl Vorländer. Leipzig, 1913. Traducción castellana por Manuel G. Morante, Madrid, 1914.

de Aristóteles la filosofía se dividía en teórica y práctica, y la Crítica de la razón pura, con la Crítica de la razón práctica parecían cerrar el ciclo de investigaciones filosóficas.

Kant reconoció en sus primeras dos Críticas dos facultades de conocimiento: el entendimiento y la razón. ¿Puede haber una tercera? Por otra parte, entre las facultades totales del alma, la de *conocer* y la de *desear*, ¿se encuentra alguna otra facultad desconocida?

El fenómeno estético se reducía antes de Kant o al «sensualismo» (Burke), o al «racionalismo» (Leibnitz, Wolff, Baumgarten). Ninguna de las dos escuelas podía dar motivo a la solución del problema, planteado por Kant; en efecto, si tuviesen razón, el fenómeno estético no podría ocupar una esfera propia, y debería ser tratado en la «Crítica de la razón pura». Pero si se encontrase una facultad intermedia entre el entendimiento y la razón, entonces el fenómeno estético no debería explicarse ni por el «sensualismo», ni por el «racionalismo» (1).

Kant, por caminos propios, trató de descubrir esta nueva facultad del espíritu, que debería ser intermedia entre la *facultad de conocer* (teórica de la naturaleza) y la *facultad de desear* (práctica de la voluntad). La determina finalmente como *sentimiento de placer y dolor*; (2) el enlace entre el entendimiento, que es legislador *a priori* de la naturaleza sensible, y la razón que es legisladora *a priori* de la libertad, constituye para Kant el *juicio*, dotado con un *principio a priori*, análogamente al entendimiento y a la razón. Este principio a priori del juicio estético es la *finalidad*. Así, sólo con la tercera Crítica queda terminado el sistema kantiano; su unidad sistemática, y el rol del fenómeno estético se deducen claramente de la tabla de las «*facultades superiores del alma*» que Kant inserta al final de su introducción a la «Crítica del juicio».

TABLA DE LAS FACULTADES SUPERIORES DEL ALMA

Facultades totales del espíritu	Facultades de conocer	Principios a priori	Aplicación
Facultad de conocer	Entendimiento	Conformidad a leyes	A la naturaleza
Sentimiento de placer y dolor	Facultad de juzgar	Finalidad	al arte
Facultad de desear	Razón	Fin final (3)	a la libertad

(1) En la «Crítica del juicio» Kant combate el «sensualismo» y el «racionalismo», aunque él mismo no está enteramente libre de la influencia de ambas escuelas.

(2) En esta forma es susceptible a crítica la definición de Kant, la hace brillantemente Hermann Cohen, neokantiano el mismo, en una de las mejores obras de Estética que tenemos en la actualidad. «*Ästhetik des reinen Gefühls*», 2 tomo. Berlin 1912.

(3) Eudzwöck.

No haremos la exposición de los conceptos de Kant sobre lo bello, lo sublime, sobre la naturaleza, el genio y el arte; pueden leerse en los buenos tratados de Estética; deseamos referirnos aquí tan solo a la relación que existe entre Kant y la Estética moderna.

Sería erróneo suponer que la influencia de Kant se reduce a los llamados neo-kantianos (Kishnemann, Natorp, Hermann Cohen, y otros), aunque aquí aparece naturalmente en una forma más visible.

Karl Groos caracteriza con acierto la Estética crítica de la actualidad.

«El filósofo crítico encuentra en las distintas esferas de la cultura espiritual juicios que pretenden ser generales y necesarios. Su problema consiste en buscar una justificación a tales pretensiones.

Las leyes, según las cuales el juzgará, son las leyes fundamentales de la conciencia. Al principio se le presentan los juicios matemáticos y físico matemáticos; el filósofo crítico comprueba que tienen derecho sobre un reconocimiento general y necesario. Luego se le presentan los juicios éticos, también éstos quedan justificados, por cuanto pueden ser reducidos a una ley moral. Pero no solamente en las esferas de la ciencia y de la vida ética, sino también en el tercero de los grandes campos culturales, en el reino de lo bello, se levantan juicios que deben ser llevados ante el tribunal del pensamiento crítico: ¿es justificada la pretensión del juicio estético de valor general y necesario?» (1)

En la Estética metafísica perdura el profundo misticismo de Kant.

Pero también la orientación psicológica predominante en la Estética de la actualidad, (2) que se propone fines distintos a los de la Estética crítica, reconoce, sin embargo, el gran valor de la Estética kantiana y neo-kantiana.

Cuando leemos en Kant que «la propedéutica para todo arte bello, en cuanto se trata del más alto grado de la perfección no parece estar en preceptos, sino en la cultura de las facultades del espíritu por medio de aquellos conocimientos previos que se llama *humaniora*, probablemente porque *humanidad significa por una parte, el sentimiento universal de simpatía, por otra parte, la*

(1) Karl Groos. *Asthetik*, en el tomo dedicado a Kuno Fischer. "Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts". Festschrift für Kuno Fischer, herausgegeben von W. Windelband Heidelberg, 1907.

(2) Th. Lipps. *Grundlegung der Ästhetik* y otros.

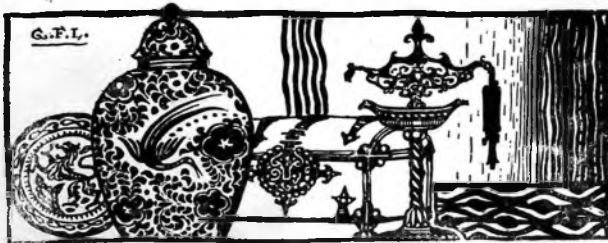
facultad de poderse comunicar universal o interiormente» (1), pensamos que las teorías modernas de «Einführung», no están tan lejos de Kant.

Como las ramas de un tronco común, así tienen las modernas escuelas de Estética su común origen en Kant, por lo tanto no debe extrañar el que en Kant mismo las formas embrionarias de los conceptos modernos se encuentran a veces en patente contradicción entre sí, y que en la crítica del juicio falte a veces la armonía y la integridad de una obra orgánica.

Kant quedará para siempre el fundador de la estética, como una nueva disciplina filosófica: él limpió el camino de ideas arraigadas, colocó las piedras de un edificio nuevo. Los constructores llegaron después. Y pasado más de un siglo la obra constructiva iniciada por Kant, se halla aún lejos de estar concluida.

(1) Crítica del juicio, § 60, pág. 321 de la traducción castellana por M. Morente.

CeDInCI



BIBLIOGRAFIA

CÓRDOVA ITURBURU: *El árbol, el pájaro y la fuente*. Poesías. Buenos Aires, 1923.

El título que este libro ostenta, define las cualidades esenciales de la poesía que contiene: dulzura, música y transparencia. El autor anticipa desde el comienzo:

«Yo digo mi canción, naturalmente,
como el árbol, el pájaro y la fuente...»

Si se nos pidiera una definición en cuanto a la forma de estos poemas, diríamos que trasciende de todos ellos esa elegante musicalidad que vierte en la arquitectura general de la obra una sugestión de melo día sin intermitencias. Y en cuanto al fondo, diríamos que alienta en él una ternura que, de tan honda, suele llegar hasta las lágrimas. Para abonar estas aseveraciones bastarían citar tres poesías que se destacan entre las mejores del volumen: «La noche canta», «El pájaro» y «Romance de la hermanita». Esta última constituye, indudablemente, una de las páginas más tiernas de la nueva poesía argentina.

En «Los motivos de la primavera», primer capítulo de este libro, se halla presente ese sentimiento de la naturaleza que es atributo del lírico de verdad y que ha hecho inconfundible la producción de poetas tan altos como Francis Jammes y Juan Ramón Jiménez entre los modernos. La naturaleza a través del espíritu del poeta, subjetivamente entrevista.

Córdova Iturburu posee otra cualidad no menos preponderante y distintiva: tiene la virtud de hacer sensible lo abstracto. Se inclina acentualmente hacia la poesía de lo invisible, tan difícil de sugerir por medio de la palabra. Sirvan de ejemplo los fragmentos que a continuación transcribimos:

«Hablábamos,
y de pronto entre nosotros
se interponía el silencio.

VALORACIONES

69

Reíamos a veces
Reíamos con infantil cascabeleo;
pero en verdad, lo único importante
era estar en silencio;
un silencio viviente que latía
opaco y sordo,
como un oculto corazón enfermo.

(De «*Pasó como una sombra*».)

«Como otros buscan oro, busco el verso que exprese
el musical fantasma que me infiltra su anemia.»

(De «*Canción de la vida inútil*».)

«En el silencio desfiló la ronda
de los que fueron a mi lado un día
pero que ya no son. Ahora
mi cabeza se quema en desvarío.
Pienso con inquietud en tales cosas,
que como un niño pálido de miedo,
yo me refugio en la misericordia
divina, y siento que mi mano helada
ha encendido una lámpara en la sombra...»

Con un dedo en los labios, el silencio
se detiene en mi alcoba.
Parpadea la luz como si huýese
y el reloj monólogo.

(De «*Alta noche*».)

«El invierno... Tristeza... Se afilan en la sombra
los fríos dedos largos de la Desilusión.
Con su voz apagada el olvido nos nombra
y en el viento las hojas pasan diciendo ¡Adiós!»

(De «*Cuando caen los copos*».)

En presencia de poetas que publican un primer libro con estrofas como estas, constituye un serio lugar común hablar de «sensibilidad cultivada» y «fluida versificación», clichés usuales en la tecnología de la crítica. Hay algo más duradero que todo ello en estos poemas...

El autor de «El árbol, el pájaro y la fuente» tiene un nativo sentido de la armonía de las palabras. Puesta nuestra fantasía a reconstruir el proceso mental de este poeta en trance de dar forma a sus emociones, imaginamos cuán fácilmente caerán los vocablos escogidos sobre la página blanca. No hay en esta labor aquel esfuerzo retórico que constituye al cabo lo que Ateneo llamaba «artificio de engañar». Todo es aquí tranquilamente natural; las palabras siguen al pensamiento como la sombra al cuerpo, según el acertado consejo de un esteta eminente.

Las poesías que se hallan reunidas bajo el título de «Versos a Jahel» son de las más intensamente sentidas del volumen. Hay allí un dolor que no ha sido imaginado por el poeta. En las «Acuarelas» se revela el pictórico, rico en el dominio del colorido y de los matices.

Ante esta escogida colección de poemas de Córdova Iturburu, podrían repetirse las palabras aquellas con las que D. Juan de Gourmont

saludara en su país la aparición de un temperamento poético excepcional: «su poesía se nos apareció como una muchacha desnuda en el rocío de una mañana verdadera». En suma, diremos que se trata de un libro melodioso y profundo que anuncia el advenimiento de una personalidad inconfundible. — Fco. LOPEZ MERINO.

RICARDO ROJAS: *Eurindia: ensayo de estética fundada en la experiencia histórica de las culturas americanas*. Edit. Librería «La Facultad». B. Aires 1924.

Ricardo Rojas el ilustre autor de «La Restauración Nacionalista», «Blasón de Plata», «La Argentinidad», «Los Arquetipos» e «Historia de la Literatura Argentina» acaba de publicar un nuevo libro no menos documentado y sistemático que los otros: «Eurindia».

En él periodiza la evolución de la danza y de la música, de la arquitectura, de la escultura, de la pintura y de la poesía nacionales; distinguiendo el arte primitivo del colonial, y éste del cosmopolita.

Tarea admirable supone este ensayo de estética, que coloca como todos los suyos bajo la advocación de los númenes argentinos.

La nueva generación le debe el homenaje de una lectura atenta y entretanto ese homenaje se cumple, sinteticemos en un resumen sin pretensiones la parte medular del volumen.

América, en efecto, es uno de los archivos coreográficos más ricos. Los comechingones que moraban en cuevas y los incas que habitaban en palacios, los araucanos guerreros, y los calchaquíes agricultores, los jirres nómadas y sedentarios los de Quito, dieron origen a bailes que van «desde el salto agudo hasta el balanceo ondulante»; y a ellos se mezclaron después de la conquista las danzas españolas. A su vez el período colonial nos pone en presencia de un repertorio religioso: danzas de cuenta, alegorías sobre la fe, rondas litúrgicas y dramas místicos de moros y cristianos; siendo indispensable anotar un repertorio cortesano: minué, cuadrilla, etc.; y además un repertorio popular cuyos nombres, figuras y ritmos se han perdido. Por último la tercera época nos ofrece la variedad confusa de una danza cosmopolita a la cual se refieren: la machicha, el shimmy y el tango.

La música primitiva se vincula a los indios y a los gauchos: a los primeros con el huaino, a los segundos con los aires santiagueños. Durante el coloniaje se ramifica en música militar, cortesana, religiosa, teatral y popular (vidalita, triste, zamba); y ya en pleno siglo XIX se subordina a los gustos del individualismo cosmopolita.

Por su parte los pucarás de Caleta y Yacoraité, la fundación de Tilcara, la tapera de quinchá y el rancho de horcones marcan el tipo de la arquitectura primitiva. A su turno: el cabildo de arquería y de torre, la matriz de doble campanario, los conventos cardinales, las casas de zaguán andaluz y patio florido, las paredes blanqueadas de cal, las techumbres de teja roja; el plateresco y el mozárabe de los pórticos, las columnas, los artesonados y las rejas; Santo Domingo la calle de la Defensa, las iglesias de Córdoba y los patios de Jujuy individualizan con caracteres inconfundibles una segunda época de la arquitectura nativa: la colonial. Después «la población extranjerizante» anarquizó en arquitectura—como en todo.

En punto a escultura, el autor reconoce que durante el período primitivo, la significación de la pampa fué nula: «pero a medida que ascendimos hacia las montañas del interior el acervo se enriquece». (Vasos antropomorfos, zoomorfos y fitomorfos de Protochimu, relieves de la Puerta del Sol, cerámica de Calchaquí y de Humahuaca, y menhires como el de Taff).

La escultura colonial se difunde en los siglos XVI, XVII y XVIII. Iconos, sepulcros, altares, coros y púlpitos ilustran temas bíblicos junto con motivos de la historia y ambiente locales. Rojas cita el Cristo atribuido a Alonso Cano y la Escala de Jacob que se halla en la Matriz de Jujuy. El período cosmopolita, acusa aquí el mismo extravío señalado en las otras artes.

Más adelante refiriéndose a la pintura primitiva, el autor presenta como antecedentes dignos de tomarse en cuenta: el tatuaje de los indios, su indumentaria de pieles y plumas políferas, y sus joyas de hueso o de oro, las grutas pintadas de Carahuassi, la Urna Quiroga y los ejemplares descubiertos en Calchaquí y Humahuaca; y al estudiar la pintura colonial se revela coleccionista afortunado puesto que cita: un Santo Tomás, una Virgen del Rosario, un retrato, varios Cristos y una Trinidad o Coronamiento de la Virgen, todos de su pertenencia. La amargura con que comenta el desconcierto de nuestra pintura cosmopolita no le impide expresar su ingratitud a los maestros extranjeros de nuestras academias.

El capítulo LXXXIV se halla dedicado a la poesía primitiva. Rojas, autor del País de la Selva y de Los gauchescos, sintetiza opiniones sobre el folklore y el acervo gaucho, compendiados según ya lo demostró en Martín Fierro. En torno al «Siripo» anota las ideas que profesa sobre nuestra poesía colonial y termina aplicando sus últimas meditaciones al análisis de nuestra poesía cosmopolita desde Luca hasta Paul Groussac y Rubén Darío.

Paulatinamente y a medida que el tema lo requiere—el autor señala en cada una de las artes actuales, géneros más o menos definidos. Con tal motivo alude a la obra de Williams, Beruti, Aguirre, De Rogatis, López Buchardo, Ugarte, Andrés, Porte y Boero en música; a la de Pirovano, Gallardo, Bermúdez y Noel en arquitectura; a la de Correa Morales, Dresco, Alonso, Lagos, Leguizamón, Bondal, Irurtia y Zouza Briano en escultura; a la de Bermúdez, Quiroz, Fader, Pinto, Guido, Alice, France, Gramajo Gutierrez y Quinquela Martín en pintura; a la de Franco, Dávalos, Fernández Moreno, Canceña, Lynch y Burgos en literatura.

Salvas algunas omisiones que sorprenden, no se puede negarle, la visión de conjunto es poderosa.

«En los capítulos precedentes mi lector habrá podido ver como a los tipos sociales de nuestra historia corresponden series estéticas animadas por la conciencia nacional.—se lee en la página 232.—Si la literatura me dió el primer documento de esos tipos—añade luego—comprobamos ahora que todas las artes han evolucionado de tal modo que también se adaptan a aquella misma estructura».

La veracidad de tal aserto se impone de inmediato al espíritu del lector ecuaníme—y en este hecho puede fundar Ricardo Rojas el más legítimo de sus orgullos: el de maestro.— JUAN ANTONIO VILLODO.

ALFREDO L. PALACIOS: *El Nuevo Derecho*. Buenos Aires, 1922.

Contiene el texto, la versión de las conferencias dadas por el autor, en el curso libre de Legislación del Trabajo, de la Facultad de Derecho de Buenos Aires. El interés de la obra, resultante del hecho de desarrollar un tema de evidente actualidad, se realza con la circunstancia de haber sido expuesto en la Universidad.

Estamos acostumbrados a ver que los problemas de cualquier género, no se incluyen en los programas de estudio, sino después de haber recibido la consagración indiscutida de los textos difundidos y que se aprenden las soluciones encontradas, cuando fuera del aula, ya se ha iniciado el proceso de su revisión. Por eso resulta edificante éste trabajo que habla en pro de la acción social de la Universidad, interesándola en el estudio y desarrollo de cuestiones aun no encerradas en preceptos obligatorios e imponiéndole la misión de sugerir soluciones abonadas por el prestigio que pueden dar el desinterés y la competencia.

La Legislación del Trabajo, es impostergable. Apenas está detenida en el país, por las sanciones parciales y periódicas que el Congreso viene adoptando, con suma lentitud, de veinte años a la fecha; pero su reglamentación orgánica y total, no ha de poder demorarse indefinidamente. Las conferencias reunidas en el Libro que se comenta, la reclaman con urgencia y constituyen un gran paso en el sentido de precipitarla, por que son un medio eficaz para formar la conciencia general y cuando la convicción está arraigada en las masas, cualquier reforma se impone, por más radical que originariamente haya parecido.

Fuéril sería esperar un movimiento como el que se justifica en Rusia, para obtener el amplio reconocimiento de los derechos proletarios; lo hará en la República su tradición democrática, la noción de la igualdad que cunde y la evolución de las ideas que fermenta.

Nuestro Código Civil, inspirado en el de Napoleón y con sus raíces mediatas en la Legislación Romana, responde a una concepción filosófica individualista, incompatible con la orientación contemporánea, empeñada en un franco principio de solidaridad.

Alguien ha dicho ya, y con razón, que el Código Francés es el Código del propietario, por que proclama el absolutismo del derecho de dominio y acuerda al titular, la efectividad de las más seguras acciones para su conservación y provecho, llegando a reconocer hasta el abuso del derecho, que la razón se resiste a consentir. Armados los capitalistas con la defensa que asegura la Ley a su propiedad, completa su predominio, el otro principio que Savigni llamara el de la autonomía de la voluntad y que el Código acepta en materia de contratos.

En estas condiciones, el obrero a quien se le hace creer filosóficamente, que es libre al pactar el precio de su trabajo, queda a merced del patrón que opone a la necesidad que apremia, el argumento ilevantable de su capital legalizado.

Menger, criticando en 1890 el Proyecto del Código Alemán, en su obra «El Derecho Civil y los Pobres», estudió esta situación de los desheredados y el Doctor Palacios la desarrolla hoy con acertada amplitud, demostrando que estos Códigos hechos solo para los ricos, por lo mismo que a los pobres, por no contar con nada, nada debían las leyes asegurarles, necesitan una revisión total, que dé al trabajo el valor decisivo que

debe tener en la orientación de la legislación actual, como factor principal en la vida económica moderna.

El establecimiento de la amplia libertad, lleva a lo que él llama la libertad liberticida, la cual, reconociendo a los débiles un derecho virtual de obrar libremente en sus contrataciones con los fuertes, los obliga a enagenar su propia libertad, en nombre de la misma sanción que la asegura.

Ante esta evidencia tan en pugna con el principio filosófico que la informa, necesario es bregar por una legislación del trabajo que atenúe la explotación capitalista y mejore la situación de la masa trabajadora. Puede legítimamente invocarse una razón superior de orden público, por que el Estado no debe, sin negar en absoluto el principio de socialidad, quedar impasible frente al sacrificio de la salud y la vida de los trabajadores que comprometen la existencia misma de la Nación.

La reglamentación orgánica y completa del trabajo, no cabe en los Códigos vigentes. No basta el breve Capítulo de la locación de servicios, contenido en el Código Civil, ni puede el trabajo seguir siendo la prestación de hacer, confundida entre el objeto de las obligaciones. Hay que sancionar un Cuerpo de Leyes independiente, en consonancia con su valor en las relaciones económicas.

La propiedad debe evolucionar hacia el concepto colectivo, como en Alemania; el trabajador debe compartir las ganancias, como fuerza productora de la riqueza y la asociación del capital y el trabajo, reemplazar la compra de éste último, hecha por el patrón al obrero.

Buenos o malos, ya se han presentado al Congreso, proyectos de Código del Trabajo. Una campaña desde el libro, la cátedra, la tribuna o la prensa, no podrán detener mucho tiempo su sanción.

Ese será el nuevo derecho, que el Doctor Palacios desarrolla, el cual no girará alrededor de la propiedad privada para asegurar su defensa absoluta; sino que contemplará el factor trabajo, que como fuerza económica fundamental, también imprime normas a la sociedad.

Si la revolución francesa — dice — proclamó la declaración de los derechos políticos, la nueva revolución dará a la humanidad, la declaración de los derechos económicos.

Para la formación del Cuerpo de Leyes del Trabajo, no necesita el Legislador encerrarse en su gabinete y teorizar, esperando en la felicidad de un ensayo; le basta con detenerse a observar la realidad, por que la fuerza trabajadora se ha impuesto respondiendo a su misma vitalidad sin esperar la Ley menguada o el precepto vacío, que suele dar al derecho la fisonomía de un favor.

El Libro del Doctor Palacios, con mucha erudición y acopio de datos estudia esa evolución y presenta el cuadro actual de los derechos proletarios, sintetizado en el Capítulo XIII del Tratado de Paz de Versalles, cuando por primera vez en el mundo, se afirmó por los gobiernos, que el trabajo humano — que había sido esclavitud, servidumbre, gleba, sumisión o mercadería a través de los siglos —, ni de hecho ni de derecho, debía ser asimilado a una mercancía o a un artículo de comercio.

Se desarrolla en Capítulos sucesivos, la labor de los Congresos del Trabajo celebrados en el mundo y la constitución y obra de los Sindicatos en los distintos países, deteniéndose en especial en la Argentina, la cual presenta fenómenos de sumo interés. Estudia los problemas del capital,

que aunque parezca imposible evoluciona hacia el derecho socialista; reaffirma el derecho de agremiación y declara que el porvenir de los pueblos, dependerá en gran parte de la orientación de los trabajadores organizados y de que no habrá equidad distribuida, mientras la producción no esté dirigida por los productores.

«El Nuevo Derecho», es una obra de aliento, sólida en la argumentación y documentada en sus conclusiones. Un pequeño detalle pudo haber sido salvado: la repetida referencia al mérito de la labor personal, que el Doctor Palacios debió reservar para que sus biógrafos la utilizaran. En todas formas, el libro reclama su mayor difusión. — A. A.

ERNESTO QUESADA: *La Época de Rosas*. Edición de jubileo en el XXV aniversario, publicado por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, 1924.

Desde hace varios años se viene estudiando la época más nebulosa de la historia argentina con un criterio que es a veces el resultado del odio y otras de admiración hacia el gobernante de ese período, Juan Manuel de Rosas; pero nunca se ha llegado a hacer un estudio sereno, razonado, sin apasionamientos como el de Ernesto Quesada. Es el primero que coloca frente a frente las condiciones especiales del país durante los años de la dictadura y la misión moral, social y política del dictador.

Para hacer ese estudio de las condiciones especiales del país prece-dente a la «Época de Rosas» con una introducción sobre «La evolución social argentina». Ahora bien, en esa introducción—según nuestro modo de ver—comete algunos errores tal cuando dice: «el movimiento de Mayo quitó el rebozo a los misterios, abriendo de par en par las puertas para que penetraran libros franceses e ingleses en cantidad; las doctrinas de la revolución francesa apasionaron entonces a la mayoría de nuestros hombres públicos y se nota su rastro, hasta en su faz jacobina y terroristas, desde el primer instante, como lo revela el «plan de gobierno» de Moreno».

De éstos «englones» y otros posteriores se desprende primero que las ideas de los hombres de Mayo fueron tomadas de Francia y segundo: que el «Plan» es de Moreno.

En el siglo XVI y principios del XVII hubo juristas y publicistas españoles que estudiaron el problema del derecho, de la sociedad y de la familia. Así el padre jesuita Suarez en su libro «Tratado de la legislación y del Dios legislador» nos dice que la sociedad está formada por la voluntad de las partes que la componen, y que hay derechos sagrados: la libertad, la familia, la propiedad. Otro publicista Saavedra Fajardo que en su obra «Empresas políticas» se ocupa de la educación del príncipe oponiéndose por completo a la idea de Maquiavello, Solórzano y Pereyra a mediados del siglo XVII publicó dos obras: «Política Indiana» y «Derecho Indiano» siendo el primero que estudió con un criterio nuevo, el derecho, afirmando que es algo nacional, un organismo vivo que cambia con cada pueblo, y no algo abstracto de la razón.

En el siglo XVIII Rousseau no hizo más que reunir éstas ideas y desarrollar la teoría de Locke, diciéndonos que el origen del estado y

del gobierno dimanar de un contrato social combatiendo a la vez el origen divino de la monarquía absoluta.

Pues bien, los hombres dirigentes de 1810 no se inspiraron en los franceses; si es Moreno, toda su obra está impregnada de las ideas de Solórzano; si Belgrano desde el punto de vista jurídico y político refleja las ideas de los grandes economistas españoles: Campomanes y Jovellanos.

Por éstas breves notas se ve entonces que el movimiento de Mayo tuvo una inspiración hispánica y no francesa como afirma el autor.

En cuanto al «Plan» nos parece demasiado aventurado el afirmar que fué el seguido por el primer gobierno, y atribuírselo rotundamente a Moreno. Creemos que el Doctor Quesada no debe identificar la política de la junta con la política terrorista que aconseja el «Plan».

—¿Y las ejecuciones de Córdoba y del Alto Perú?

—Estas ejecuciones fueron decretadas a raíz de la correspondencia reservada que se enviaban los dirigentes españoles la cual fué interceptada por los patriotas; fué entonces un duelo a muerte entre los jefes de ambos movimientos, ya que después de realizada la ejecución, la junta decretaba el perdón amnistía para todos los habitantes.

Basta seguir la obra de la junta a través de los decretos para ver que todos o casi todos son de puño y letra de Moreno, y que a pesar de ello no se encuentra ninguna semejanza con el «Plan».

En cuanto a la autenticidad del documento—después de haber leído los escritos de los Doctores Pinero, Groussac y Levene—no se puede llegar a una afirmación tan categórica debido a la falta de pruebas suficientes.

En el resto de la introducción expone con lenguaje fácil y galanura de estilo la situación del país al ascender Rosas, pintándonos un cuadro que es el reflejo de la realidad: «Esos 40 años de luchas civiles enconadas y sin cuartel, son causa del predominio de la fuerza y del número, alejan a la gente del trabajo pacífico, se evapora la eficacia de la instrucción, alojándose todos los vínculos sociales; y concluyen por constituir una sociabilidad en la cual ni el saber, ni el aboleugo, ni la fortuna, ejercen influencia alguna sinó la audacia, el empuje del caudillo, los instintos de la plebe urbana o del gauchaje rural que solo comprende a sus iguales y les impone a los demás.»

En «La época de Rosas» el autor se propuso «reducir a Rosas a la figura normal de un gobernante cualquiera, y estudiar la acción de su época sin prevenciones ni aspavientos», para lo cual se informó de toda la bibliografía circulante, rastreado en los archivos oficiales y particulares, oyó el relato de algunos testigos y pidió también su parte a la tradición, que aunque no es fuente de mucha fé es «preciosa para contribuir a fijar la verdad imparcial, cuando en edades venideras se juzguen los acontecimientos.»

Ardua tarea es haber escrito un libro como éste, toda vez que no ha transcurrido mucho tiempo desde el día en que la dictadura quedó sepultada en Caseros, y más, sobreviviendo aún miembros de la familia de Rosas.

Es de elogiar, por tanto, en Quesada al historiador, a quien muy bien se le puede aplicar las palabras de Paz Soldán. «yo no me propongo injuriar a unos ni ser panajirista de otros: procedo con mi espíritu libre de preocupaciones, de amor u odio, nada espero ni nada temo, porque mi ánimo lo conducen la buena fé y el patriotismo.»

Su obra por otra parte es la más completa y la más imparcial que se haya escrito, admirando la erudición y sinceridad con que aclara los problemas más importantes de la política interna.

Bien venidos los autores que como el Doctor Ernesto Quesada se dedican a producir libros que contribuyen a arrojar luz sobre los hechos y épocas más discutidas. — LIVIA ALESSO.

Anales de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad del Litoral, Paraná, 1923.

La facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad del Litoral ha publicado el primer tomo de sus anales que, si bien corresponde al año de 1923, acaba de repartirse. Dirigida con excepcional acierto esta publicación por el Dr. Francisco de Aparicio refleja un interesante movimiento intelectual en la ciudad del Paraná y sugiere la esperanza que las viejas tradiciones normalistas cederán el paso a una orientación más universitaria. Buena falta hace alzar un poco el ambiente pedagógico de la capital entrerriana y darle a entender que la formación de maestros elementales, muy oportuna en su momento, ha dejado de ser el ideal más alto de la cultura nacional.

La sección de Historia y Geografía y la de Matemáticas están representadas por trabajos meritorios, de índole especial que no nos toca apreciar.

También el artículo sobre psicología experimental, que el Dr. Jesinghaus publica en la sección de Pedagogía y Filosofía, reviste los caracteres de una investigación honesta y meritoria y puede interesar a cuantos aún atribuyen importancia a investigaciones de esta naturaleza. Se refiere a los « métodos para la investigación experimental de la memoria ».

Desea eliminar el concepto equivoco de inconsciencia « correlativo al de conciencia, que existe y recibe su contenido solamente por su referencia a la segunda idea ». Prefiere reemplazarlo por el de disposiciones psíquicas y opina que los métodos para la investigación de nuestro espíritu pueden subdividirse en métodos para el estudio de los procesos actuales y en métodos para la investigación de las disposiciones. A fin de apreciar la intensidad de las disposiciones en el caso de la memoria es preciso reactivarlas para que salven en la conciencia el « umbral de reconocimiento » o « el umbral de reproducción ». Analiza luego y critica los medios técnicos conducentes a este fin a efecto de establecer las reacciones individuales.

Todo esto no ofrece motivos de reparo y las consideraciones del autor son prudentes y circunspectas, hasta el punto de no ser optimista en la apreciación de los resultados finales, o generalizar ni anticipar conclusiones.

Pero el señor Jesinghaus ha creído necesario exornar su trabajo con este sub-título: Contribución crítica a la medición de cantidades psíquicas! Y en todo el desarrollo de su tema habla de continuo de la medición de los fenómenos psíquicos y de sus relaciones cuantitativas. Parece alguna vez que intensidad y cantidad son para él términos sinónimos.

Esto es tanto más extraño cuanto una serie de reflexiones, del pro-

pio autor, demuestran que no se le oculta lo problemático de todas estas mensuras. Transcribimos el pasaje más expresivo, que no es sin embargo el único en que asoma el buen sentido. Dice así: « Resulta pues, que los aumentos de las exposiciones no producen incrementos proporcionales de las intensidades de las disposiciones. Una serie leída diez veces, no contiene por lo tanto, disposiciones de doble fuerza que otra leída solo cinco veces. Se entiende además, que las lecturas de series con distinta extensión tampoco son directamente comparables entre sí, en una manera proporcional. Para el aprendizaje de una serie con el doble número de unidades, no se usa necesariamente un esfuerzo ni un tiempo doble. Por consiguiente, en todos los métodos experimentales para la investigación de la memoria, los resultados numéricos admiten solamente una ordenación comparativa pero nunca representan una verdadera medida, en el sentido estricto de la palabra ».

Pues señor, habría sido más sencillo no emplear la palabra en una acepción que no le corresponde. O la contribución a la medida de las cantidades psíquicas, que nos ha querido dar el autor, es una contribución negativa?

Así es en efecto y al lector atento no se le escapará. Pero sobre nuestras mentes juveniles o deformadas por prejuicios aún influye esta simulación de una ciencia exacta que no existe y acaban por creer que el « intelectómetro » no ha sido un chiste sino una realidad.

Es necesario terminar con estas ficciones y no tolerar que los señores de los aparatos psico-físicos nos sigan embaucando.

Hace cincuenta años que Ribot expresaba la esperanza que la nueva ciencia experimental había de penetrar en el mecanismo íntimo del espíritu! Hoy es una falta de sinceridad dar pie a semejantes extravíos. La luna de miel de la Psicofísica ha pasado. Ya no creemos que el espíritu sea un mecanismo.

Fué Pedro Grullo quien descubrió esta gran verdad: Solo se mide lo mensurable. Ahora bien, mensurable solo es lo espacial, lo objetivo. Pero en todas las experiencias psicológicas hay de por medio un sujeto. Es así, que de todo el conglomerado inmenso de datos, recogidos con admirable afán en la periferia del dominio psíquico, no se haya inducido una sola conclusión, que tenga el valor de una ley natural.

Esto es menester decirlo para que nadie ose ofrecernos esta ecuación: Personalidad humana = 0. Urge terminar con las patrañas de una pseudo-ciencia y no son hombres de la seriedad del Señor Jesinghaus quienes deben contribuir ni involuntariamente a difundirla. Esa no es obra de maestros. — R. J.

JOSE ORTEGA Y GASSET: *El tema de nuestro tiempo* (filosofía del punto de vista). Editorial Calpe, Madrid 1923.

Un nuevo libro de Ortega y Gasset es siempre un acontecimiento intelectual tan serio como grato para quien lo apasionen los debates ideológicos, y sienta apego por ese duro ejercicio de pensar. Y es que efectivamente hay en toda la obra de éste autor, que no expone sus ideas a modo de círculos conclusos, cerrados, porque su pensamiento es

demasiado vivo para vertirlo en formas perecederas—un amplio margen para la meditación personal del lector. Y esto no es frecuente, especialmente entre los autores filosóficos. Me explicaré. Si afináramos un poco nuestro órgano auditivo, percibiríamos con más o menos claridad un sordo dogmatismo que late generalmente en el fondo de todo sistema filosófico. Suelen estos presentársenos con la exigencia de verdades hechas, teorías definitivas con respecto a las cuales solo cabe un pronunciamiento favorable o adverso; aceptamos o rechazamos la pretendida verdad que allí se nos expone. De suerte que no sabemos donde acomodar nuestras reflexiones marginales en esos cuerpos de doctrinas que describen arrogantemente una órbita cerrada. Diríase que con pensadores de este linaje no hay colaboración intelectual posible.

Muy otra son las condiciones en que se desarrollan las enérgicas ideas del filósofo que nos ocupa hoy. Del fondo de todos sus libros emerge siempre, secretamente, una amorosa solicitud como a que se agregue una curva complementaria de meditación a la línea espiral en que se desenvuelve su pensamiento.

Si el objeto del pensamiento filosófico es buscar la estructura interna de lo real, debiera siempre disponer sus órganos en forma que sin amputar ninguno de ellos, el filósofo de mañana pudiese articular sus nuevos pensamientos en el cuerpo de doctrinas de hoy. Así dispuestos los sistemas—aun cuando no se podría hablar ya de *sistemas*—y por este camino de colaboración histórica, pienso que tendríamos una más integrante imágen de lo real. Este me parece ser el sentido exacto de un pensamiento de Goethe, que a menudo cita Ortega, y es este: «solo entre todos los hombres viven los humanos.»

En mi opinión, Ortega y Gasset responde, precisamente, a esta nueva posición filosófica, y su método, al tratar los problemas fundamentales del espíritu, resulta extraordinariamente más amplio, más humano, también. Ese módulo cordial, diremos así, de su actitud, disciplinará a no pocos jóvenes que quieran ver con ánimo resuelto la honda crisis a que asiste la historia moderna.

Entre la nueva generación argentina, la influencia de Ortega es evidente; y no podía resultar de otro modo ya que éste pensador al hacer la anatomía de nuestro tiempo, sugiere ideas, alude a hechos que constituyen algo así como la fisiología del momento histórico. La más profunda emoción producen sus páginas al percibir el eco, tan bien sintonizado, de ocultos latidos del corazón, de aleteos tímidos del alma que busca horizontes nuevos.

Trataremos de filiar en apretadas líneas las ideas centrales de su último libro: *El tema de nuestro tiempo*, que ha venido organizándose desde las *Meditaciones del Quijote*, a través del *Espectador*, y que *España Invertebrada* deja ya definitivamente abierta la ruta por donde ha de venir segura la nueva doctrina.

Como yo he aprendido de Ortega y Gasset que a ser juez de las cosas es preferible ser su amante (1), solo quiero destacar, en un juego de luz y sombra, las fuertes líneas del contorno.

(1) Ortega mismo ha dicho que el verdadero amante es el que quiere y busca la perfección de lo amado. Pasa, pues, el amante por un estado de alma activo.

El nervio de la idea de generación, con que se abre *El tema de nuestro tiempo*, se resume en el concepto de que los agentes de la historia, son las generaciones y consecuentemente se afirma que las variaciones de aquella son obra exclusiva de estas. De modo que cuando en una generación se opera un cambio de sensibilidad, que puede ser radicalmente opuesta a la precedente como a la posterior, sobreviene una modificación total del escenario histórico, en tal forma que los nuevos productos de la cultura que en el han de ser representados, llevan el sello peculiar e inconfundible de la generación que los nutrió.

El fenómeno primario en historia, y lo que es necesario determinar con precisión para comprender una época, es lo que Ortega llamó «sensibilidad vital». Se comprende entonces cómo la moral, la ciencia, la religión, etc., no hayan tenido siempre el mismo sentido y valor dominante en todos los tiempos, pues no son más que consecuencias o formas de expresión de esa actitud primaria ante la vida con que irrumpe una generación.

Pulsando el grado de sensibilidad vital de una generación, que es como registrar el repertorio de modulaciones que trae su alma, es fácil anticipar qué tarea se impone a una época, aun cuando no se sepa hasta donde desarrollará sus propósitos de radical innovación. Aparece claro el pensamiento de Ortega, de que el futuro es previsible (1), como también la idea pareja que puede haber generaciones desertoras que abandonen su íntimo sentir.

Es evidente—escribe nuestro autor—que el próximo futuro nace de nosotros y consiste en la prolongación de lo que en nosotros es esencial y no contingente, normal y no aleatorio. Ese vigor, bastaría, pues, con que descendiésemos al propio corazón, y eliminando cuanto sea afán individual, privada predilección, prejuicio o deseo, prolongásemos las líneas de nuestros apetitos y tendencias esenciales hasta verlas converger en un tipo de vida. Pero yo comprendo—agrega—que esta operación en apariencia tan sencilla, no lo es para quien no está habituado a los rigores y precisiones del análisis psicológico. Nada menos habitual, en efecto, que esa torsión de la mente hacia dentro de sí misma. El hombre se ha formado en la lucha con lo exterior y sólo le es fácil discurrir las cosas que están fuera. Al mirar dentro de sí se nubla la vista y padece vértigo. Pero yo creo que hay otro procedimiento objetivo para descubrir en el presente los síntomas del porvenir.

«He dicho antes—continúa—que el cuerpo de las épocas posee una anatomía jerarquizada, que en él hay ciertas actividades primarias y otras secundarias, derivadas de aquellas. Según esto, los caracteres que dentro de veinte años hayan llegado a manifestarse en las actividades secundarias de la vida, que son las más patentes y notorias, habrán comenzado ya hoy a insinuarse en las actividades primarias.»

Estas actividades de primer orden se manifiestan por distintas razones, en las mentes ejemplares que hacen ciencias, filosofía, arte, etc., y de estos pensamientos y emociones que nutren la nueva ciencia, la nueva filosofía y el nuevo arte de hoy, se informarán mañana las actividades secundarias de la vida pública.

Importa, pues, que examinemos los síntomas que presentan las ideas

(1) Esta posición no tiene nada que ver con el profetismo histórico en Spengler.

que albarean hoy sobre nosotros, tratendo de perseguir sus más recónditos matices.

Pero a fin de que *El tema de nuestro tiempo*, que vale tanto como decir el deber de nuestro tiempo—en realidad campa en todo este libro una exhortación al cumplimiento ético—surja del seno mismo de la situación histórica, conviene que previamente registremos los caracteres que presentó la época más inmediatamente próxima a nosotros. Nada mejor para nuestro objeto que sorprender a esta, allí donde esté en acecho por captar a la verdad. Sobre el terreno de la filosofía encontramos a relativistas y racionalistas, disputándose la posesión de lo verdadero. Aquellos—los relativistas—hacen de la verdad una cosa doméstica, sacrificándola a meros estados subjetivos; ante la magnitud del problema el relativista hace un gesto de resignación y dice desconsoladamente: no hay verdad, lo que existe son verdades. Ortega ve en esta tendencia «un noble ensayo de respetar la admirable volubilidad propia a todo lo vital». Pero es—agrega—un ensayo fracasado.

Los racionalistas, en cambio, no hacen renuncia a la verdad, sino que, *ipso facto*, remontánse en alas de las ideas y construyen un mundo verdadero. Pero, como observaba Kant, en esas altas torres generalmente hace mucho viento, se explica entonces porqué hayamos renunciado a pasearnos por un clima de tan extrema temperatura.

Pero, ¿como legitiman los racionalistas la infalibilidad de su método, y sobre todo de que la razón sea la única capaz de penetrar lo real, de aprehender la verdad? Es demasiado evidente el hecho de que la vida histórica ha andado siempre a incalculable distancia de los sistemas racionalistas, para que no reconozcamos cierto utopismo que alienta sus postulados, aparte de que no ha planteado el problema en sus verdaderos términos.

Los decretos racionalistas—y hay que reconocer de una vez la irreductible insumisión de la vida—no han tenido nunca ejecución. Y no se diga que al proceso histórico no le interesa la verdad, que le importa el error, porque esto sería lo mismo que afirmar que solo busca el camino de los desaciertos, y por ende conducirse irremediabilmente al fracaso. No; el irremediable fracaso está en la doctrina que ha hecho deliberadamente renuncia a la vida.

Racionalistas y relativistas son, ambas teorías, homicidas; la una sacrifica la vida, la otra sacrifica la verdad. Hay ya no nos sentimos impulsados a cometer semejante delito.

¿Cuál es pues, el tema esencial de nuestro tiempo? Veamos. La nueva sensibilidad viene a destacar un hecho sobre el cual no han reparado las generaciones de las dos últimas centurias. Este hecho, de enormes proporciones, importa una nueva manera de plantear los problemas filosóficos, y la dirección que a su influjo tomará el pensamiento, camino seguro de la historia, a penas si deja sospechar a donde nos conducirá.

La cultura—término en el que se especifican nuestras actividades espirituales—son ciertos hechos biológicos que tienen la propiedad de rebasar sus límites y someterse al reino extratemporal de lo lógico. Nace, pues, el fenómeno cultural con esa doble exigencia que se polariza en la necesidad subjetiva, por un lado, y en la libre objetividad, por otro. «Vida espiritual—escribe Ortega—no es otra cosa que ese repertorio de funciones vitales, cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvi-

tal». Este es el hecho a que nos referíamos, y cuyos términos tan simples encierran la más profunda significación. En efecto, vemos que aquí, bajo el vocablo «cultura», late estremecido un corazón y respira a pleno pulmón la vida. Las fuentes perennes de lo vital van a nutrir esa dimensión trascendente del espíritu. Sería más propio decir no que va a nutrir, sino que esa relación se hace patética, recién ahora va a cobrar todo su sentido porque en rigor aunque cultura y vida hayan llegado hasta nosotros plenamente divorciadas, ésta fué siempre la genitora de aquella, solo que en días de fervorosa especulación pura nadie volviere los ojos sobre cosa tan insignificante, apenas si había entonces algo que valiese menos que la vida.

De aquí se explica cómo para aquellas gentes de las pasadas centurias, solo existieran máximos valores en el arte, la moral, la ciencia, etc., y no reparasen sobre los valores específicamente vitales. Hoy, extremando la comparación podemos decir que nos ocurre todo lo contrario. Cómo, ¿es que sobre la moral y la ciencia destacamos a la vida como un valor más meritorio, superior?

Querremos o no, este es el hecho que se impone a nuestro íntimo sentir. No ha de entenderse, por esto, que se pretende rebajar en lo más mínimo el valor de la cultura, sino simplemente que el mundo de los valores ha sido enriquecido por el descubrimiento insólito de un nuevo valor—lo vital—. Es esto un hecho máximo—síntoma inequívoco de los tiempos nuevos—que va a dominar largo a largo nuestra existencia.

Pero escuchamos a Simmel, a quien Ortega y Gasset, también cita reconociendo que en esto ha visto con mayor agudeza y penetración que nadie. «Solo al principio del siglo XX—habla Simmel—capas más amplias de la Europa espiritual parecieron, por así decir, extender la mano hacia un nuevo motivo fundamental para la elaboración de una nueva concepción del mundo; el concepto de la vida se empeña por alcanzar su posición central en la que realidad y valores—metafísicos como psicológicos, éticos como artísticos, tienen su punto de partida y de coincidencias». (1).

Elevar la vida a la categoría de principio, organizar el mundo desde el punto vital, disciplinar nuestras actividades superiores bajo una norma imperativamente biológica, es el más alto saber de nuestro tiempo. ¿Que no es así? Seamos sinceros un momento siquiera, y aprovechemos ese instante inefable para declarar caducos y fuera de nuestro interés, todos esos sistemas culturales que han pretendido bastarse a sí mismo, prescindiendo de la realidad sensible que nosotros somos.

Pero, ¿no vivimos acaso, los jóvenes de hoy, bajo la impresión de que asistimos a las exequias de esa filosofía universitaria, que espiró haciendo esfuerzos diabólicos por salvarse? Nadie podrá negar que todas esas filosofías solo tienen para nosotros un mero valor arqueológico; no nos entusiasman, ni nos impulsan a obrar, ni menos pueden servir, en la hora presente, para orientar el ritmo inquieto de la vida.

Ya dijimos que organizar el mundo desde el punto de vista de la vida, es el tema de nuestro tiempo. Una fórmula esquemática del método se nos ofrece en la doctrina del punto de vista, último capítulo del libro que nos ocupa.

¿Desde el punto de vista vital, cómo es posible el conocimiento de la realidad?

(1) Jorge Simmel: El conflicto de la cultura moderna. Editado por la Facultad de Derecho de Córdoba.

Recordamos que frente a este problema esencial, rechazamos las soluciones que dieron racionalistas y relativistas, por no avenirse con nuestra actual manera de considerar la cuestión.

Para nosotros la realidad se ofrece o resuelve en infinitas perspectivas que avanzan solícitas a injertarse en el corazón de nuestras preferencias psíquicas. El conocimiento de la realidad, la verdad de esa perspectiva, coincide con el punto de vista del sujeto. «De esta manera—dice Ortega—la peculiaridad de cada ser, su diferencia individual, lejos de estorbarle para captar la verdad es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde. De esta manera—agrega—aparece cada individuo, cada generación, cada época como un aparato de conocimiento insustituible». No veo en esta posición el más leve asomo de subjetivismo, puesto que si se nos exige conservarnos fiel al punto de vista, no menos se nos exige que coincidamos con la perspectiva que la realidad destaque. La verdad se nos ofrece así, solo en esa relación dinámica entre ser y mundo.

Completan el libro un apéndice sobre *el ocaso de las revoluciones, y el sentido histórico de la teoría de Einstein*. El lector encontrará con ambos hechos la confirmación de la teoría sustentada.

Por nuestra parte no creemos haber presentado, como hubieramos deseado, la fisonomía sugestiva de esta doctrina. Ya volveremos sobre ella en un ensayo próximo sobre toda la obra de Ortega y Gasset.—CARLOS AMÉRICO AMAYA.



COMENTARIOS

ROMAIN ROLLAND Y LA JUVENTUD DE AMÉRICA

No bien recibimos la carta que transcribimos a continuación, en la que Romain Rolland nos anuncia el próximo viaje a América de Rabindranath Tagore, el Grupo de Estudiantes Renovación conjuntamente con un núcleo de profesores, se dirigió al excelsa poeta hindú, invitándolo a venir a la Argentina.

Quedamos, pues, vivamente reconocidos al ilustre Romain Rolland, y esperamos tener entre nosotros al maestro bengali.

Suissa. Villeneuve (Vaud) Villa Olga
24 Juillet 24.

Cher Carlos Américo Amaya.

Je vous remercie et vous félicite affectueusement pour votre très belle revue, dont j'ai reçu le n^o 1 d'avril, en même temps que la visite d'un de vos amis, M. Saúl Alejandro Taborda, de Cordoba. Il m'a mis un peu au courant de la situation intellectuelle dans votre pays, et des luttes que les éléments avancés ont à soutenir. Je n'ai pas besoin de vous dire que je serai toujours prêt à les aider: *car il n'y a plus qu'un vrai combat, au monde, un seul: c'est celui entre l'esprit de liberté (dans toute les ordres: de l'intelligence et de l'action sociale) et la réaction; et ce combat est engagé dans toute les pays.*

Je vous écris hâtivement aujourd'hui pour vous donner une nouvelle qui vous intéressera certainement. Mon grand et cher ami Rabindranath Tagore m'écrit du Japon qu'il vient d'être invité « par le représentant en ce pays des Républiques Américaines Latines à la célébration de leur centenaire en décembre ».

Je ne sais pas bien de quel centenaire il s'agit; et je ne m'explique pas nettement quel peut être ce représentant au Japon des Républiques ibero-latines d'Amérique. — Mais le fait est que Tagore a accepté, et qu'il doit se trouver au Pérou, le 9 décembre, pour cette célébration.

Il est extrêmement important que Tagore ne soit pas entouré et cerné par les partis conservateurs et réactionnaires d'Amérique du Sud, qui l'exploitent, comme ils ont tendi de le faire en Europe.

Il faut donc que les éléments vraiment vivants, et novateurs se mettent sur-le-champ en relations avec lui. J'ai prévenu Jose Vasconcelos. Je tiens à vous prévenir aussi.

Vous pourriez écrire, au nom du Grupo de Estudiantes «Renovación», a Rabindranath Tagore (adresse: Santiniketan, Bolpur, près Calcutta, Bengala) votre ardent désir de le saluer, à sa venue en Amérique, et l'inviter en Argentine.

Tagore doit quitter déjà l'Inde, au commencement de Septembre. Comme il doit passer par l'Italie et la Suisse, en octobre, pour s'embarquer en Espagne, à destination de l'Amérique du Sud, je le verrai très probablement alors.

Vous pourriez m'envoyer une lettre pour lui, afin que je la lui remette, au cas où celle envoyée dans l'Inde ne lui parviendrait plus à temps.

Avec Tagore sont invités aux fêtes du centenaire deux de ses professeurs à Santiniketan, dont l'un, Kalidas Nay, est aussi un de mes meilleurs amis. Professeur à l'Université de Calcutta, c'est un des esprits les plus généreux de l'Inde; et il unit la plus vaste culture de l'Asie à celle de l'Europe.

Je vous serre cordialement les mains. Croyez-moi votre dévoué.

Lomain Rolland

Vous pourriez disposer dans votre revue de mes articles. J'aurais toujours plaisir à voir mon nom parmi les vôtres. Je vous suis reconnaissant de votre excellente traduction de mon *Gandhi*.

Est-il possible que, comme me l'a dit M. Saúl Alejandro Taborda, il n'y ait pas de faculté des lettres, pas de chaires de littérature ou d'histoire, à l'Université de Córdoba, et que la seule chaire de philosophie qui ait été récemment fondée (et qu'on a agrégée à la Faculté de Droit) ait été mise en la possession d'un ecclésiastique! Je ne puis le croire! Il est absolument essentiel, pour le combat des idées libérales progressistes en Amérique du Sud, que l'on développe l'enseignement supérieur des Lettres et de l'Histoire, seul capable d'exalter l'intelligence ibero-latine dans un sens largement humain et démocratique. Ne vous laissez pas de combattre jusqu'à ce que vous l'ayez obtenu, dans toutes vos Universités! — R. ROLLAND.

EL QUIJOTE EN LA EXÉGESIS DE UNAMUNO

por

ALFREDO FERNANDEZ GARCÍA

A cabo de leer y me propongo glosar una obra que está lejos de tener el carácter de novedad bibliográfica, pero que refiriéndose a otra obra inmortal y siendo, a su vez, trascendente, admite el comentario retardado: la «Vida de Don Quijote y Sancho», por don Miguel de Unamuno.

La autoridad literaria será suplida en este caso por el acendrado cariño al tema, por la meditación reposada del libro y por la fidelidad con que serán anotadas sus espontáneas sugerencias.

Dicho sea, en primer término, que regirán estas reflexiones todo el «sentido común» y toda la «lógica» de que sea susceptible, mi razonamiento. Y dicho sea como declaración ineludible pues el señor Unamuno se proclama a vuelta de cada página enemigo a muerte del «sentido común» y de la «lógica», para hacer de su obra, por antítesis, un vibrante alegato en favor de la locura.

Bien se me alcanza que la lente de la pura razón no suele ser la más noble y si la menos apta para determinada crítica. Se cual es el valor de los juicios que se emiten, por ejemplo, a propósito de una poesía, de una pintura o de una escultura, cuando la sensibilidad, la imaginación y la intuición del crítico son substituidas por el raciocinio cerrado y el apego a las fórmulas preestablecidas. Pero hay literatura del sentimiento y literatura de la razón. Y el Quijote es obra de pensamiento, de observación y de análisis; una novela de la vida y de la naturaleza, de tono realista a pesar de su fondo romántico. Es verdad que el señor Unamuno quiere ocuparse de Don Quijote y no de su novela: «Pretendo libertar a Don Quijote del mismo Cervantes», dice, explicando la libertad de su exégesis. Pero como, en suma, sigue al libro capítulo por capítulo, hasta con su enumeración, salteando sólo algunos que no le interesan, su pretensión se desvanece en lo imposible.

«Hoy ya es el Quijote de todos y cada uno de sus lectores y puede y debe cada cual darle una interpretación, por así decirlo, mística, como las que a la Biblia suele darse», dice el exégeta en el prólogo de la segunda edición de su obra. Y asistido de este indiscutible derecho, alude en el capítulo primero, como luego en otros, a «la tan esparcida como nefanda creencia de que Don Quijote no es sino ente ficticio y fantástico, como si fuera hacedero a humana fantasía el parir tan estupenda figura.» De lo que resulta como corolario: «No cabe duda, sino que en «El ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha» que compuso Miguel de Cervantes Saavedra, se mostró éste muy por encima de lo que podríamos esperar de él juzgándole por sus otras obras; se sobrepujó mucho a sí mismo». ¿Cómo acaecería tal milagro? Por fenómeno de espiritismo: «esa historia se la dictó a Cervantes otro que llevaba dentro de sí y al que ni antes ni después de haberla escrito trató una vez más, un espíritu que en las profundidades de su alma habitaba». «Y este patentísimo y espléndido milagro es la razón principal — si para ello hiciesen, que no hacen falta razones, miserables siempre — para creer nosotros y confesar que la historia fué real y verdadera, y que el mismo Don Quijote, envolviéndose en Cide Hamete Benengueli, se la dictó a Cervantes».

Nuestro «sentido común» entiende la fácil metafísica del exégeta. La entiende y la «siente» — para más aclarar: Divinizado el héroe, la fe debe darle y le da existencia verdadera; y así Azorín, viajero por la Mancha, pudo seguir la ruta del caballero, rastrear su imborrable huella, reconocer sus batanes y sus molinos, visitar la casa de Dulcinea, penetrar en la cueva de Montesinos, oír referencias relativas al personaje de labios de los buenos vecinos de Argamasilla de Alba, celosos custodios de su gloria.

Es claro que para esto es menester un tanto de buena voluntad literaria. . . Aunque es de advertir que en «El sepulcro de Don Quijote», trabajo que encabeza la segunda edición de la obra del señor Unamuno, abominando éste, como él sabe hacerlo, de una retahíla de cosas, abomina también y muy particularmente de la literatura, de «esa cochina literatura, aliada natural de todas las esclavitudes y de todas las miserias». No admite posición ni frase literarias; que la frase sea «un chorro que brota violento, expulsando el tapón». (Lo cual no obsta para que allá al final del libro nos declare: «Yo mismo en estas páginas confieso que a las veces he zúñido y bruñido mi discurso»).

Después de todo, ¿cabe más típico ejemplo de convencionalismo literario que éste de asignar existencia real inequívoca a Don Quijote para darse el gusto de atribuir a Cervantes el papel

secundario de relator histórico, y por añadidura deficiente, de las aventuras del hidalgo? Literatura es ésta, y «cochina» si las hay como que la agrava el pecado de las más grandes de las ingratitudes.

«Para que Cervantes contara su vida y yo la explicara y comentara, nacieron Don Quijote y Sancho. Cervantes nació para contarla y explicarla, y para comentarla nací yo. . . No puede contar tu vida, ni puede explicarla ni comentarla, señor mío Don Quijote, sino quien esté tocado de tu misma locura de no morir».

Sin embargo, Cervantes, que se mostrara siempre muy humilde — apenas leer las sumisas dedicatorias a sus linajudos protectores — ha dejado un nombre para el fin de los siglos, aunque nunca, que sepamos, nos hablara de la fiebre de eternidad. No obstante afirmar el comentador que «el muerto, y bien muerto, es Cervantes que quiso matarle y no Don Quijote».

* *

Por mi parte no entiendo y — aquí habla el corazón y no la cabeza — el amor, la admiración, el entusiasmo suscitados por una obra, con prescindencia de iguales sentimientos hacia su genitor. Siempre que me quedo suspenso de una creación genial, mi pensamiento y mi espíritu parten en vuelo maravillado hacia el cerebro que produjo ese milagro; me conmuevo y me abismo en la idea de la concepción atormentada y del alumbramiento trágico. Puedo amar entrañablemente al héroe de un libro, pero en mi fuero más recóndito cabe un cariño mayor para el autor de ese libro, así sea para mí desconocido y aún dudoso o anónimo. ¿Y cómo sentirse quijotista, pero no cervantista, en la acepción más noble del zarandeado vocablo? ¿Cómo empeñarse en libertar al Quijote de Cervantes? ¿Cómo, por exaltar al héroe de la ficción, desdeñar o disminuir al héroe de la realidad, para quien sabemos que fuera la vida tan implacable madrastra?

Es verdad que el «Cervantismo» constituye un culto en cuyos oficios ha podido pasarse, como es común a los cultos, de lo sublime a lo ridículo o, cuando menos, a los simples. De sobra se comprende que el libre y combativo temperamento del señor Unamuno no sea a propósito para hacer de el uno más en la larga lista de los comentadores de Cervantes que emplearan prolongados desvelos en investigar tales y cuales circunstancias personales del escritor o que llenaran volúmenes para decirnos si hay coma de más o de menos en éste o aquel pasaje del Quijote, y como debieron traicionar al original sus vapuleados copistas y tipógrafos. Realmente es demasiado grande la obra para que pueda ganar o

perder una hojita de laurel gracias a estas minucias del microscopio gramatical, aunque deba reconocerse la buena intención de los operadores, cuando tal hacen sincera y apasionadamente.

Dice bien el señor Unamuno, comentando el capítulo XLIX: «Era, al parecer, el tal canónigo uno de esos pobres hombres que manejan la crítica o cedazo y se ponen a puntualizar, papelotes en mano, si tal cosa fué o nó como se cuenta, sin advertir que lo pasado no es ya y que sólo existe de verdad lo que obra, y que una de esas llamadas leyendas cuando mueve a obrar a los hombres, encendiéndoles los corazones o les consuela de la vida, es mil veces más real que el relato de cualquier acta que se pudra en un archivo».

Husmeadores empecinados de despojos de archivo; bacteriólogos gramaticales que conserváis cultivo de puntos y comas, ¿no habéis experimentado nunca el rubor de vuestra inmensa mediocridad, que llamáis afán erudito, entreviendo el rayito de sol que pugna por abrir una brecha de vida a través de vuestras celosías herméticas, o percibiendo la libre inquietud del humilde gorrión, que siendo muy humilde os da el ejemplo de su nota propia, paseándose por las cornisas exteriores de la celda de vuestras sombrías penitencias?

Y menos mal cuando eso hurones de archivo y biblioteca tienden a la búsqueda bien inspirada, como ha ocurrido casi sin excepción en lo relativo a Cervantes. La excepción odiosa la habría señalado entre nosotros el señor Groussac, cuyos formidables incisivos se obstinaron en dar buena cuenta de arcaicos papelotes, podredumbre de archivo, persiguiendo la triste gloria de dejar por sentado en prolijas columna de folletín, que Cervantes y los de su hogar fueron dechado de deshonestidades . . .

En cuanto a la exégesis del señor Unamuno — valores innegables aparte — todo lo libre que él quisiera concebirla, pudo, sin duda, ganar mucho en calor de simpatía sin el recurso de desdeñar al creador del Quijote para realce innecesario de su criatura.

* * *

Y será necesario decirlo una vez más: Don Quijote no es sino una caricatura de caballero andante, como la novela de sus aventuras no es sino una parodia burlesca de sus congéneres serias. Sólo que el personaje y la obra logran la virtud de guardar bajo ese aspecto festivo extraordinaria enjundia.

Burla burlando, entre donaires, palizas y manteos, este relato nos enseña más sabiduría de la vida que todos los filósofos y aún

nos restaura la parte de salud que pudieran haber quebrantado los libros graves. Recuérdese que «del mucho leer» y «del poco dormir», vino a perder su asentado juicio Alonso el Bueno.

Al Señor Unamuno no le placen burlas: «¡Cosa terrible la burla! Dicen que por la burla, señor mío Don Quijote, se escribió tu historia, para curarnos de la locura del heroísmo, y añaden que el burlador logró su objeto. Tu nombre ha llegado a ser para muchos cifra y resumen de burlas y sirve de conjuro para exorcizar heroísmos y achicar grandezas. Y no recobramos más nuestro aliento de antaño mientras no volvamos la burla en veras y hagamos el Quijote muy en serio y no por compromiso y sin creer en ti».

El Quijote en serio . . . De obras serias y por lo mismo unilaterales, escritas en todas las épocas sobre todos los temas, están atestadas las bibliotecas del mundo; y ésta que es un eslabonamiento inacabable de travesuras ingeniosas, figura entre las más transcendentales, como que es integralmente humana.

La vida no es toda gravedad ni toda valle de lágrimas. Se ha hecho más de una vez el merecido elogio de la risa. Y el mismo señor Unamuno, no por extremar y repetir su enemistad con lo jocoso, se libra de declarar: «Y si la risa puede llegar a ser santa, liberadora, en fin, no es ella risa de burla sino risa de contento».

Pero: «El ridículo es el arma que manejan todos los miserables bachilleres, barberos, curas, canónigos y duques que guardan escondido el sepulcro del Caballero de la Locura. Caballero que hizo reír a todo el mundo pero que nunca soltó un chiste. Tenía el alma demasiado grande para parir chistes. Hizo reír con su seriedad».

Naturalmente: los sujetos humorísticos más eficaces son los solemnes. Hay posturas tiesas, incommovibles, que son por sí solas una invitación perpetua a la bronca. La gravedad exagerada es más cómica que el dislocamiento grotesco del payaso. Y el señor Unamuno lo sabe, puesto que en determinado pasaje de su comentario, dice: «Acabada la comida en casa de los duques, siguió la burla, no tan amarga ni burlesca como la gravedad del grave eclesiástico». Y dígame del tal eclesiástico lo que se quiera, no ha de negarse que sí, a fuer de grave, resultaba burlesco, a menudo no lo era menos ni de peor ley el loco Don Quijote, precisamente por la causa anotada a renglón seguido por el comentador: «Jamás se vió loco más serio que don Quijote».

Es un loco sublime, es cierto, como que le obsesiona la visión idealista; pero es un loco gracioso, y locos hay ante cuyas hilarantes ocurrencias deben rendir en ocasiones el homenaje de sus risas aquellos mismos que por quererles bien lloran el dolor de su locura.

« Horas de pesadumbre y de tristeza
paso en mi soledad. Pero Cervantes
es buen amigo. Endulza mis instantes
ásperos, y reposa mi cabeza ».

Ha dicho Rubén Darío en admirable soneto. Y ésta es una fidelísima interpretación del Quijote, aunque se trate de un soneto « a Cervantes ».

« Endulza mis instantes ásperos y reposa mi cabeza ». Todos los lectores devotos del Quijote suscribirían este modo de ver, esta impresión, que no ha sido hecha verso por ningún bachiller, cura, canónigo, duque o barbero, sino por el divino espíritu que entonara también la mística « Letanía de Nuestro Señor Don Quijote ».

Ahora, para desconcierto de los que persigan la unidad de ideas del señor Unamuno, por ahí dice: « Es el caso que se cierne sobre nuestra pobre patria una atmósfera abochornada de gravedad abrumadora ». « No es fácil que se encuentre hoy en el mundo pueblo más incapaz que el español de comprender y sentir el humor ».

Sorprende, en verdad, esta lamentación por la falta de sentido del humor, en quien proclama la necesidad de escribir « en serio » la novela juzgada universalmente como el libro humorístico por antonomasia. No habrá ni puede haber noción del humor en España ni en pueblo alguno de la tierra que no encuentra regocijo festivo en las agudezas de esta extraordinaria historia.

Para que « reposaran » cabezas fatigadas dejándose llevar por el hilo maravilloso de andanzas y pláticas entre admirables y risueñas, surgió Don Quijote a la inmortalidad de su existencia aventurera. El ingenioso libro, de sus hazañas es el que se lee, como « único », en esos momentos ásperos en que huelga toda otra compañía de libro o de persona. Hay parte, pues, de interés egoísta en nuestro amor por el Quijote. (El amargo Schopenhauer, ha dado a entender que en todo amor no hay sino egoísmo: queremos porque « necesitamos » querer) Y Don Quijote nos es útil, está a nuestras enteras órdenes para acompañarnos siempre que le requiramos como al camarada, al maestro o al bufón predilecto, que todos esos papeles cumple a maravilla.

No todos pueden extraer su « meollo espiritual », piensa bien el Señor Unamuno. Necesítase un lector avisado de líneas y entre líneas para sondear las profundidades que disimula casi siempre el cariz divertido de la descripción y del diálogo. Es lectura para despaciosos y bien meditada. No serán pocos los que no conozcan ni soporten sino los pasajes de viva acción en que el personaje entretiene mediante recursos de comicidad rudimentaria. Los que tienen motivo para pedir en los « momentos ásperos » « reposo a la cabe-

za », lo encuentran más bien oyendo el discurso del Quijote cuerdo, que tanto sabe y enseña. Y es la vida misma, es la expresión del alma humana invariable a través de los tiempos, la que va pasando con nitidez de agua cristalina ante los ojos que fatigados del espectáculo del mundo, reciben el extraño consuelo de mirar fielmente reflejado todo aquello mismo que causa sufrimiento . . .

Pero el señor Unamuno pretende hacer del libro del sereno reposo la biblia de la pasión exaltada. Que Don Quijote no nos prepare cada noche para el sueño tranquilo, sino que nos procure una pesadilla de inquietudes tremebundas. Que sea nuestro animador estimulante para las luchas sin cuartel y sin propósito que nos dicte la primera corazonada. Para él « el toque está en desatinar sin ocasión en generosa rebelión contra la lógica, durísima, tirana del espíritu ».

Es dudoso que Don Quijote, pese a la canonización literaria, pueda ser el dios de las batallas idealistas. Le conocemos demasiado íntima y familiarmente para que le sea. Los dioses y los héroes han menester del prestigio sugestivo de la lejanía y del misterio. No hay gran señor para su criado. Nadie creará en los milagros del santo, sabiendo que procede, como el de la sátira, del palo de la higuera. Hemos tratado a un Don Quijote que diera harto y fundado tema a las bromas, para que logremos transformar sin esfuerzo la caricatura ingeniosa en divina estampa.

Don Quijote, antes que estimular, abate. No resulta uno de esos modernos « profesores de energía » — de energía sanhesca, desde luego — sino más vale un profesor de escepticismo.

En esa lectura « reposa la cabeza ». Pero — ¡ay! — cuando la cabeza busca y halla reposo, es que ha alcanzado la serena sabiduría que se aprende en los Evangelios y en el Kempis; el conocimiento de lo relativo o sea la derrota que induce a los aguerridos Quijotes a trocar la andanza caballerescas por el beatífico retiro a la vida pastoril.

No entréis en la peligrosa amistad del Quijote los que deseáis debatiros en el mundo de la franca locura idealista, no sea que el descarnado contacto con la realidad amengüe el poder de vuestras divinas alas.

*
**

« La locura — dice el señor Unamuno — la verdadera locura nos está haciendo mucha falta, a ver si nos cura de esta peste del sentido común que nos tiene a cada uno ahogado el propio ».

En esto de locos y de cuerdos habría amplia tela que cortar. Según el refranero, amado de Sancho, no serían muchos los que

podrían arrojar en tan resbaladizo terreno la primera piedra. Aunque para el señor Unamuno « los más que en ésta tu patria (la del Quijote), son tenidos por locos, desatinan con ocasión y con motivo y en mojado y no son locos sino « majaderos forrados de lo mismo, cuando no bellacos de lo fino ».

Son cuerdos, pues, hasta los que parecen locos, lo cual implica la negación rotunda de la generalidad de la locura. Se impone aquí, como réplica, una jugosa sátira de Horacio, que el traductor enuncia así: « Totos los hombres son igualmente locos; pero cada cual tiene su locura ». En su ingenioso diálogo con Damasipo, Horacio le pregunta porqué le considera loco, y el interrogado responde: « Si algún poeta tuvo sentido común, tú también lo tienes ».

La sátira viene a demostrar aquello de que el « sentido común » que odia por vulgar el señor Unamuno, es en realidad « el menos común de los sentidos ». El mundo es un manicomio; un desfile carnavalesco cuyos números más hilarantes están a cargo de los que se tienen por más impermeables al ridículo. Y así dice la sátira: « ¿ Ves ese bosque, donde perdidos los viajeros se desvían siempre del camino recto, quien a la izquierda, quien a la derecha? Unos y otros se desvían; el error es el mismo, sólo que se manifiesta de distinto modo ». Y luego, examinando larga serie de locos, entra en la demostración de cómo lo es tanto aquél que sufre temores infundados, como aquel otro que se precipita sobre el peligro inminente sin querer advertirlo; tan loco el avaro como el dilapidador; tanto el ambicioso de fama como el de dineros; tanto el que mata por pasión como el que asesina por codicia; tanto el que compra cintas sin tener disposición para la música; como el que adquiere leñas y hormas, no siendo zapatero; tanto el perjurio como el que por ambición se embarca para Anticira; tanto el que es juguete de los caprichos de la amada como el que aprieta una pepita de manzana y la hace dar contra el techo y se regocija de la hazaña. Y a propósito de la locura de inmortalidad — aunque sólo de la carnal inmortalidad sanchesca — rezá la sátira: « Había un viejo liberto que en ayunas y purificadas las manos, corría por todas las encrucijadas, vociferando: — ¿ Es mucho pedir? A mí solo, siquiera a mí, oh dioses, libradme de la muerte, que os será cosa fácil a vosotros. ¡ Libradme, librad a uno solo siquiera! » Y agrega el satírico: « El tal liberto tenía los ojos muy buenos y los oídos mejores; pero el amo que le hubiera vendido haciéndoles pasar por hombre de juicio se podía decir que era porque le gustaban los procesos ».

Tendríamos, pues, que la locura está en la esencia misma del hombre, siendo tan natural en éste como la luz en el astro o el perfume en la flor. Y hay sobrados motivos para creer que la Es-

pañía del señor Unamuno no reconoce en este punto, aun después del remoto ocaso de la caballería andante, la suerte o la desgracia de la excepción. Locos fueron, estando al sentido de la sátira, aquellos posesos de grandeza que guerrearón al servicio del imperio en cuyos dominios no se ponía el sol; locos los Pinzones, los Pizarros y los Almagros que vinieron a la América vírgen en aventuras de gloria y de codicia; locos los que siglos después siguen atravesando mares en busca del hipotético vellocino de oro; locos los que echan raíces en su tierra, apasionados de toros, verbenas, cantares y navajazos; locos que sueñan en la transformación radical de su patria por obra y gracia de la República; locos los que entonan exaltadas loas a la dictadura de Primo de Rivera; loco el mismo señor Unamuno que no se avino a callar cuando tocaban a silencio; locos los señores del Directorio que no tuvieron la cordura de dejarle chillar, hasta desgañitarse . . .

La locura es fuego espontáneo del corazón y del cerebro que no necesita custodia de vestales. Lo que se denomina civilización y cultura ha tendido siempre a apaciguar esa llama que se confunde con el impulso primario del hombre. Tal es el sendero del « sentido común », o sea el programa de la locura mínima, en cuyo largo surco han ido ahondando filósofos, moralistas y sociólogos a partir de la lucha contra el estado de barbarie. Y toda esa aspiración de locura mínima se ha ido acopiando en volúmenes de principios morales convertidos finalmente en normas de derecho positivo, en constituciones y códigos. El señor Unamuno dice a este respecto, invocando la acracia de Don Quijote: « La ley no se hizo para tí ni para nosotros tus creyentes; nuestras premáticas son nuestra voluntad ». Y tan subalterna se le antoja la ley, que dice comentando las tenidas por muy sabias dictadas por el sorprendente gobernador de Barataria: « Los más de los grandes legisladores no pasan de Sancho Panza, que a no serlo mal podrían legislar ». Lo cual no quita que la propia caballería andante tuviera por necesidad sus leyes, a cada rato invocadas y cumplidas estrictamente por su ilustre restaurador manchego.

* *

Azorín, que escribiera las románticas y sugestivas páginas de « La ruta de Don Quijote », ha extraído la esencia de esa locura española de las preocupaciones del señor Unamuno.

Al final de su relato refiere, dando fe de su autenticidad, un elocuente episodio acaecido en la moderna Argamasilla de Alba. Un día, en una casa del pueblo, ocurre un incendio que la supers-

ticiosa criada atribuye a la sobrenatural influencia de un viejo cuya figura ha visto en un espejo. En días subsiguientes el siniestro se repite en la misma casa, en la escuela vecina, en otros locales aledaños. Y cada escena de fuego es anunciada por las campanas de la iglesia sacudidas a rebato entre la perplejidad, la exaltación de ánimos, los ruegos y las oraciones del vecindario fuera del quicio. «¡Basta — grita al fin el alcalde. «¡Que no toquen más las campanas aunque arda el pueblo entero!». Y estas palabras son como una fórmula cabalística que deshace el encanto: se acabaron los incendios.

Azorín describe el pueblo de Argamasilla, donde el tiempo transcurre lento, en un ambiente lamentable de pereza y de marasmo. Luego comenta:

«Y un día, de pronto, una vieja habla de apariciones, un chusco simula unos incendios, y todas las fantasías, hasta allí en el reposo, vibran enloquecidas y se lanzan hacia el ensueño. ¿No es esta la patria del gran ensañador Don Alonso Quijano? ¿No está en este pueblo compendiada la historia eterna de la tierra española? ¿No es esto la fantasía loca, irrazonada e impetuosa que rompe de pronto la inacción para caer otra vez estérilmente en el marasmo!».

«Y está es — termina diciendo — la exaltación loca y baldía que Cervantes condenó en el Quijote; no aquel amor al ideal, no aquella ilusión, no aquella ingenuidad, no aquella audacia, no aquella confianza en nosotros mismos, no aquella vena ensañadora, que tanto admira el pueblo inglés en nuestro Hidalgo, que tan indispensables son para la realización de todas las grandes y generosas empresas humanas, y sin las cuales los pueblos y los individuos fatalmente van a la decadencia...».

Don Quijote, considerado en sí mismo, fuera de la novela, no ha podido alcanzar la celebridad sólo por loco, ni principalmente por loco. Así idealista, iluso, ingenuo, confiado en sí mismo, de vena ensañadora, en él había mucho, la mayor parte de cuerdo y sabio.

El señor Unamuno — que sólo exalta al loco rematado — no puede menos de reconocer: «No fué un muchacho que se lanza a tontas y a locas a una carrera mal conocida, sino un hombre sedudo y cuerdo que enloquece de pura madurez de espíritu... «Y así se ve también en la vida de Don Quijote que en oyéndole discursos de entendimiento, teníanle todos por hombre discretísimo y muy cuerdo, más en llegando a los de imaginativa, donde tenía a e sión, admirábanse todos de su locura, verdaderamente admirable».

Apartad a Don Quijote de su idea fija perturbadora y estáis en presencia de la sabiduría hecha hombre. Y como el caballero, al decir también de Darío, «parla como un arroyo cristalino», y, para fortuna nuestra, parla más y mejor que obra, a propósito de la diversidad de temas que domina su vasto conocimiento de la vida y de los libros, tenemos a la postre que el cuerdo nos ha enseñado y deleitado más que hecho reír, o sufrir, si queréis, el loco.

Oíd su filosófica evocación de la edad de oro ante los cabaleros, que el señor Unamuno desdeña como trillada retórica; atended los razonados argumentos de su discurso sobre las armas y las letras; reparad en cuanto dice a su sobrina y a su ama a propósito de linajes y merecimientos humanos; advertid con cuánto conocimiento de causa opina sobre poesía en casa del caballero Miranda; examinad los consejos que da a Sancho Panza antes y durante su famoso gobierno (consejos y reflexiones que podría oír con provecho el más pintado mandatario público de hogañó); notad en fin, cuantas verdades, no ya razonables, sino profundas, suelta al margen de los propios diálogos en que se acalora su locura. Entonces se pasan de su discreción los oyentes e interlocutores, los bachilleres, curas, canónigos, duques y barberos, que no son tan aviesos ni injustos como el señor Unamuno los pinta, sino, en general, buenos y necesarios amigos del caballero a quien hacen el más humano favor que un cuerdo puede proporcionar a un loco de tal laya: seguirle la corriente, aparentando que se le toma en serio para darle y recibir gusto de sus peregrinas ocurrencias.

Un Quijote exclusivamente loco, el Quijote de los lanzazos y los desatinos, no habría tenido personalidad válida para pasar a la historia. El Quijote que «obra», el loco arremetedor amado del exégeta apenas si se caracteriza por una relativa eficacia cómica. La comicidad de mejor ley está en los preparativos y en las consecuencias de cada grotesco episodio de armas. «Entre el cómico antiguo y el cómico humorista moderno — dice Pío Baroja — quizá no haya más diferencia que los nervios, la sensibilidad. Los antiguos tenían los nervios más duros que los hombres de hoy. Un Quevedo de nuestros días no mortificaría a su Don Pablos con tan constante saña y un Cervantes actual no haría que a su Don Quijote le golpearan tanto».

El Quijote «en serio», tajador de gigantes para estupefacción de las gentes sencillas, ya estaba harto tratado mucho antes de la primera salida del estupendo manchego. Caballeros andantes con todas las de la ley fueron esos Amadises y Galaos de cuyas vidas y hazañas se habla con tanta frecuencia como prolijidad en

la novela del nuestro. Precisamente para mostrar en solfa esas extravagantes fantasías concibió Cervantes a su héroe, y sus descomunales proezas sirvieron de pretexto, como siempre se entendiera, para la construcción del más alto monumento del «sentido común» alzado hacia la eternidad.

La Plata, Julio 1924.

KANT EN LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

por

A. M. GROMPONE

Por iniciativa de un centro de estudiantes se está dictando en la Sección de Enseñanza Secundaria y Preparatoria de la Universidad de Montevideo un curso expositivo para hacer conocer los distintos aspectos de la filosofía de Kant.

Aunque se inició el curso un poco tarde, se ha realizado así, con motivo del centenario del filósofo alemán, el único homenaje que cabía en nuestro ambiente.

En otras Universidades se estudia a Kant con toda la detención que su obra lo requiere, y no es difícil encontrar núcleos de entendidos que puedan seguir conferencias sobre los distintos aspectos de su filosofía. En Montevideo hubieran escaseado el público y los conferencistas. Lo sensato era proceder, pues, como se hizo, divulgando las doctrinas de Kant, más con el propósito de hacerlas conocer que con el de analizarlas en todas sus proyecciones.

Esa situación especial de nuestra Universidad puede explicarse por dos razones fundamentales: en primer término porque no existe en el país Facultad de Filosofía y Letras que pudiera imponer el estudio de Kant; y en segundo término el carácter mismo que por razones históricas tuvo el estudio de la filosofía en el Uruguay.

En efecto, los estudios filosóficos en nuestro país adquirieron popularidad en el último cuarto del siglo pasado, con la generación que se llamó del «Ateneo» o de la «Sociedad Universitaria». Pero esa generación no pudo interesarse por el filósofo de Koenigsberg: imbuída de romanticismo político por haberse convertido en opositores de las tiranías entonces en auge; por lo demás atea y materialista, encontraba más base en Spencer, Comte o Stuart Mill para sus convicciones que en ningún otro de los grandes filósofos de la humanidad. Apasionada por la oratoria, toda su cultura filosófica fué superficial y de carácter polémico, y para tales

fines no podía prestarse la sistematizada exposición de Kant, desprovisto de galas y macizo de ideas que es forzoso ir penetrando metódicamente. ¿Que podía aportar Kant a la apasionada discusión de creyentes y ateos, de materialistas y espiritualistas, que mantenían una polémica viva y sin profundidad?

Es por eso que las viejas bibliotecas de la mayoría de nuestros hombres de primera fila contenían las obras de los autores que se citan antes y las de los filósofos franceses de principios del siglo pasado; Cousin, Royer Collard, Jouffroy, etc., que aparecen a veces hasta mezcladas con Candillac y Rousseau, pero solo por excepción se encuentra algo de Kant.

Desde hace más de veinte años Vaz Ferreira orienta la cultura filosófica de la Universidad y con él se abandonó un poco los autores entonces en boga, para cambiarlos por Bergson, Williams James, Ribot, aún le Dantec y todos los modernos. Sin embargo, ese espíritu eclético se dirige a los autores actuales abandonando un poco los grandes pensadores clásicos. Y si bien Vaz Ferreira sienta la necesidad de conocimiento directo, en las fuentes, ese estudio se verifica con los pensadores modernos, dando lugar a los interesantes cursos sobre el pragmatismo, los problemas religiosos, la propiedad de la tierra, el estado presente de la cuestión moral, que tan extraordinaria influencia tuviera, en nuestra cultura universitaria.

Mientras tanto Kant continúa casi desconocido porque no puede considerarse estudio sobre su filosofía la simple exposición de las clases a bases de manuales sin recurrir jamás a la obra original. Y aunque no es esto desprecio por el filósofo alemán por que del mismo modo se estudian todos los otros filósofos antiguos excepción hecha de algunas clases y de algunos profesores, es lo cierto que puede considerarse como un verdadero acontecimiento en la enseñanza de la filosofía el curso kantiano que se está dictando.

Es desde luego, una reacción contra el excesivo desprecio manifestado por aquellos que quieren reducir todo el conocimiento a términos de laboratorio o que consideran los estudios filosóficos como esfuerzos verbalistas sin valor en la enseñanza. Es frecuente efectivamente, atacar la inclusión de la filosofía en los estudios secundarios y preparatorios y más frecuente aún desconocer la importancia que tiene como cultura la iniciación filosófica. Aunque con el curso sobre Kant no se alcance un éxito completo, bastará el hecho de haber tratado de comprender su filosofía, por todo lo que significa ese conocimiento como factor educativo. La obra del filósofo realiza, en efecto, el propósito indicado por Kant en su

advertencia para las clases dictadas en 1763 y 1764; no enseñaba una filosofía, incitaba a filosofar. Si se obtiene despertar un poco de interés por los estudios filosóficos con ese curso, se habrá alcanzado pues, un gran éxito.

Montevideo, Julio de 1924.

ANATOLE FRANCE

No es de los nuestros. Pertenece al pasado; su hora ha transcurrido, pero de la cumbre de sus ochenta años el glorioso anciano puede contemplar su obra y opinar que fué buena.

La orientación positivista de los espíritus en la época post-romántica del siglo XIX, halló su expresión paralela en la filosofía y en la literatura. En el medio siglo de su predominio, las tres fases de su evolución se reflejan en todas las esferas del pensamiento contemporáneo. Se sistematiza en las doctrinas naturalistas de Comte, de Spencer y del materialismo histórico, endereza luego con Wundt y la pléyade de los psicólogos hacia el psicologismo y acaba por engendrar en su propio seno la posición escéptica y demoledora, que informan las paradojas incoherentes de Nietzsche.

También la novela fué naturalista con Flaubert y Zola; pasó a ser psicológica, no tanto con el mediocre Bourget como en la obra de los grandes escritores rusos que tuvieron su momento de boga y cierra su ciclo con la ironía descreída de Oscar Wilde y de Anatole France. Fácil sería comprobar un proceso análogo en el teatro y aun en otros dominios del arte.

Anatole France ocupa pues un primer puesto entre los demoledores del positivismo ochocentista. Lo aniquiló sin superarlo. Le palpa las entrañas y lo exhibe, en toda la miseria de su oquedad y de su mentira. Con maestría insuperada en páginas destinadas a la posteridad, señala el dogmatismo pseudo-científico, la ficción de-



mocrática, la hipocresía convencional, la justicia burguesa, la suficiencia académica, toda la corrupción oculta tras el oropel de una civilización sin fé y sin ideales.

Jamás se indigna, pero sugiere la más formidable de las indignaciones. No propicia panaceas pero evoca la sensación de un orden de cosas que se derrumba sin remedio. Se siente crujir la estructura social, la concepción política, la posición ideológica. Fuertes y vigorosos tan solo se mantienen los intereses materiales. La catástrofe resulta lógica.

Y sin embargo la obra de France no es tan solo negativa. Pese a la impasibilidad irónica de la frase se trasparenta la esquisita sensibilidad del autor, el afecto humano que comprende y perdona, que aun en el lodo percibe el reflejo de los astros. No desespera, ni le invade un nihilismo pesimista. En el ánimo del lector no se extingue la fé en los altos valores humanos.

Tampoco se ha extinguido por cierto en el ánimo del propio autor. Lo confirma la actitud de Anatole France en estos últimos años. A cuantos espíritus ha perturbado el hálito ponzoñoso de la guerra! No así a esta mente serena que no se ha dejado extraviar por las corrientes regresivas, que no participan de las pasiones vulgares, ni se ha contaminado con odio alguno. En vez de mirar hacia el pasado, encara el porvenir, y firme, confía en la esperanza de una renovación ideal. En este sentido todavía es de los nuestros. Acepte el homenaje que le tributamos. — LA REDACCIÓN.

LA REFORMA UNIVERSITARIA. INTENTOS DE SISTEMATIZACIÓN
CONTENIDO DE LA REFORMA
por
JULIO DILLÓN

Los estudiantes que han llegado a la vida universitaria después del año 1918, se han encontrado en presencia de un movimiento sindical siempre listo a entrar en acción en nombre de la « Reforma universitaria ».

¿Que es la reforma universitaria? ¿cuál es su definición ideológica, cuáles han sido sus consecuencias, que obligaciones permanentes crea a los estudiantes, cuál es su trascendencia social? He ahí algunas preguntas a las cuales será necesario contestar para mantener la conciencia estudiantil orientada en el sentido del empuje inicial.

Varios intentos de sistematización se han hecho del problema de la reforma universitaria. En 1920 Adolfo Korn Villafañe publi-

ca un opúsculo titulado « Incipit vita nova », en que trata de dar una impresión completa de la ideología y de la acción de la Unión Universitaria, el partido estudiantil reformista de la Facultad de derecho de Buenos Aires. Julio V. Gonzalez en 1921 publica su libro « La Revolución Universitaria ». José Gabriel analizó después en varios artículos dispersos la posible trascendencia filosófica que el movimiento podría tener, y por último, Carlos Cossio en 1923 intentó un estudio integral del problema en su libro « La Reforma Universitaria ». En « La Revolución Universitaria », libro lleno de fé y esperanza, pero sin átomo de caridad, Julio V. González se ocupa exclusivamente del movimiento de Córdoba, — hay también un capítulo dedicado al conflicto del Colegio nacional de Chivilcoy, que da carácter político a la obra, y que no nos interesa; — y caracteriza el movimiento de Córdoba como una reacción contra el clericalismo que confería honores y otorgaba diplomas de sapiencia a base de la adhesión al confesionalismo imperante.

El movimiento universitario cordobés se diseña con caracteres propios. No era posible aceptar la exclusión sistemática, la descalificación continuada para desempeñar tareas docentes, y hasta para llevar a feliz término una carrera, de todos aquellos que no compartían un determinado credo religioso. La Universidad de Córdoba, que vivía una vida ancestral y dogmática, fué conmovida en sus viejos cimientos, y renovadas fundamentalmente las bases seculares de su organización al impulso de la generación joven, que quería abrir sus aulas a la nueva vida, que quería apartar el templo del laboratorio y del seminario.

Sobre el movimiento universitario de Buenos Aires no se ha escrito una historia completa, o por lo menos una impresión pictórica, por decir así, — de los hechos. Carlos Cossio, en su libro « Reforma Universitaria » hace, una interpretación integral de la reforma. Cossio trata en primer término de establecer los pilares sobre los cuales descansa la ideología de la nueva generación. Se coloca frente a los problemas históricos, — la Reforma Universitaria es también un problema histórico, — en una posición que él denomina idealismo histórico, en contraposición con el materialismo histórico.

Para él, la reforma universitaria es la consecuencia de un vasto movimiento idealista, « que es el misterioso transformador del alma nacional: es Kant que resucita, es Bergson que nos lo enseña, es Jaurés que nos lo señala, es Darío que lo canta ». Los portadores de esa ideología son los jóvenes del presente. La Universidad ha estado soportando el peso de viejas y malas costumbres; las facultades han sido centros profesionales y cuarteles generales de la política nacional. Por eso define la Reforma Uni-

versitaria como la « parte de la Reforma social a cumplirse en la Universidad, sobre la base de la ingerencia de los alumnos en la vida de la misma, con el carácter de portadores de una nueva ideología, que afirma como principio fundamental el desarrollo integral de la personalidad humana en los sentidos ético, estético y científico, entendiendo que solo de esta manera puede crearse en el medio nacional y en el medio universal, un ambiente cuya síntesis sea la Tolerancia ». El concepto de ingerencia es fundamental como única manera de refundir la conciencia estudiantil en la conciencia de la universidad.

A mi juicio el punto de vista trascendental desde el cual considera el problema Cossio, — el autor es suficientemente talentoso para que no se lo tilde por eso de pedante — dificulta un poco su comprensión. Aunque no deja de considerar algunos de los aspectos reales y reprobables que la reforma universitaria ha ofrecido, toda la primera parte del libro está sin embargo dedicada a exponer a priori la ideología del movimiento, cuando hubiera sido preferible desentrañar del fenómeno mismo ese contenido ideológico. Pero es un libro altamente educador, por cuanto nos da la sensación clara de la responsabilidad que hay que asumir ante los problemas que nos plantea la hora presente.

Creemos que hay necesidad de renovar fundamentalmente la sensibilidad nacional y en lo que al problema universitario respecta, hay que luchar para contraponer, para anteponer, el concepto de sabiduría al concepto de saber. La sabiduría nos mantiene siempre en contacto con la entraña humana de los problemas y de las soluciones alcanzadas, es la fuerza renovadora, la fuerza paradojal, porque lleva en sí al mismo tiempo que la muerte del pasado, — por esto es que tanto se ha hablado de la tragedia del pensamiento — la vida del futuro. Y es la sabiduría lo que no han sabido, no han podido transmitirnos más los hombres del pasado, solicitados a prisa por un conjunto de actividades excluyentes y a medias llenadas.

Esa será la obra del laboratorio y del seminario, y sería también la de los maestros que la nueva universidad trae cada año a sus aulas: Ortega y Gasset, Eugenio D'Ors, Posadas, Orlando, Golchsmidt, Pi y Suñer, Rey Pastor, Krause, Vaquez y ahora Marañón. Formar la sabiduría será el rol de la nueva universidad, no facilitar la conquista del título estableciendo épocas múltiples de exámenes y no facilitando el encumbramiento y la popularidad de algunos políticos.

A medida que se afirmen las conquistas que hagan de las universidades centros de cultura, el movimiento reformista tendrá

que perder su carácter sindical. Todavía continúan siendo verdad las palabras con que el número de Agosto y Septiembre de 1921 de la revista Jurídica y de Ciencias Sociales encabezaba la encuesta sobre la reforma universitaria: «La aplicación de la reforma del año 1918, constituye un problema de permanente actualidad, del que todavía estamos realizando un lento y árduo aprendizaje». Sigamos aprendiendo pues, pero exterioricemos esa voluntad de aprender, de analizar, de saber.

COMENTARIOS ANACRÓNICOS

Hablábamos, mejor dicho discutíamos, sobre la reforma con alguien, que aunque alejado del movimiento universitario, ocupa un puesto de primera fila en nuestra vida intelectual. Escuchó con paciencia una acalorada apología pero al terminar nos clavó esta banderilla: un movimiento que ha hecho Presidente de Universidad a Nazar Anchorena y Decano a Mouchet, no es reforma ni cosa que se parezca.

Por suerte nuestro interlocutor desconocía la existencia de Ferrucio Soldano que también dragonea al frente de una facultad. Más valía así, pues con lo dicho sobra para rebartirnos.

En efecto, hubimos de pensar, hemos acaso combatido a hombres de la talla de Joaquín González, de Rodolfo Rivarola, de Carlos Melo, hemos trastornado todo el régimen universitario, para que prosperara este almacigo? Dios nos lo perdone, el argumento ad hominem era ilevantable.

Y sin embargo, el hombre que «con más médula que sesos» preside la Universidad de La Plata, es un buen hombre. Antes de llegar a la presidencia y durante el ministerio de Salinas, no carecía de un concepto claro de la reforma. El hubiera deseado hacer una presidencia histórica, realizar magnos proyectos, sentirse halagado por el aplauso de las clases intelectuales y dejar un recuerdo honroso de su obra. Si en mucho lo ha estimulado la vanidad, no por eso ha obedecido a un interés menguado. Pero le ha faltado un detalle.

Dueño de una autoridad que nadie discutía, en vez de ejercerla con amplitud de criterio, con gentileza hidalga, ha preferido ponerla al servicio de intemperantes impulsos personales. Miembro de la alta magistratura de la Capital no ha aportado al desempeño de su otro puesto en La Plata un concepto ecuánime de

sus deberes; autoritario con los más, blando con sus allegados, ha concluido por serlo hasta consigo mismo.

Poco a poco ha descendido hasta el empleo de los procedimientos más tristes de nuestra politiquería criolla, tan luego en el ambiente universitario. Quizas sin percatarse de ello ha consentido que su despacho, abandonado a subalternos, se convirtiera en un comité de arrabal.

Para captarse adhesiones que ninguna falta le hacían, ha favorecido las aspiraciones legítimas de unos y los intereses vergonzantes de otros, ha anunciado altos propósitos y se ha prestado a necias farolerías rígido sin mesura y tolerante sin escrúpulos, ha explotado petulancias y enconos, todo ello sin provecho, sin éxito y sin decoro. Por puro vicio no más, por inconciencia, pues no le atribuimos ni siquiera la intención perversa de anular la reforma, corrompiéndola. Entendemos hacer justicia, al suponerle incapaz de concebir un pensamiento semejante. Simplemente sin darse cuenta, se ha complicado en manejos que le cuesten girones de su apellido y de su dignidad.

A continuar así, tres años más, poco quedará de la personalidad del Doctor Nazar Anchorena. Felizmente estos comentarios no pueden afectarle; nada llegará a conmovir su triple fé en la eficacia atlética de su muñeca, en la austeridad de su secretario y en el prestigio de su pseudo-federación. (1)

En cuanto al binomio Ferrucio-Mouchet, allá se las avenga. El buen gusto nos prohíbe hablar en el mismo tono del señor y de su séquito.

Prescindamos de los moluscoides que la marea levanta y hunde. Son al fin, episodios no agradables, pero accidentales y efímeros. Conviene encarar el grave problema de porqué a menudo la Reforma defrauda los anhelos que la inspiraron. Posiblemente se trata de un proceso inseparable de las hondas connotaciones.

Ocurre con la Universidad, y debía de ocurrir, un fenómeno análogo el que se observa en todos los aspectos de la vida nacional. La reforma no es sino una integrante de la revolución que después del centenario de la Independencia dió lugar a un vuelco político, social e ideológico. La inquietud que movió el ánimo de los muchachos, sin conciencia clara de sus motivos y de sus fines, es un reflejo de los impulsos también inorgánicos que movieron la voluntad del país. Existía la sensación de una crisis histórica, la convicción que el pasado exhausto había terminado su tarea y la esperanza que nuevas fuerzas encaminarían la nación hacia mejores

(1) Ya pasó a mejor vida.

rumbos. Efectivamente el « régimen » se derrumbó, la obra negativa pudo realizarse, una oligarquía fué reemplazada por otra y hombres nuevos asumieron el gobierno. Los viejos vicios no se extinguieron en la época nueva. Tras de los grandes propósitos con frecuencia se ocultaban mezquinos apetitos: El río revuelto removió hasta la hez de los bajos fondos.

Lentamente las cosas volverán a su quicio, pero, nadie salvo el grupo impermeable de los hombres que nada olvidan y nada aprenden, sueña con retornar al pasado.

También la juventud que promovió e impulsó la reforma, que conquistó su intervención en el gobierno de las universidades, intensamente conmovida por el propio impulso y por influencias extrañas, no siempre supo mantener su cohesión ni la unidad espiritual que era condición de éxito. Los vicios de la vida nacional penetran también en el movimiento universitario.

Hemos visto flaquear a muchos hombres, hemos tropezado con la insidia y la simulación, hemos visto agacharse las gallardías más bizarras y perseguir con mansedumbre el éxito, embobadas en el mirage sugerido por la falacia.

No sea todo esto motivo de decepción; los hombres pasan. Lentamente también el fruto de la Reforma ha de madurar. La juventud ha de volver por sus fueros y aleccionada y escarmentada, sin alardes violentos, ha de adquirir la conciencia de su deber y de su valer.

La reláche ha terminado; signos precursores anuncian el despertar. Córdoba vuelve a dar el ejemplo, con cordura y firmeza. En La Plata el grupo Renovación, que en esta revista se ha creado su órgano, mantiene los ideales de la rebeldía y resiste al achatamiento burgués de la vida. Nada pide y nada ofrece: Actúa. Con votos fraternales acompaña el resurgimiento de las fuerzas juveniles: La universidad argentina ha de ser la expresión más alta de la cultura argentina. — LA REDACCIÓN.

EL MOVIMIENTO UNIVERSITARIO DE CÓRDOBA

Una vez más la valiente juventud Universitaria de Córdoba, ha levantado bandera de combate.

Acalladas las últimas protestas de aquella memorable revolución del año 18, y cuando ya la normalidad se restablecía, encaminándose la juventud por la senda serena del estudio, la reacción siempre en acecho, fué tendiendo desde las sombras sus tentáculos, entronizóse en los sillones directivos de la alta casa

de estudios y desde allí, fiel a su tradición funesta, empezó a socavar los cimientos de la reforma, tergiversando algunas ordenanzas no cumpliendo otras y arrasando obcecadamente con todos y cada uno de los postulados conseguidos por los estudiantes, después de una lucha consciente, tesonera y entusiasta.

No podría, entonces, la juventud permanecer en silencio. No le era dado — viril y pujante — ver impasible, que unos cuantos enceguecidos impusieran su voluntad despóticamente, contra viento y marea, violentando reglamentos y haciendo caso omiso del pensamiento estudiantil.

Y con todo el ardor que despiertan las causas nobles y justas, se ha levantado unánimemente en un gesto altivo al par que sereno, en son de protesta contra los tiranuelos y en defensa de la muy querida casa de estudios.

Movimiento este que ha tenido la virtud de aunar el pensamiento de toda la juventud universitaria — no solo de la ciudad mediterránea, sino también de la república entera y de las naciones vecinas — merece el apoyo y la palabra alentadora de todo espíritu culto, despojado de prejuicios y taras que lo envenenan, ya que él nos muestra una juventud sana, sin egoísmos ni mal querencias, que avanza impetuosa, derribando escollos y destruyendo trabas, en una formidable marcha ascensional.

Con una maniobra burda — que dice mezquindad de espíritu — se ha pretendido amordazar, reducir a los Universitarios de Córdoba: las aulas de aquella superior casa de estudios, han sido clausuradas en secretas reuniones de un consejo superior — sostenido por las bayonetas policíacas — después de haber comprendido que vanas fueron todas sus amenazas y de haber recibido del estudiantado la más dura lección de firmeza en las convicciones, altura de mira en cada acto y denodada valentía en la contienda.

Y es que la juventud estudiosa no obra porque sí, como está empeñada en hacerlo creer « la prensa grande », sino que la alienta el noble anhelo de una Universidad mejor, menos rígida y estrecha en donde la respetuosa intimidad del maestro con el alumno realice la labor constructiva que ha de redundar en beneficio de todos dotando al estudiante de un más valioso caudal de conocimientos para afrontar, con mayor seguridad en la victoria, la lucha por la vida.

Y Córdoba, que fué la cuna del movimiento renovador que transformó radicalmente las viejas Universidades Sudamericanas, ha debido ser, — por segunda vez — la que primero lanzara la vibrante clarinada de alerta a las nuevas generaciones.

Juventud Universitaria de Córdoba: el triunfo está cercano.

Ya resplandece en los sombríos claustros la primera claridad de un auevo amanecer.

El esfuerzo, realizado a impulso del corazón y del cerebro en noble consorcio enlazados, ha de cuajar en fruto para bien de la cultura. — LA REDACCIÓN.

* *

He aquí el valiente discurso que en el gran acto Universitario realizado en Córdoba el 4 del cte., pronunció Barros:

Habéis de perdonarme, señores, si llego ante vosotros sin los cálidos entusiasmos de otras horas. No es por virtud de un proceso de domesticación, como el que han ido e irán sufriendo muchos de los que aquí estuvieron, que si hay mérito en mejorarse siempre, es un deber en Córdoba el no modificarse nunca, en ser hoy el mismo de ayer, en ser mañana el mismo de hoy, con todas sus aristas, con todos sus errores y con el pleno sentido de sus ideales.

Vengo otra vez, decía, pero sin ese entusiasmo de la juventud que es en la tiniebla luz y en la tormenta rayo. Porque, señores, después de cuatro años de peregrinación, de ver mucho y de aprender algo, yo no creo que la Universidad de las triseculares campanillas, valga un dolor de cabeza de una mala digestión.

Estoy dispuesto a probar que esta Universidad de Córdoba, así como entidad, es la más solemne mistificación de la cultura argentina.

Solterona colonial con la gravedad prestada del miriñaque, no nos va a convencer a fuerza de ungüentos y de pinturas, ni en primaverales fogosidades, ni en tardíos arrepentimientos. Pavorosamente estéril, no puede ostentar para su justificación, otras glorias que la de aquel bronce municipal y dominguero que concentrara ayer la carcajada nacional. Nacida en el desierto, bajo la penumbra colonial española, fué su misión la enseñanza de aquellos dogmas que no hicieran peligrar el despotismo político y la de proveer de todos los pelucones que fueron el instrumento de la tiranía y de la explotación. El hálito revolucionario del 89 no logró infiltrar una lumbré en la pesada atmósfera de su jesuítico claustro y fué dado así a Córdoba, el triste destino de ser la cabeza de la contrarrevolución de Mayo. Tal es sintéticamente, su alardeada historia colonial, vida inútil, silenciosa y triste, con la que quiere disculparse este aburrido vegetar.

Recién hoy suena su nombre como lo requiere el pretencioso lema de su escudo, porque recién empieza con el periódico fragor de los vidrios rotos del 18 aquí, recién empieza, señores, el « ut por-

tet nomem meum coram gentibus» de su monárquico emblema. Universidad del siglo XX que aun ignora la mágica potencia del radium, que desconoce la existencia de la radioterapia ultrapenetrante, que enseña las anatomías como en tiempos de Vesalio, que no puede vanagloriarse de haber salvado una sola vida por su contribución a la higiene pública, porque el tífus envenena a la población de Córdoba como en cualquier suburbio asiático, que no ha realizado una sola investigación sobre la economía social del país, que no tiene un solo seminario cuando en la Universidad de Halle funcionan desde el siglo XVIII, que no tiene más institutos que los creados por el par de extranjeros aún tolerados en sus cátedras, universidad sin bibliotecas modernas, universidad que ha suspendido la extensión universitaria apenas iniciada, universidad a lo que no se debe una sola investigación científica de renombre exterior, cuando tantas ha producido la despreciada China por ejemplo, universidad que no ha publicado entre su profusa casuística doctoral ni una sola obra científica, es una universidad sobre cuya portada la ciencia contemporánea puede estampar sin dolor ni amargura, el « guarda e passa » dantesco.

Que no se ha querido hacer de esta casa de estudios otra cosa que una casa de expositos, quedará de hoy, en evidencia con todos los antecedentes que me resuelvo a aportar a esta asamblea.

Nuestro esfuerzo, el empeño incesante de la generación del 18, que le consagrara sus más nobles desvelos, hubo de asegurar a la Universidad de Córdoba el concurso de los más reputados sabios del mundo, hombres como no pueden ni ostentarlos aquellas universidades, que cual la de Buenos Aires, no tienen por galardón su prehistórica antigüedad, sino su importancia científica y cultural, universalmente reconocidas.

Nosotros conseguimos para el Instituto de Arquitectura, que habíamos propuesto, la colaboración de Bruno Taut, el genial artista y erudito alemán, la fama de cuyas arquitecturas alpinas ha traspasado las fronteras de su patria. Decidido a alejarse de su país por la paralización consecutiva a la situación económica, Taut aceptaba hasta el concurso con quienquiera de otra nación. Pero entre gallos y media noche, en la misma forma que se regalaba la cátedra de Filosofía, que disputara en concurso el doctor Gregorio Bermann, al joven musicante doctor Martínez Villada, así también resolvióse llamar a un incógnito que no presentara el peligro de ser auspiciado pro los hombres del 18.

Para la enseñanza de las Anatomías, hoy a cargo de numerosos colegas en ejercicio de su actividad profesional, fué propuesto desde Berlín el profesor Heinrich Poll, eminente morfologista, ac-

tual titular de la Universidad de Hamburgo y encargado de la Institución Rockefeller para la organización del auxilio pecuniario norteamericano en favor de la ciencia alemana. En el Instituto de Morfología del profesor Poll se hubieran enseñado, como es corriente en las cátedras europeas, centros de vasta irradiación científica, no sólo las Anatomías descriptiva y topográfica, la Histología y la Anatomía en el vivo para los artistas, sino que también hubieran encontrado su hogar aquellas otras disciplinas cuyos nombres nunca se sintieran en la muy secular y muy sabia Universidad de Córdoba. Me refiero a la Embriología y a la Anatomía Comparada, y a la Herencia y a la Constitución, cuyos problemas se hubieran investigado a la par que se levantara el Museo sin el cual toda la enseñanza no pasa de una vana palabrería.

Para la creación del Instituto de Criminología y para la enseñanza de la materia y ramas afines, se gestionó y obtuvo la presentación de sabios de la magnitud universal de Vambery, el profesor de Budapest y de Hubner, catedrático de la Universidad de Bonn. Aquél, como hombre y como maestro, una cumbre europea, eminente especialista este último, autor de una célebre Psiquiatría Forense y propietario de una soberbia colección y Archivo de Criminología, que quería poner a la disposición de sus alumnos en los cursos de seminario, así como dictar gratuitamente la cátedra, huérfana hasta hoy, de Neurología. A tiempo de salir de Europa, el profesor Hubner me hizo saber que la Universidad criolla y guaranga de Córdoba, no le había devuelto algunos ejemplares únicos de sus publicaciones, que remitiera como antecedente, ni siquiera contestado su correspondencia.

Para el Instituto de Economía Política, fundado sobre las bases del proyecto del profesor Alfonso Goldschmidt, lamentablemente perdido por la Universidad de Córdoba y ganado por la de Méjico, logramos conseguir al profesor Wilbrandt, titular de la materia en la célebre universidad de Tübingen, autor de numerosas obras de vasta difusión; pero ni el profesor Wilbrandt fué llamado, ni el Instituto realizado, ni en la Facultad de Derecho se continúa otra cosa que el mascullamiento más desgraciado del viejo texto de Gide, o peor aun, de alguno de sus plagiadores.

Para la enseñanza y para la investigación de los problemas de la salud pública, se proyectó por el que habla la creación de un gran Instituto de Higiene, con departamentos de Higiene Pública en el sentido clásico de la palabra, de Bacteriología, Parasitología, Investigación de substancias alimenticias, Medicina Social y Estadística Médica, Instituto que tendría también a su cargo la formación del personal técnico necesario para los Consejos de Hi-

giene y para las administraciones municipales de la provincia. Contábamos ya para realizar esta obra de extraordinaria trascendencia científica y social con nombres de la magnitud de Prausnitz de Breslau, cuando mediante la colaboración artera del actual ministro de I. Pública de la Nación, sonó su hora para la contrarrevolución de Córdoba.

Más todavía, no bien se hubo posesionado de la casa el lacayo del señor Marcó y actual M. de I. P., doctor Sagarna, cuando hizo suspender telegráficamente la firma del contrato que nos aseguraba la adquisición del profesor Jacoby, de la Universidad de Berlín, personalidad descolante en la investigación de la Química de los Fermentos, a quien fuera necesario convencer con la mayor habilidad para que se decidiera a desterrarse en este páramo científico e intelectual.

No he de continuar enumerando la acción desplegada en el orden estrictamente universitario por los hombres vinculados a los destinos de la Universidad de Córdoba por la jornada memorable del 18. Tampoco he de recordar por demasiado frescas aun, las escenas de sumisión del profesorado en oportunidad del manotón federal.

Puede ante su obra el señor Sagarna repetir con Segantini cuando la soldadesca de Suvarow penetraba en la capital de Polonia: « la paz reina en Varsovia ».

Paz de cadáver, silencio de tumba, viva mistificación. Ante ella, la generación del 18, ni transa ni calla, ni recoge mendrugos ni perdona, ante la contrarrevolución la generación del 18 se hiergue y les azota con las palabras de Hugo:

« Atracáos bien! No tengáis otro cuidado en esas moradas regias que os sirven de madriguera, que endurecer vuestros corazones y ensanchar la panza; atiborraos de orgullo, de vanidad, de dinero: bien, muy bien. Por nuestra parte usaremos de indulgente menosprecio, desviaremos el rostro para no ver vuestros actos. El hombre no puede apresurar la hora que Dios posterga; pero no atentéis al derecho de todo un pueblo. El derecho que se alberga en el fondo de los corazones, libre, indomable, altanero, acecha todos vuestros pasos, os juzga, os desafía y os aguarda ».



NOTICIAS

OBREROS, HAY QUE HACER POLÍTICA

POR

LUIS DE ZULUETA

... La doctrina de la abstención política y electoral de las Asociaciones y Sindicatos proletarios— aunque difundida durante muchos años, con lamentable error, en la extrema izquierda social— es una doctrina característica de la derecha. «Menos política y más administración...» «Muy bien que los obreros pidan mejoras; pero que no se metan en política...» «Socialismo político, no; agremiación profesional sí...» He ahí unas cuantas fórmulas, unos cuantos tópicos, repetidos todos los días en los medios más reaccionarios. Al pueblo trabajador hay que darle pan y alguna hojita de Catecismo a condición de que no aspire a influir en el gobierno de su país.

Las consecuencias prácticas de esa orientación son dos. Primera: Que el gobierno queda vinculado permanentemente a las derechas, por lo menos a las derechas sociales. Segunda: Que como el régimen jurídico es que se viva no puede ser indiferente a nadie, y menos a los que dentro de él laboran por conquistar un nuevo Derecho, esas colectividades que no quieren hacer política acaban, fatalmente, por hacer política sin quererlo.

Sólo que, entonces, esa política inconsciente o vergonzante suele ser de la peor.

LAS DOS VANGUARDIAS

... Que en Inglaterra hay un Gobierno obrero, es cosa harto sabida. Lo que no se sabe tanto es que ese Gobierno es, a la vez, un Gobierno intelectual. Como hacia notar hace poco un escritor inglés, el actual Gabinete laborista es, quizás, el de mayores prestigios mentales entre los Ministerios que en estos años últimos se formaron en la Gran Bretaña y entre los que hoy gobiernan en toda Europa.

¡Sugestiva realidad que parecería paradoja! Se venía augurando el peligro que el avance proletario, el predominio de las masas indoctas, re-

presentaba para la civilización presente, como una especie de invasión de los bárbaros irrumpiendo, profanadora, en los nobles cercados de la cultura. Y he ahí que, cabalmente, cuando aún no ha olvidado Inglaterra la ramplona mediocridad mental del último Gabinete conservador, a la que tan crueles ironías dedicara Lloyd George, vienen los representantes obreros a enseñar al partido de los Lores de qué lado va estando ya la verdadera aristocracia de la inteligencia y la libre originalidad del pensamiento.

Obreros e intelectuales—este nombre no es simpático; pero, ¿hay otro mejor?—están llamados a entenderse en el mundo. Ni unos ni otros suelen ser lo que los conservadores denominan puntales de la sociedad, como si la sociedad fuera una cosa hecha quieta, acabada, que hubiera que sostener, y no una ascensión infinita, siempre más allá, que es necesario impeler y acelerar. Intelectuales y obreros deben ser, por ley de naturaleza, las dos vanguardias, las dos avanzadas de la sociedad en marcha...

Los unos, porque sufren; los otros, porque sueñan; los unos, porque tocan la dura realidad; los otros, porque quieren que el ideal encarne en la vida, es lo cierto que los obreros y los intelectuales sienten el fecundo descontento del presente y el generoso anhelo de un mejor porvenir. Un mejor porvenir, en el cual, precisamente, habría de irse atenuando, hasta desaparecer casi del todo, esa arbitraria y funesta distinción entre los obreros manuales y los cultivadores de la inteligencia. El trabajo es para todos un deber social. Es para todos un derecho humano la posibilidad de la cultura superior, el libre acceso, en la medida de las respectivas capacidades, a la esfera luminosa donde se busca la verdad por la verdad misma, y se ama la belleza espiritual, que lleva, en ella misma también, su incentivo y su recompensa... ¡Trabajadores y señadores del mundo, uníos!

GLOSAS

POR

EUGENIO D'ORS

KANT

¿Podré decir, en paz y gracia de Dios y de todo el mundo, qué impresión me produce, en su matiz psicológico, la filosofía de Kant?

La filosofía de Kant cabría explicar— metafóricamente, es claro, pero no demasiado impropriamente— como la manera de pensar propia de un sordo.

Va se sabe. Secuencia frecuente de la sordera es el recelo. Quien adolece de aquel mal, y no lo compensa con una gran generosidad de espíritu— o con un magnífico orgullo— suele vivir inquieto por el prurito de vigilar, de controlar con suspicacia, cuanta vida transcurre a su lado, florecida en manifestaciones acústicas, cuyo directo y fácil conocimiento hurta al sordo el destino. No extrañemos que la desconfianza se vuelva su ley... ¡Cuidado con los engaños, simulaciones y disimulos, cuya falacia se guarece aun en lo más nuestro, en lo que más íntimamente nos toca!

El vulgo dice para ponderar la suspicacia de alguien, que hasta de su propia sombra desconfía... Kant es el que tuvo aprensión— una aprensión enfermiza y sublime— hasta de su propia verdad.

Esta aprensión no era completamente nueva en el mundo. Por lo que podemos colegir — dentro de la penuria de referencias y fragmentos — ya había sentido aquélla a su modo, y veintidós siglos antes, Zenón el Eleata. Pero lo que para Zenón de Elea no pasó, según todas las probabilidades, de una crisis, para Kant se convirtió en una aficción incurable, en un mal crónico.

Tan crónico, tan incurable, que no sólo acompaña toda la vida del pensamiento de Kant, sino, a partir de él, toda la vida del pensamiento del mundo.

¡Qué gran cosa, la confianza antigua! El hombre se encontraba tan seguro de que su mente estaba dispuesta a abarcar las verdades como de que su mano estaba dispuesta a abarcar los objetos. Había verdades, como había objetos inasibles, sin duda. Pero lo aprendido, pero lo agarrado, bien aprendido, bien agarrado quedaba . . . Empezaron las dudas sobre la fidelidad de la mente, y se acabó. Es como cuando empiezan las dudas sobre la fidelidad de las manos.

¡Algunos razonamientos, algunos experimentos, podrán acaso devolvernos la confianza? Ya no será la misma.

Kant *ha acontecido* . . . No hay remedio para nosotros. Su recelo de sordo por lo que le rodea — o, con otro símil, su recelo de candidato a la parálisis, sobre la capacidad prensil de las propias manos — son después los de toda la humanidad pensante. El encanto ya se deshizo. No cree dos veces en los juguetes que traen los Reyes Magos. Y en esto, dejar de creer es dejar de obtener.

He aquí, pues, el segundo gran pecado intelectual del mundo, el más grave, después del Pecado Original. El hombre probó un día de los frutos del Arbol de la Ciencia. ¡Qué desgracia! ¡Los frutos estaban llenos de ceniza . . .! Pero le quedaba todavía la boca. El día en que el hombre llegó a sentir que *también su boca era ceniza*, se tornó dos veces desgraciado.

Dos veces desgraciado . . . ¿Dos veces noble?

. . . Esta, de todos modos, no es una glosa neo kantiana. Pero de aquí a lo que *dijo*, hace algunos años, en ocasión del centenario de la muerte, un profesor francés, (y no precisamente, esta vez, por furia patriótica, sino por furia matemática) de su complacencia en adherirse a la celebración del centenario, precisamente porque era *el de la muerte* de Kant, va alguna distancia todavía.

BYRON

Como las *Glosas* vienen estos días dedicándose a celebrar los centenarios recientes, siga, al recuerdo de Kant, el de Byron. Es decir, al de un pecado universal, el de un pecado inglés.

¿Qué pecado? La ambiciosa tentativa de alcanzar la belleza pagana sin poseer los órganos adecuados para ello . . . Este pecado se expía a la larga. Se expía en la prisión Reading y sobre la cabeza de Oscar Wilde.

Alguna vez he trazado el índice de los capítulos de tan atroz historia, de los cinco actos de esta tragicomedia: Byron, Shelley, Ruskin, Pater, Wilde . . . Medio siglo de tensión hacia la vida estética. Después de la catástrofe, aleccionado por la catástrofe, el anglo sajón vuelve a rezar salmos y a hacer negocios.

¡Byron! Nadie tuvo más voluntad de pagania que este satánico. Nadie tuvo más ambición de belleza que este cojo . . . Treitschke le riñe

porque « no se encuentra jamás, en una vida tan rica, el pensamiento del deber ». Me parece, al contrario que habría que reñir a Byron, porque ni un solo momento deja de estar presente, no sólo en su vida, sino en su obra — con presencia importuna para cualquier goce contemplativo, — el pensamiento del deber, bajo la especie de *pensamiento de infracción del deber* . . .

A esta criatura de Eton, por no haber consumado hasta el fin, en tiempo apropiado, la condición de colegial, la condición de colegial hubo de acompañarle sutilmente toda la vida. Se la pasó, entera, « haciendo novillos ». Lo cual no es ciertamente lo mismo que holgar.

El claudicante colegial sueña, sueña . . . Quiere ser un atleta griego, un tribuno romano. Pero su frenético individualismo le pierde. Siempre fracasará en la interpretación de la belleza antigua quien no se persuada de que no puede existir la belleza antigua, sino en obediencia a una tranquila sociabilidad. Un tribuno romano, un atleta griego, son, si bien se mira, algo muy normal y hasta *prosaico*, en la vida romana, en la vida griega. Después de todo, una especie particular de funcionarios.

Quiere también Byron ser un héroe. Logra acaso ser un héroe. Pero, hasta en su combatir por Grecia, radicalmente bárbaro. No, clásicamente, héroe de la voluntad de victoria y de perfección; sino, románticamente, héroe de la voluntad de vencimiento y de ruina.

Asunto difícil, la belleza. No asequible si no se tienen fuerzas para eliminar estáticamente algunas turbaciones. Octavio de Rouen decía, en cierta ocasión: « No basta permanecer desnudo para parecer una estatua. Es necesario estar desnudo, con tranquilidad y *dónde haya gente* . . .

PI Y MARGALL

Confieso que mi primer contacto de lector con la obra de Pi y Margall fué poco estimulante. Me cayó en las manos aquella su *Historia de la pintura*. Abrió y leí: « *El arte jamás ha florecido bajo las tiranías* . . . » Y en aquel día hebe de hacer lo que, en el suyo, Paolo y Francesca — es decir, no leer más — aunque sin la misma compensación.

He superado más tarde esta impresión primera, y me he vuelto gran devoto hacia otros aspectos de la obra del insigne repúblico. La luzidez que supone su adopción del principio federal me parece maravillosa. Más aún que en lo referente al federalismo como doctrina, en lo referente al federalismo como norma mental. Lo que a mi entender da a Pi y Margall un alto valor, en la historia de nuestro pensamiento no es precisamente la regla por él predicada para que los Estados se organicen de tal o cual modo, sino el hecho mismo de que el autor de la teoría supiera, sin tropezar en la contradicción aparente, superando en áspera dificultad, salvar a la vez y con igual amor, el espíritu localista más diferenciado y el espíritu universalista más generoso. Y soplar con halitos cosmopolitas, en las llamas del incendio revolucionario, sin darles, sin embargo, en pasto y en sacrificio, la madera del pino de la tradición o del roble floral.

Esto ¿pudo aprenderlo verdaderamente en Proudhon? ¿No debió de obedecer, mejor, en las obscuridades de su alma a algún mandato ancestral antiquísimo? ¿No traduce este pensar suyo algo como el alma del Mediterráneo, donde cada cosa conserva la limpieza de su contorno, pero sin oponerse a las que tienen cerca, antes ligándose a ellas amorosamente, en armonías, que, a veces, con extrema elegancia, hija de la misma simplicidad, se quedan sencillamente en simetrías? ¿No fué también un grie-

go a su manera el defensor de aquel federalismo en que revivirá, modernizada, la fórmula nacional, la *Idea* de la Grecia múltiple y unitaria, de la Grecia anfictiónica y lúdica?

MENSAJE DE WALDO FRANK

A LOS INTELLECTUALES HISPANO AMERICANOS

Madrid, 16 de abril de 1924.

Señor don Alfonso Reyes, Legación de México.—Madrid.

Mi estimado amigo.

Mañana saldrá usted de Madrid con rumbo América: ¿me permite que con usted, persona tan preeminentemente indicada para la empresa, mande a sus compatriotas de México, y de hecho a todos los intelectuales de la América latina, el mensaje de un compañero de los Estados Unidos?

Mi mensaje es muy sencillo: que debemos ser amigos. No amigos de la ceremoniosa clase oficial, sino amigos en ideas, amigos en actos, amigos en una inteligencia común y creadora. Estamos comprometidos a llevar a cabo una solemne y magnífica empresa. Tenemos el mismo ideal: justificar América, creando en América una cultura espiritual. Y tenemos el mismo enemigo: el materialismo, el imperialismo, el estéril pragmatismo del mundo moderno.

Las fuerzas de explotación y de muerte espiritual están unidas en todo el mundo. Si las fuerzas de la vida creadora tienen que prevalecer contra ellas, también deben unirse. Este es el cruento problema de nuestros siglos: y es un problema tan antiguo como la historia. Pero en tanto que en los tiempos pasados el teatro de la lucha ha estado en Asia, en África, en Europa, en el siglo que viene ese centro se moverá y quedará en América. Nosotros, en América, debemos apoderarnos de las vastas energías de nuestro nuevo mundo, para la causa de la verdad: no sólo para que América se convierta en algo mejor que un hijo bastardo de antiguas civilizaciones: sino para que, verdaderamente, todo el mundo occidental no se hunda en el caos y la desesperación: porque la energía que da origen a la luz espiritual, está moribunda en las tierras de la Europa occidental. En los siglos futuros esa luz nos vendrá a través de los mares, de Inglaterra, Francia, Italia y España, o absolutamente no nos vendrá.

Hablo a usted como hijo de un país donde el mal moderno es peligrosamente fuerte. Ese mal ha desarrollado una gran técnica y una filosofía por cuyo medio todos los valores humanos, y aún los valores religiosos, se consideran como recurso de explotación material: pero aunque la enfermedad es fuerte en los Estados Unidos, también nuestra resistencia es fuerte y se robustece año tras año.

El conjunto de esta resistencia es una minoría: y en su nombre ocurre a usted que representa igualmente minorías creadoras en otras tierras americanas. Usted ve con desaliento la marcha de nuestro imperialismo industrial: también nosotros. Usted teme la persuasión de su prestigio y éxito sobre las masas incultas de su tierra: también nosotros. Usted hace votos por la rica promesa cultural de los Estados Americanos no desaparezca bollandada por la ciega marcha de una máquina niveladora;

también estos son nuestros votos. Tenemos el mismo enemigo, porque tenemos el mismo ideal, y la mayor parte de este ideal es la santidad de la variedad cultural: es el deseo que las Américas sean grandes, no con una uniformidad muerta, sino en ricas expresiones de fértil cultura.

Nosotros, la minoría de los Estados Unidos, que se dedica a la tarea de dotar nuestro país de un espíritu digno de su magnífico cuerpo, sentimos que somos la verdadera tradición americana, y que los bandoleros son los actuales directores políticos de nuestra tierra. No puedo entrar aquí en la explicación de las causas de nuestro aparente eclipse espiritual. Los cambios de población y el dominio de nuestra rápida expansión nacional, así como algunos otros acontecimientos inmediatos, como la Guerra Civil y la apertura del Oeste, lo explican suficientemente. Pero después de una aparente solución de continuidad, la verdadera tradición idealista y religiosa de los Estados Unidos, continúa. En una generación más sencilla, Whitman, Thoreau, Emerson, Lincoln, representaron esa tradición: en un medio más complejo y difícil de manejar, nuestra generación toma la Palabra una vez más.

Todavía estamos diseminados en pequeños grupos en mil ciudades, todavía tenemos, a diferencia de ustedes, poca influencia en asuntos políticos y de autoridad; pero estamos creciendo enormemente; estamos apoderándonos de la juventud del país; disponemos del poder de persuasión de la fe religiosa; tenemos la energía del afecto, tenemos la permanencia de la verdad; disponemos, por decirlo así, del futuro.

Tenemos nuestras miradas fijas en ustedes. Yo, como americano de esta generación y como portador de la verdadera tradición americana, los saludo y pido su cooperación y su amistad. Podemos ayudarnos mutuamente, como compañeros en una aventura común. Podemos animarnos, enseñarnos mutuamente, iluminándonos y nutriéndonos mentalmente en nuestros distintos problemas. Podemos crear hoy en una unión intelectual de americanos, del Norte y del Sud, un prototipo de la unión espiritual en que vivirán mañana, íntegra e individualmente fuertes, todos los pueblos americanos.

Para lograr este fin, debemos principiar. Los mejores libros de ustedes deben naturalizarse en los Estados Unidos por medio de traducciones. Sus pintores y músicos nos deben ser conocidos. Nosotros, en los Estados Unidos, debemos convivir en una atmósfera de reconocimiento espiritual y de cambio cultural con ustedes, que son nuestros hermanos. Y a la inversa, ustedes deben venir a nosotros para que sepan por nuestros escritores y pensadores, que Whitman, Thoreau y Lincoln tienen hoy sus sucesores en lo que es la tradición, verdadera y religiosa de los Estados Unidos, como la de todos los pueblos americanos.

Muy cordialmente de usted.—WALDO FRANK.

Waldo Frank pertenece al grupo más selecto de hombres de letras de los Estados Unidos. Es novelista y crítico. Cumplirá 35 años en agosto próximo. Es el literato idealista de los Estados Unidos, incrédulo de la grandeza de los progresos materiales, esperanzado en los bienes del espíritu, apóstol—dentro de una filosofía todavía íntima y casi desconocida aquí—de un continente americano mucho más fraternal.

Sus libros son OUR AMERICA, (1919); RAHAB y CITY BLAK, (1922) y HOLIDAY (1923).

SEGUNDO CONGRESO DE QUÍMICA (1.º SUDAMERICANO)

En la segunda quincena de Septiembre próximo, se celebrará en Buenos Aires un certámen que merece por parte de los estudiosos—aun fuera de la especialidad química—una atención especial. Privado por su propia naturaleza de toda vana aparatosidad, debe ser una reunión de hombres de estudio y de trabajo, consagrados a las disciplinas o ciencias de la naturaleza que más directamente tocan a las fuentes de la riqueza nacional y a la salud pública, sin contar que los problemas planteados en sus ramas teóricas, encierran cuestiones trascendentales de la materia y de la fuerza, donde quizá nos esperan soluciones insospechadas de los enigmas del universo.

Este Congreso continúa y amplía la obra que el primero realizara, con carácter nacional, 1919; y si los organizadores creyeron entonces prematuro convocar a los especialistas de los países hermanos de América, antes de conocer lo que en nuestro suelo se había hecho, y debía hacerse en las Ciencias Químicas, si se consideró necesaria la tarea previa de preparar un balance y de trazar un programa dentro de nuestras fronteras ante los problemas que planteaba el fin de la guerra mundial, ahora, después de cinco años de labor ininterrumpida y de actividad creciente, esos mismos químicos argentinos han creído llegado el momento de contrastar los resultados alcanzados, de corregir o modificar los rumbos adoptados, de establecer convenciones internacionales de encarar cuestiones nuevas y de someter a la discusión teorías fecundas en aplicaciones abarcando la investigación desinteresada del laboratorio, los dominios de las industrias y la esfera de la enseñanza general, especial y superior.

Además, al llamar a sus colegas sud americanos, nuestros químicos han perseguido algo muy noble que conviene hacer resaltar en su honor. Los anhelos de unión y cooperación entre los pueblos para la labor científica son algo más que aspiraciones idealistas, pues que responden a necesidades cada vez más sentidas; y si han de lograrse, serán los hombres que estudian y trabajan los llamados a realizar la obra que los diplomáticos inician y concluyen, oficializando las iniciativas y resoluciones de aquellos. La lección brutal y amarga que la guerra mundial encierra para la humanidad no puede olvidarse: los hombres de pensamiento tienen un compromiso ineludible para con los pueblos, cual es el de devolverles la fe perdida en la ciencia como vínculo firme entre las naciones, como elemento dignificador del espíritu, como fermento de amor y de justicia. Esta reunión de hombres de laboratorio, en su marco modesto, quiere sembrar unión y tolerancia en nuestro continente, pretende acrecentar el bienestar material de todos, pero sin olvidar que por encima de las cuestiones económicas, más allá de los problemas del combustible abundante y del alimento sano, de la seda artificial y del medicamento nuevo, del color sintético o de la constitución del átomo, los intereses del espíritu deben preocuparnos hasta la obsesión, deben atenacearnos hasta el dolor si queremos enorgullecernos de nuestra raza y llamarnos colaboradores eficaces de la obra milenaria, siempre igual y siempre distinta, que debe alejarnos algún día en forma definitiva del hombre bestia, hoy por desgracia tan poderoso y pujante bajo engañosas apariencias.—LA REDACCIÓN.

CeDInCI

LIBROS DE VENTA EN EL
“PALACIO del LIBRO”

MAIPÚ 49 - BUENOS AIRES

Florilegio de autores castellanos, por V. Augusti, 1 volumen, E.	3.50
Comedias, por J. R. de Alarcón, 1 volumen, Encuadernado . . .	8.00
Teatro, por P. B. de Alarcón, 2 volúmenes, Encuadernados . .	7.00
Recuerdos de un anciano, por Alcalá Galiano, 1 volumen, E. . .	3.00
Vida y hechos del pícaro Guzmán de Alfarache o Atalaya de la vida humana, por M. Alemán, 1 volumen, E.	3.50
Nanava, Dharma, Zastra o libro de las leyes de Manú, por Ale- many, 1 volumen, Encuadernado	3.00
Panchatranta, por Alemany, 1 volumen, Encuadernado	3.00
Estudio elemental de gramática histórica de la lengua caste- llana, por B. Alemany, 1 volumen, R.	3.60
Tratado de la formación de palabras de la lengua castellana. La derivación y la composición. Estudio de los sufijos y prefijos empleados en una y otra, por B. Alemany, 1 vo- lumen, Encuadernado	4.00
Glosario ortográfico de la Lengua Castellana, por el Dr. Ma- nuel Zeballos (hijo) con un prólogo del Dr. José León Suárez, 1 vol. R.	\$ 6.00
El alma del Quijote, por Rosa B. de Cámara	4.00
Bertrand L. Louis XIV avec Illustrations, 1 tomo	15.00
Bryce James, Les Democraties Modernes, 2 tomos	24.00
Delays Yves, La Réve, Etude Psychologique Philosophique, 1 tomo	7.50
Comte de Gobinau, Les Religions et les philosophes dans l'Asie Centrale, 2 tomos	4.00
Jéquier G., Histoire de la Civilisation Egyptienne, 1 tomo	4.50
Laforge D. et Allendy, La Psychanalyse et les Neuroses, 1 tomo . .	4.50
Massen - Oursel, Esquisse d'une Histoire de la Philosophie In- dienne, 1 tomo	15.00
Pfister, La Psychanalyse au service des Educateur, 1 tomo	4.50
Marchand, Vers une Humanité Meilleure, 1 tomo	3.00
Roset M., Coup d'Oeil L'Eternité, 1 tomo	4.50
Roustan D., Leçons de Philosophie - Psychologie, 1 tomo	5.00
Wilson W., Histoire du Peuple Americain, 2 tomos encuadernados.	24.00

L'EVOLUTION DE L'HUMANITÉ

Dirigée par HENRI BERR

VOLUMES PARIS

	Cada tomo
Perrier E., La Terre avant L'Histoire	\$ 6.00
Morgan J. de, L'Humanité Préhistorique	4.50
Neudryes, Le Langage	4.50
Fevre L., La Terre et l'évolution Humaine	6.00
Pittard E., Les Races de l'Histoire	6.00
Moret et Davy, Des Clans aux Empires	4.50
Delaporte M., La Mesopotamie et les Civilisations babylonien- ne et assyrienne	4.50
Glott, La Civilisation Egeenne	6.00
Jardé A., La Formation du Peuple Grec	6.00
Ridder - Deonna, L'Art en Grece	6.00
Robin L., La Pensée Greque et les origes de L'Esprit Scientiphi- que	6.00

Editorial Argonauta

Últimas publicaciones:

«Artistas y Rebeldes» Rodolfo Rucker. — «Dictadura y Revolución», Luis Fabbri.

De próxima publicación:

«Ética», Pedro Kropotkin. — «La nueva creación de la sociedad por el anarquismo comunista», Pierre Ramus. — «Historia del movimiento Maknovista», Pierre Arschinoff. — «Precursores de la Internacional», W. Tcherkesoff. — «Historia del movimiento obrero en España», Rodolfo Rucker. — «Obras completas», Pedro Kropotkin.

Datos:

J. M. FERNANDEZ

Casilla de Correo 1980 Bs. As.

Imprenta y Librería

Diagonal 80-1077

La Plata

"EL RUISEÑOR"

CASA EDITORA DE MUSICA
VENTAS POR MAYOR
Ediciones económicas

49 núm. 635

La Plata

ACADEMIA POLÍGLOTA
COMERCIAL Y POLITÉCNICA

Director:
NICODEMES DEL PRCHO

Calle 47 - 388 - Teléf. 2938 - La Plata

REVISTA DE FILOSOFÍA

Dirigida por
JOSÉ INGENIEROS
y ANIBAL PONCE

Belgrano 475 Bs. Aires

LECCIONES EN ALEMÁN

Dra. M. H. de Bose

CALLE 2 NÚM. 1280 - LA PLATA

DIBUJOS PARA BORDADOS

AMPLIACIÓN Y ARREGLO
SE CALCA SOBRE CUALQUIER CLASE
DE GÉNERO

PETRA B. DE HALKIER

61 núm. 732

La Plata

Restaurant "MARCONI"

DE

SABANDO Y BACCHI

Atendido por sus propios dueños

Calle 8 entre 49 y 50, número 877

Teléf. 2466 - La Plata

©©

Servicio esmerado - Precio módico

©©

TODOS LOS DIAS

RAVIOLES Y TALLARINES

LOS MARTES

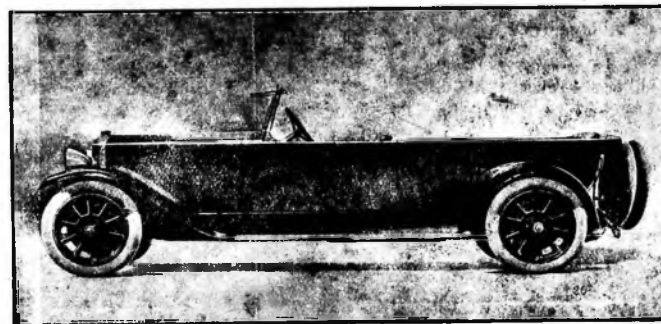
BUSECCA

LOS VIERNES

BACALAO

FIAT - Modelo 519

Seis cilindros 40-45 H. P.



EL AUTOMÓVIL MÁS HERMOSO DEL MUNDO

Las características de este nuevo modelo constituyen la última palabra en concepto de Técnica, Mecánica, Elegancia, Sobriedad, y Confort.

Calle 7 esq. 54 - Agente LORENZO LEVAGGI - Telef. 648, La Plata

"Confitería PARIS"

SERVICIO DE LUNCH -- SALÓN PARA FAMILIAS

VICTOR ALONSO

CALLE 7 Núm. 1076 - 54 y 55 - UNION TELEF. 110

LA PLATA

La indiferencia

Es propia de individuos egoístas
y faltos de ideología.

El Centro Cultural "ALBORADA"

realiza una intensa obra cultural y pide a todos aquellos que están de acuerdo con su manera de obrar su apoyo decisivo.

Han ocupado su tribuna los siguientes ciudadanos: Edelmiro Calvo (h.), Alejandro Castiñeiras, José Gabriel, Roberto A. Ortelli, Moisés Kantor, Carlos Sánchez Viamonte y Carlos Malagarriga. En breve: Alberto Falcos, Héctor Olivera Lavié, M. A. Barrenechea, Ismael Moreno, Simón Scheinberg, Ida Bondareff de Kantor y Roberto F. Giusti.

Secretaría: Calle 41 - 314, La Plata
Horario: de 20 a 22 horas

"ESPAÑA"

Semanario de la vida nacional española

Suscripción anual en América: 20 pesetas
número suelto 30 centimos

Redacción y Administración: Prado 11,
2º Madrid Apartado 139

REVISTA DE OCCIDENTE

Dirigida por J. Ortega y Gasset

Condiciones de venta y suscripción en la Argentina:

Núm. suelto \$ 1.75. Suscripción anual \$ 16
Suscripción semestral \$ 9

Madrid, Apartado 1.206, Avenida de Pi y
Margall 7, (segundo trozo Gran Vía)

LEA VD.

EL MIRTO QUEBRADO

Poesías de HECTOR M. IRUSTA

Pianos y Música

MÉTODOS

AUTOPIANOS

ROLLOS etc.

PARA TODOS

en la

CASA MAS ANTIGUA
de PIANOS y MUSICA

Sottemoser
Rivadavia 853
Buenos Aires



El Cocobacilo

Publicación mensual humorística

DIRECTOR:

Dr. JACOBO ZIMMERMAN

— Número suelto 50 ctvs. —

Administ. Triunvirato 537, Bs. Aires



1 Peso



1 Peso

En todas las librerías y en esta Administración (franco de porte)

Editorial «Renovación»

Del Grupo de Estudiantes "Renovación"

OBRAS PUBLICADAS

La Libertad Creadora, por Alejandro Korn.
Fatalidad, por Henri Barbusse.
Relato de un desconocido, por A. Chejov.

EN PRENSA

Obras completas de H. Ripa Alberdi (edición popular).
Ensayos-Filosóficos, por Alejandro Korn.

Próximamente obras de: Romain Rolland, M. Gandhi, Andreiw, Gogol, etc.

ADMINISTRACIÓN:

CALLE 57 NÚM. 404.

LA PLATA.



COMPañIA TEATRAL DEL GRUPO
DE ESTUDIANTES
"RENOVACIÓN"
DE LA PLATA

□ □ □

En cumplimiento de sus propósitos artísticos, oportunamente enunciados, la compañía Teatral Estudiantil Renovación lleva efectuadas las representaciones siguientes: Septiembre 1921, «Los Intereses Creados» de Benavente; Septiembre 1922, «La Posadera» de Goldoni y «La Cueva de Salamanca» de Cervantes; Octubre 1922, «Hacia Las Estrellas» de Leonidas Andreiw; Marzo 1923, «La Posadera» de Goldoni; Septiembre 1923, «El Médico a Palos» de Moliere y «La Verdad» de Benavente y Febrero 1924, «La Línea Recta» de E. Herrero Duloix y «Retazo» de Nicodemi; Mayo de 1924, «Retazo» de Nicodemi.— En breve: «La Puerta Reluciente» de Lord Dunsany; «Lo cierto por lo dudoso» de Lope de Vega, y «El Mal de Amor» de Alberto Mendióroz.

□ □ □

SOLICITE PROGRAMAS Y DECLARACIÓN DE PROPÓSITOS
A LA REDACCIÓN DE "VALORACIONES"

"Valoraciones" — Revista de Humanidades, Crítica y Polémica, editada por el Grupo de Estudiantes "Renovación" de La Plata. . .

SUSCRIPCIÓN

Argentina, por año. . . \$ 5.00 - Número suelto . . . \$ 1.00
(Números 1 y 2 agotados)

Redacción: Calle 56 - 989 - Administración: Editorial "Renovación", calle 57 - 404, La Plata

Representantes generales: Uruguay: G. Muñoz Montoro; Méjico: Daniel Cossio Villegas; Chile: Gabriela Mistral; Perú: Raúl Porras Barrenechea; Colombia: Germán Arciniega; España: Cipriano Rivas Cherif; Francia: Francisco Contreras; Alemania: Saul A. Tabora.

CUPÓN DE SUSCRIPCIÓN

Editorial "Renovación", calle 57-404, La Plata:

Sírvase suscribirme a la Revista "Valoraciones" por el término de un año, para lo cual acompaño el importe

Nombre

Domicilio

SUSCRIPCIÓN POR UN AÑO
(Pago adelantado)

Argentina	\$ n. n. 5.00
Uruguay	\$ oro urug. 2.50
Exterior	\$ o/s. 3.00

- Los últimos éxitos de Librería -

Dr. Joaquín V. González: Fábulas Nativas (Obra postuma del gran escritor argentino) \$ 3.00
Dr. Joaquín V. González: Cien poemas de Kabir \$ 2.50
Ricardo Rojas: Furindia (Tratado perfecto americanismo) \$ 3.00
Ricardo Rojas: Discursos \$ 3.00
Spengler: La decadencia de Occidente, 2 tomos \$ 9.—
Vorländer: Filosofía, 2 tomos \$ 8.00

Tenemos un amplio surtido en obras filiosóficas y literarias, cuyo catálogo remitiremos a quien nos lo pida.

Venta especial por terminación del Contrato Social. Hemos publicado un folleto explicativo que ponemos a disposición de los lectores de "Valoraciones".

Librería y Casa Editorial LA FACULTAD

Juan Roldán y Cia.

359 Florida - U.T. 31 Retiro 2882 - Bs. Aires

Bar Victoria

El mejor salón para familias

Servicio de lunch

Asión y Anoro

7 y 49 - U. Telef. 2964

La Plata

"THE PICCADILLY"

Representante de los afamados
Perramus "BURBERRY"

Adquiera uno inmediatamente solicitando un CRÉDITO
El mejor surtido de casimires ingleses

C. Emilio Blake

Calle 7 Núm. 1037. U. Telef. 2612

PROA

DIRECTORES:

Jorge Luis Borges
Brandan Caraffa
Ricardo Güiraldes
Pablo Rojas Paz

Suscripción año \$ 10.00
Número suelto 1.00

REDACCIÓN

Avenida Quintana 222
Buenos Aires

El pensamiento

sano y vigoroso de la ju-
ventud está expresado en
"INICIAL" -
Revista de la nueva gene-
ración. — Suscribase —

Trimestre \$ m/n. 2.50
Semestre 5.—
Año 10.—
Número suelto 1.—
EXTERIOR: Año \$ oja 5.—

Avda. de Mayo 634, 3er. piso

Agente en La Plata:

Editorial "Renovación"

Calle 57 Núm. 404



- Establecimiento Tipográfico -
"ALBERDI"

M. Sciocco y Cía.

Impresos comerciales,
Libros, Folletos, Revistas
Dibujos, Clichés

12-1337 - U. Telef. 2323 - La Plata

"NOSOTROS"

Revista de Letras,
Arte, Historia, Fi-
losofía y Ciencias
Sociales

Directores:

Alfredo A. Bianchi y Roberto F. Giusti

Dirección y Administración:

Libertad 543 Buenos Aires

Academia Provincial
de
BELLAS ARTES

59 esq. 8 - La Plata

Cursos de Dibujo
Pintura
Arte Decorativo

Inscripción:
MARTES, JUEVES y SÁBADO
de 9 a 11 y de 14 a 16 horas

Juan C. Cammajó
Químico-Farmacéutico

Preparación de Recetas
Especialidades Farmacéuticas

Farmacia "PASTEUR"

SECCION OPTICA

Se atienden recetas de médicos oculistas,
Lentes, Anteojos, etc.

Análisis clínicos en general
7, 53 y 54 - U. T. 300 - La Plata



Libros que se hallan a la venta

EN EL DEPARTAMENTO EDITORIAL
de la Secretaría de Educación Pública
DE MÉJICO

TRADUCCIONES DIRECTAS

HOMERO	La Ilíada	2	Volúm. tela inglesa	\$ 2.00
"	La Odisea	1	" " " "	1.00
ESQUILO	Tragedias	1	" " " "	1.00
PLUTARCO	Vidas Paralelas	2	" " " "	2.00
EURÍPIDES	Tragedias	1	" " " "	1.00
DANTE	Divina Comedia	1	" " " "	1.00
PLATON	Diálogos	3	" " " "	2.00
TOLSTOY	Cuentos	1	" " " "	1.00
PLOTINO	Eneadas	1	" " " "	1.00
ROMAIN ROLLAND	Vidas ejemplares	1	" " " "	1.00
RIVERA	Virreynato de la N. España	1	" " " "	2.00

EN VENTA

En el expendio del Departamento Editorial, calle del Lic. Verdad N. 2
Edificio de la Universidad Nacional, Méjico

NO SE HACEN VENTAS POR MAYOR NI SE EXPENDEN EN LIBRERÍAS

Librería José Moly

Editores ✦ B. & A. MOLY ✦ Impresores

CALLAO 525, BUENOS AIRES - U. T. 6279, LIBERTAD

LIBROS DE RECIENTE PUBLICACION

Adaptados al plan de estudios secundarios

H. E. C.	Anatomía Fisiología e Higiene, tela	\$ 5.-
"	Teoría Literaria	" 3.-
"	Botánica e Historia Natural	" 7.40
V. Racuez.	Resúmen de Historia Universal	" 5.50
A. del Lago.	Iniziazione Italiana 2 vol. para 4 ^o y 5 ^o año cada tomo tela	" 4.-

OTRAS PUBLICACIONES DE LA CASA

A. Gandarias.	Explotación práctica de chacras y estancias t.	\$ 15.-
J. D. Ravinale.	Apuntes de Instituciones de Comercio y Finanzas, tela	" 3.-
T. Valdaspe.	Historia de la Literatura Castellana, con nu- merosos trozos selectos, tomo 1 ^o	" 10.-
T. Valdaspe.	Historia de la Literatura Española e Hispano Americana	" 6.-
"	Tratado de Lógica	" 4.50
N. Ehtual.	Manual de Psicología	" 4.50

INSTITUTO QUIMICO BIOLOGICO LA PLATA

DRES. ALFREDO MARCHISOTTI Y ALFREDO LAMAS

ANÁLISIS - SUEROS - VACUNAS

CALLE 50 ESQ. 10.

LA PLATA.

"AMERICAN"

Restaurant y Bar

7, 54 y 55 - U. Telef. 197 - La Plata

Visite la exposición

Fotografía Borio

51-409 - U. Telef. 2362 - La Plata

ESCRIBANÍA PÚBLICA

DE

Gonzalo Muñoz Montoro

ASUNTOS

Notariales, judiciales y administrativos

TRAMITACIONES

Aduaneras, consulares y parlamentarias

GESTIONES

Bancarias, comerciales y financieras

NEGOCIACIONES

Marítimas y sobre inmuebles

INFORMACIONES

Culturales, bibliográficas, legales, comerciales, geográficas y personales

OFICINA CENTRAL:

Juan C. Gomez 1378 - Teléfono 109 Central

Estudio del Dr. R. MUÑOZ GIMENEZ

PARTICULAR:

Pedro F. Berro 16, Pocitos

Teléfono 3088, Colonia

MONTEVIDEO

Dr. ALFREDO LOPEZ ARRIEU

Abogado

10 - 562

La Plata

Dr. ENRIQUE GIACCIO

Químico Biólogo

54, 6 y 7, N. 572 - U. T. 1868 - La Plata

Dr. DEODORO ROCA

Abogado

Rivera Indarte 544 - U. T. 2027 - Córdoba

Dr. RAUL CAMPAÑARO

Cirujano odontólogo

4 - 981 - U. T. 1136 - La Plata

Dra. ALBA I. MANINI

Dentista

47 - 648 - U. T. 585 - La Plata

Dr. EMILIO D. CORTELEZZI

Médico

60, 1 y 2 - U. T. 122 - La Plata

Dr. JORGE LAZCANO

Abogado

Sarmiento 643 - Buenos Aires

Dr. ENRIQUE SUER

Bioquímico

56 N. 720 - U. T. 2319 - La Plata

Dres. BALLBÉ Y MADRID

Cirujanos dentistas

Diag. 80-1028 - U. T. 3239 - La Plata

Dr. J. OSCAR LLOVET

Dentista

58-835 - La Plata

Dr. SIMÓN MENDY

Médico Cirujano

7-1082 - U. T. 10 - La Plata

Dr. RAUL ORGAZ

Abogado

27 de Abril 810 - Córdoba

JOSE MARIA REIDÓ

Escribano

50-640 - U. T. 1609 - La Plata

ALFREDO SOSA

Escribano

41-373 - U. T. 2375 - La Plata

Dr. LUCIO A. FLORIO

Abogado

12-668 - U. T. 3127 - La Plata

Dr. FRANCISCO OLEASTRO

Abogado

57-618 - U. T. 2263 - La Plata

Dr. ENRIQUE V. GALLI

Abogado

13-48 y 49 - La Plata

GABRIEL DEL MAZO

Arquitecto

Sarmiento 1757 - Buenos Aires

Dr. VICENTE PATERNOSTO

Abogado

14-682 - U. T. 2840 - La Plata

Dr. GENARO SCARPINO

Abogado

48-936 - U. T. 670 - La Plata

Dr. AMILCAR A. MERCADER

Abogado

46-886 - U. T. 735 - La Plata

Dr. AMILCAR RAZORI

Abogado

San Martín 825 - Santa Fé

Dr. F. V. SANGUINETTI

Lavalle 1268 - 2º Piso - Escrit. 11 a 13
Buenos Aires

Dr. JOSE VALIDO MARTI

Abogado

45-468 - La Plata

Dr. JULIO V. GONZALEZ

Cangallo 499 - Buenos Aires

Dr. ALBERTO J. RODRIGUEZ

Sarmiento 459 - Buenos Aires

Dr. ANTONIO M. PITTALUGA

Abogado

Profesor A. de la Facultad de Derecho
Convención 1326 - Montevideo

VICENTE MONTORO

Abogado

Calle 10-1326 - La Plata

Dr. JUAN JOSE BENITEZ

Abogado

Particular: 54-472 - Estudio: 48 N. 844
U. T. 2127 - La Plata - U. T. 624

Dr. Carlos Sánchez Viamonte

Abogado

53-10 y 11 - La Plata

ISMAEL ERRIEST

Abogado

55-451 - La Plata

Clínica Dental de GERARDO BRUFAU

DENTISTA

Ex-jefe de clínicas de la Facultad
Ex-profesor de ortodoncia y
prótesis dental

CALLE 55-582

TELEF. 550

PROFESORA DE FRANCES

Prepara alumnos para Colegio Nacional
Normal e Industrial

Calle 6-663

La Plata

ALFREDO L. PALACIOS

Viamonte 1533

Hs. Aires

CARMELO BONET

Melincué 3276, Villa del Parque, Bs. As.

VICENTE RIPÁ ALBERDI

Contador Nacional

JACINTO ESCARAY

Contador Nacional

ROMULO CARBIA

Abogado

Mitre 709

Adrogué

LUIS J. LURÁ VILLANUEVA

Abogado

60-821

La Plata

JUAN CARLOS REBORA

Abogado

Juncal 2072

Hs. Aires

ALFAR

REVISTA DE ARTE Y LETRAS

Director

JULIO J. CASAL

Administrador

ALFONSO MOSQUERA

Cantón pequeño 23

La Coruña - España

EDICIONES SAMET

Av de Mayo 1242 Buenos Aires

PRISMAS, por Eduardo González Lanusa . . . \$ 1.80

BLAS PASCAL, y otros ensayos, por Ricardo Sáenz Hayes \$ 2.50

PETALOS EN EL ESTANQUE, por Héctor I. Eandi . . . \$ 2.-

LA CALLE DE LA TARDE, por Nora Langre . . . \$ 1.-

SIDD, por C. Delgado Fito . . . \$ 1.50

TODOS LOS LIBROS

Av. de Mayo 1242 Buenos Aires

Dr. Chistofredo Jakob

Anatomía y Fisiología Patológicas

ALBERTO I. ZAMBOSCO

y

ERNESTO LAPLAZA

I PARTE

Precio del ejemplar: \$ 2.00

Depositarlos:

- MARTINEZ Hermanos -

Calle 49 esq. 1 - La Plata

Ferrocarril Provincial La Plata a Meridiano V

PASAJEROS

Servicio esmerado con confort y comodidad. Puntualidad en los horarios. Viajes directos y rápidos. Servicio local, diariamente entre las estaciones LA PLATA y C. BEGUERIE. Entre LA PLATA, 9 DE JULIO y MIRA PAMPA, tres veces por semana, con servicio restaurant esmerado y coches dormitorios. Abonos mensuales, semestrales y anuales. Parte de regreso en boletos de ida y vuelta, válida hasta los 25 días de su emisión.

CARGAS Y HACIENDAS

Trenes directos y adicionados. Servicio especial para el transporte de haciendas, con destino a Puerto LA PLATA. Frigoríficos y F. C. Midland, por Empalme Ingeniero de Madrid. Conexión en la Estación Circunvalación del F. C. Sud, para los trenes generales de pasajeros y transbordo de cargas. Mercado para venta de haciendas, en Estación A. Etcheverry. Ventas semanales todos los juéves. Caminos de acceso desde este mercado hasta La Plata, Abasto, M. Romero, macadamizados.

TARIFAS reducidas para todo tráfico, y rebajadas desde el 1.º de Julio del año próximo pasado, para los transportes de haciendas, leche y crema.

ADMINISTRACIÓN E INFORMES:

Calle 17 y 71

LA PLATA

U. T. 1217-1259

FERROCARRILES DEL ESTADO

La Administración General de los Ferrocarriles del Estado tienen establecido un servicio permanente de trenes de pasajeros y transporte de cargas que recorren las mejores zonas de Córdoba, Santa Fé, Catamarca, San Juan, La Rioja, Santiago del Estero, Tucumán, Salta y Jujuy hasta La Quiaca.

Todas las riquezas naturales del suelo argentino y las fuentes más importantes de la producción nacional, podrán visitarse en agradables excursiones de turismo, en coches con todo el confort moderno y atendidos por un inmejorable personal de servicio. Usando las líneas del Estado se comprobará las ventajas de los viajes cómodos y las economías sobre el precio de los pasajes y fletes de cargas.

ADQUIERA O SUSCRÍBASE A LA
— REVISTA NACIONALISTA

“RIEL Y FOMENTO”

QUE APARECE EL 20 DE CADA MES,
ESMERADAMENTE IMPRESA Y CON UN
EXCELENTE MATERIAL GRÁFICO Y
DE LECTURA.

Para datos e informes, dirigirse a la Administración General:

Perú 672

Buenos Aires