Revista

ENSAYOS (1938)

BIBLIOTECA
ARTURO E. RODRIGUEZ ZORRILLA

EL RENACIMIENTO IDEALISTA

Comprendo perfectamente que cuanto aquí dijera a modo de preámbulo, para justificar mi participación en este ciclo de conferencias, tendría un valor muy secundario y en todo caso, subordinado a lo único que legítimamente podría servirme de justificación, o sea al hecho de ofrecer aquí un trabajo que responda sin desmedro a los fines culturales que persigue la meritoria asociación estudiantil auspiciadora de estos actos, y al interés correlativo con que el ilustrado auditorio acoge y prestigia tan noble iniciativa. De modo, pues, que si he aceptado este honroso cometido he debido pensar poder desempeñarlo discretamente o con relativo acierto; lo que por otra parte, no me parece incompatible con esa forma natural de la modestia que al cabo no es más que la conciencia de la seriedad con que pensamos o hacemos alguna cosa.

Con todo, siento la necesidad de declarar, que aceptado el cometido y hecha la elección de tema, me apercibo de haber cedido antes a la sugestión del vivo interés que despiertan en mi mente los asuntos de que voy a tratar, que al motivo de una justa apreciación de mi suficiencia o insuficiencia para ello.

De ahí que dudas y temores inesperados hayan asaltado mi espíritu y me obliguen ante todo a tratar de disiparlos. Será quizá una oportunidad para entrar, desde luego, en

materia, el buscar en consideraciones e interpretaciones de tendencia idealista el medio de conseguirlo.

¿Qué podría yo decir sobre asuntos filosóficos, me he preguntado, para corresponder a la natural expectativa de quienes se disponen amablemente a escuchar mi disertación? Simple aficionado de los estudios filosóficos, las lecturas y las reflexiones que les he dedicado se han invertido casi totalmente en comprender e interpretar a los autores en quienes me ha parecido descubrir, o más abundosa, o más límpida, la vena del pensamiento filosófico, sin tiempo ni aptitudes bastantes para enderezar mi esfuerzo a la investigación personal e independiente. Nada puedo, por consiguiente, exponer aquí de verdaderamente original: no tengo ninguna doctrina propia, ninguna nueva verdad filosófica que ofrecer, bien que en mis ratos de recogimiento y reflexión, he sentido yo también, más de una vez, como tantos otros, como todos los que han probado las inquietudes y a veces las angustias del pensamiento insatisfecho de su visión, he sentido, digo, por momentos, el goce inexpresable de columbrar, entre pasajeras efervescencias intelectuales, algo como la nueva verdad ansiosamente, dolorosamente buscada; pero la he visto también con tristeza empalidecer y empobrecerse irremediablemente tan pronto como he intentado precisarla o fijarla en la expresión verbal o escrita.

Son esas, verdaderas turbonadas intelectuales, en que parece como que un relámpago nos da y nos quita al propio tiempo la visión de la verdad anhelada. Pensemos, sin embargo, que no siempre pasan en vano, ya que la verdad así vislumbrada es el comienzo imprescindible del proceso espiritual creativo que mediante ulteriores y tenaces esfuerzos ha llevado a otros a la conquista de nuevas verdades clara y distintamente concebidas.

Por lo demás, la novedad y la originalidad de las ideas es algo susceptible de una interpretación que nos consuela de la propia incapacidad para realizar los descubrimientos que hacen la gloria de los pensadores verdaderamente originales; y es que cada vez que alcanzamos la intelección de una verdad, podemos estar bien seguros de que no sólo hemos llegado al término de un proceso creativo que en nada difiere fundamentalmente del proceso mental que conduce a los grandes descubrimientos o concepciones originales, sino que, además, la verdad que de aquel modo hemos conquistado es siempre positivamente una nueva verdad.

La verdad, en efecto, sólo es realmente verdad si se le reconoce tal valor; y reconocérselo no es posible sino en el acto mismo de pensarla; pero pensarla es conferirle su efectiva realidad en la mente, es decir, producirla, crearla: la verdad, cuando es verdad concreta es, pues, creación real y efectiva.

Le Dantec, por ejemplo, en su último libro, "Savoir", a propósito de algunas consideraciones que hace referentes al arte y a la ciencia, rectificando en parte sus viejas opiniones sobre el asunto, dice: "la belleza de la Venus de Milo no es más evidente para el vulgo que el principio de Carnot. *Il faut travailler pour arriver a goûter le beau, comme pour arriver à goûter le vraie*"; y hablando del esfuerzo productor, en el orden de la actividad artística, declara que le llamaría más bien esfuerzo creador, si esta palabra no repugnase a su mentalidad de hombre de ciencia: "*effort producteur* — dice — *je dirais créateur si le mot n'était insupportable a mon cerveau de scientiste*".

La verdad, pues, como la belleza, como todo lo que tiene valor en la vida, es producción, es fruto de trabajo, de esfuerzo, de lucha, en que nadie puede sustituirnos; es siempre solución de un problema que se agita en nuestra mente, y que, una vez hallada, sólo por un análisis posterior al acto creativo, al acto puro del pensamiento, en que únicamente puede tener la verdad su realidad concreta, fresca y viva, por ese acto de análisis posterior, la alienamos de nosotros mismos, y le atribuímos una objetividad abstracta, en la cual ya no tienen realidad; y pensamos entonces todo lo demás: pensamos que esa verdad nos ha sido comunicada, que nos

la ha trasmitido el maestro, que la hemos extraído del libro, etc., etc.

Pero, ¿dónde podía estar esa verdad antes del acto de pensarla (sea quien fuere el que la piensa)? ¿por ventura en las páginas impresas de un libro?

Parece ser eso, en efecto, lo que se cree cuando se dice, por ejemplo, que hay que desentrañar el sentido de una frase, especialmente cuando se trata de una de esas "proposiciones" lacónicas en que un pensador suele a veces condensar un hondo pensamiento.

Un momento de reflexión basta para modificar esa primera y superficial manera de entender la cuestión, y comprender cuánto más propio sería decir que el lector o el oyente debe infundir o restituir a la frase la vida del pensamiento; debe henchirla de su significación, debe iluminarla con la luz espiritual del concepto.

¿Cómo no piensan eso, que es, sin embargo, tan natural y tan fácil comprender, los materialistas y los que sin serlo propiamente, retroceden, presas de un ridículo pudor de modernidad positivista, cuando la realidad espiritual de la vida rompe de ese modo los ojos como la más positiva de las positividades?

Pero esta cuestión es demasiado importante para que nos detengamos en el punto a que, por manera casi incidental hemos llegado; y conviene seguir un poco más adelante en su desenvolvimiento, a fin de esclarecer un punto que en su oportunidad hemos de utilizar para poner de relieve la esencial característica del idealismo contemporáneo, o sea lo que aquí nos limitaremos de paso a insinuar apenas, diciendo que la antigua filosofía, como también el moderno nominalismo empírico, parten del presupuesto platónico de una realidad, que es lo que es independientemente del acto y de conocerla; y el pensamiento un simple reflejo de esa realidad, y, por consiguiente, una vana y póstuma labor que interviene cuando ya nada hay que hacer en el mundo; de donde resulta el concepto de una filosofía estática, meramente contemplativa, toda fuera del proceso vivo de la realidad, sin contacto ni eficacia en el ulterior desenvolvimiento de ese mismo proceso; desinteresada, indiferente ante los trágicos contrastes de la vida en su histórica realidad; una filosofía que pretende un imposible, que pretende detenerse como si fuera un estado permanente y definitivo, en lo que es ciertamente un momento del proceso espiritual, pero momento interno y dinámico, ni siquiera cronológico, sino dialéctico: el momento ideal de la contemplación o de la beatitud espinosiana, en que se acalla el tumulto de la vida pasional y todo se serena, porque todo viene a tener su explicación, y a ocupar su necesario lugar en el orden universal de las cosas: todo, hasta nuestras propias congojas, nuestras miserias y nuestros dolores; momento de beatitud en que se hace en torno nuestro la paz, aquella paz espinosiana, que el mundo no puede darnos ni quitarnos, pero de la que nosotros mismos nos arrancamos poniendo libremente una nueva exigencia espiritual que más allá de la realidad considerada bajo el sólo aspecto del ser, de lo que es tal como es y como no puede no ser, reclama los derechos del deber ser, que es la misma realidad encendida en las formas del valor, de la norma y del ideal; y del ritmo de aquella sístole y de esta diástole, se hace la pulsación de la vida integral; que es el eterno devenir, el perpetuo superamiento que el acto único espiritual realiza sobre si mismo.

El idealismo post-kantiano no puede detenerse en aquella posición del ser como puro ser, porque ve claramente que todo lo que puede pensarse de la realidad, — esa suposición, por ejemplo, de una realidad independiente del acto de conocerla, — presupone ya el acto mismo de pensar; y que, por consiguiente, este acto está siempre presente, no deja nada tras sí y todo lo contiene; y en él, en su unidad sintética *a priori*, está, por consiguiente, la viva, actual y concreta realidad de todas las cosas.

Bien, pues; hacia ese acto del pensamiento, pero no del pensamiento pensado, sino del pensamiento que piensa y que, por consiguiente, es nuestro y actual, en el más estricto sentido de la palabra; hacia ese acto, digo, desearía

atraer vuestra atención, por otro camino menos áspero que el de la pura especulación filosófica, y para intentarlo me voy a permitir intercalar aquí algo que escribí hace ya algún tiempo, sin idea de publicidad, y sólo para auxiliarme en mis reflexiones sobre el mismo asunto.

Era a propósito de estas palabras, que acababa de leer en un libro de Höffding, *Los filósofos contemporáneos*:

"... mis propios trabajos filosóficos más independientes, dice ese autor, comenzaron aproximadamente hacia el año 1880; esto también contribuye a que me parezca más difícil adoptar una posición objetiva con respecto a los trabajos de otros autores publicados después de esa fecha. Si, pues, pretendo caracterizar las tendencias filosóficas del último cuarto de siglo, que me parecen más importantes, me hago cargo perfectamente de que aquí el factor personal se revelará más que en la obra precedente. Se afirmará tanto en la elección de autores como en la exposición y apreciación de los sistemas."

Hasta aquí, Höffding. Yo anoté:

1º *Adoptar una posición objetiva con respecto a los trabajos de otros autores;*

2º *Dificultad o imposibilidad de evitar la influencia del factor personal en la exposición y apreciación de los sistemas de otros autores.*

Si por exponer el sistema de otro autor ha de entenderse meramente repetir sus proposiciones, respetando y conservando el orden formal y esquemático que traduce en el original el enlace y la dependencia lógica de las mismas; si se entiende por exponer, presentar simplemente los que se llaman compendios o resúmenes, pero que no son sino fragmentos de la doctrina ajena literalmente transcritos, entonces únicamente cabría llamar objetiva la posición del expositor, entendiendo significar con ello que no ha incorporado o no ha tenido en vista incorporar a su organismo mental el contenido de la doctrina expuesta; que ha prescindido hasta donde es posible de toda interpretación de la misma, y, por fin, que ha realizado un trabajo más o menos mecánico, de carácter más bien práctico.

Pero si al exponer la doctrina ajena ha querido realmente repensarla, entenderla, explicarla, ha tenido forzosamente que hacer todo eso en función de la propia experiencia personal, es decir, refiriéndola a sus adquisiciones intelectuales anteriores, conectándola con las ideas y preocupaciones propias, y modificando, por consiguiente, el sistema integral de toda su cultura, máxime si, además ha tenido expresamente en vista juzgarla y apreciarla realizando así la labor del crítico.

Ahora bien; esta segunda manera de exponer, que es lo único verdaderamente serio y justificado que puede hacer el pensador que intenta "caracterizar" las tendencias filosóficas de una época o de otro autor, es un proceso espiritual en que se pueden distinguir dos momentos, que son igualmente subjetivos: el primero, en que aspirando simplemente a entenderla, la hace momentáneamente suya al conferirle actualidad pensante, reviviéndola en la propia mente; y el segundo, en que una vez comprendida (y eso naturalmente a su manera), la refiere o la atribuye al autor que la ha creado o al tiempo en que hizo su aparición, y dice así adoptar una posición objetiva, afirmando que de este modo, así como él la expresa, con toda la fidelidad de que es capaz, fué concebida la doctrina por su autor, originalmente.

Pero se vé claramente que en esta objetividad que se le da de ese modo a la doctrina ajena, si ha dejado ella de ser el pensamiento actual del expositor, sigue siendo parte integrante de un nuevo acto espiritual que éste realiza al conferirle su objetividad.

De modo, pues, que la eliminación del *factor personal* en las exposiciones de las doctrinas filosóficas de otros autores, es absolutamente imposible; entra siempre en grados diversos, y en rigor es ineliminable hasta cuando se trata de simples reproducciones o resúmenes de doctrinas ajenas.

Y es ineliminable, tanto en este género de trabajo intelectual como en cualquier otro, porque aquí se trata del pensamiento vivo, actual, es decir, de un proceso espiritual individualizado, en su efectividad, del pensamiento concreto del expositor, cuyo intento de limitarse o circunscribirse a reproducir fielmente las ideas de otro, intento que es también parte integrante de la situación espiritual que constituye su personalidad en ese acto, no puede menos que teñir de su propia coloración sentimental o volitiva la materia que es objeto de su consideración histórica.

Siempre que nos esforzamos por comprender la producción de un autor, planteamos y resolvemos, a la vez, un problema que es nuestro problema, y no el del autor estudiado. Nuestra estructura mental, en efecto, difiere siempre de la de los demás: es el producto de experiencias de vida que en lo íntimo y concreto, ningún otro ha podido realizar, por mucho que miradas de lo extrínseco, se asemejen las condiciones de su vida y la nuestra.

No sólo en su aspecto literario, si que también en el substancial contenido, la obra de cada expositor o historiador de la filosofía, por muy objetivo que quiera ser, presenta más o menos ostensiblemente las características de su personalidad intelectual y artística; y el hecho es fácil de advertir si se comparan historias de una misma doctrina filosófica o de un mismo período histórico de la filosofía en las obras de distintos autores: prescindiendo, por el momento, de toda diferencia de puntos de vista metafísicos, y supuesto en todos esos autores el propósito deliberado de adoptar una posición puramente objetiva, no será difícil advertir en sus respectivos trabajos la distinta e inevitable reacción emotiva que dejan transparentar, a despecho de su intento en evitarlo. El estilo de cada uno no podrá menos que traicionar en su peculiar entonación la huella del elemento personal o volitivo que en vano se querría hacer desaparecer.

Pero todo eso, se dirá, puede muy bien ser discernido por el lector inteligente, quién podrá de ese modo hacer

abstracción de todas esas particularidades y fijar exclusivamente su atención en lo que hay de verdaderamente objetivo referente a la filosofía expuesta, obteniendo así al través de las buenas historias de la filosofía una información exacta, que le permita formarse una idea objetiva de los sistemas de los grandes pensadores y sus métodos de investigación; sin que el hecho de obtenerlos de segunda mano importe, de un modo necesario o fatal, modificaciones o complicaciones con las ideas propias del historiador.

Y así es, efectivamente, siempre que esa objetividad del pensamiento ajeno sea debidamente entendida como un miembro orgánico del actual y vivo pensamiento del lector.

¿Cuándo y cómo es, pues, verdaderamente objetivo el pensamiento?

No puede serlo sino en el acto en que lo pensamos como pesamiento, entendiéndolo, comprendiéndolo, instaurando su valor.

El pensamiento es realmente pensamiento, tiene objetividad concreta, en el acto en que vibra y aletea como momento de la vida del Yo. Sea el pensamiento de Platón, sea el de quien quiera, sea mi propio pensamiento de otra época, el que he pensado antes, sólo será una abstracción si no revive en mi mente, o en la de quien lo piensa actualmente, del que le confiere de hecho su verdadera objetividad pensándolo, haciéndolo suyo, por lo menos en el momento en que lo piensa.

La objetividad del pensamiento, como es comúnmente entendida, como cuando nos referimos a lo que otros o nosotros mismos hemos pensado antes, pero que actualmente no pensamos; cuando aludimos a la filosofía de Kant, por ejemplo, como a una cosa que está en los libros, fuera de nosotros, independientemente de nosotros, esa pretendida objetividad no tiene, en ese sentido, realidad, es, vuelvo a repetirlo, una objetividad abstracta.

La verdadera objetividad del pensamiento se confunde con la subjetividad bien entendida, por la sencilla razón de que el pensamiento para ser real y concreto, tiene que vi-

vir como pensamiento en el acto de pensarlo, que es como decir, tiene que ser actual, y ser actual es ser subjetivo, con esa profunda subjetividad que coincide con la verdadera objetividad, si se considera que el pensamiento mío, individual, que yo pienso, es más bien, el pensamiento que piensa en mí, y del cual yo o cualquier otro somos la determinación, o el instrumento o el vehículo.

El verdadero Yo del pensamiento es, en efecto, el Yo con mayúscula, sin plural, al cual tiene que desvivirse por descubrir todo el que quiera encontrar una firme orientación en medio a la Babilonia filosófica de los últimos ochenta años.

Es, precisamente, esa la cuestión implícita en aquellas conceptuosas frases de Kant, que para tantos son un enigma: *la unidad originaria de apercepción, la síntesis a priori,* etc.

Voy a agregar, para concluir con este punto, unas breves consideraciones que podrían no ser inútiles a los jóvenes estudiosos que aman la filosofía para ir buscando la orientación que he dicho.

Ese yo empírico, que me represento con determinados caracteres: mi persona, constituída por tal cuerpo, tales costumbres y maneras, consagrado al ejercicio de tal profesión, con estas o aquellas aptitudes, tales aficiones; con su biografía o historia personal; con su anhelo, propósitos, temores, esperanzas, no es todavía mi verdadero yo, o no es todo mi yo, no solamente porque no me lo represento en la total integridad de sus innumerables caracteres, sino porque, aún suponiendo agotada esa enumeración, estoy prescindiendo en todo ello del yo verdaderamente actual, el que piensa o se representa todo eso; estoy prescindiendo, digo, del sujeto que vive en este momento de su vida concreta, haciendo estas mismas consideraciones a su respecto.

Parecería así que hay a la vez un yo que piensa y un yo pensado: ¿cuál de los dos es el verdadero yo? Ninguno de los dos considerado de por sí: el yo que piensa, si lo considero en sí mismo, es un sujeto puramente formal, y

por consiguiente, abstracto, irreal; y el yo representado o yo empírico sin el sujeto que se lo representa, es también otra abstracción. Son dos abstracciones, y con abstracciones no se reconstituye lo real.

El verdadero yo es el que se realiza o se hace a sí mismo en el acto y por el acto de germinarse o desdoblarse así en una cosa que piensa y una cosa pensada.

El yo real y verdadero, en suma, no es una cosa, sino un acto; acto espiritual, inmanente, en cuya interioridad vibran y cobran vida real y efectiva aquel yo puro o formal, y este yo material o empírico, que fuera de la unidad sintética de ese acto, vuelven a ser cosas, es decir, abstracciones y no realidades concretas.

Es ésta, me parece, una consideración de tan fundamental importancia para ayudar a situarse en una posición central dentro de la filosofía idealista, que daría por muy bien empleados mis esfuerzos en ese sentido con que hubiese podido ofrecer un atisbo tan sólo de la verdad que quiero expresar; seguro de que quien, por primera vez lograse así tener de ella una visión, por momentánea y fugaz que fuera, si en su alma puede prender una chispa no más de pathos filosófico, se sentiría movido a repetir de la filosofía, lo que el altísimo poeta de la *Vita nuova,* decía de su ideal celeste:

e chi mi vede e non se ne innamora
d'amor no averá mai intelletto...

A ese más profundo yo de que cada uno de nosotros no es sino una determinación particular y transeúnte, o sea nuestra individualidad históricamente determinada; a ese más profundo yo conviene volver insistentemente los ojos como a raíz originaria, y meta al propio tiempo de todo interés especulativo y filosófico.

Esa y no otra tenía que ser la honda significación oscuramente pensada, como núcleo del problema que se agitaba ya en la mente de aquel, cuyo inmortal apóstrofe del *conócete a tí mismo,* no en vano ha venido resonando so-

lemne al través de los siglos, y hoy mismo, después de más de dos mil años, resuena todavía más profundo, más rico y también más nuevo de significación. Y era también lo que con sentido más preciso y mejor definido brotó como un eterno resplandor de aquella fragua medioeval del pensamiento agustiniano en la frase: *in interiore homine veritas*, la verdad reside en la interioridad del hombre.

●

Pero volvamos a nuestras dudas, es decir, a mis dudas y temores sobrevenidos al ponerme a la tarea de preparar esta disertación. ¿Podría ser ésta, me dije, un trabajo de vulgarización filosófica, que sin exigir mayores esfuerzos de atención de parte de los oyentes sirviera para dar idea clara y comprensiva de la tendencia filosófica idealista contemporánea?

La respuesta negativa, que según mi convicción tengo que dar a ese interrogante, exige algunas consideraciones íntimamente ligadas con el objeto que tuve precisamente en vista como materia para esta lectura, y que justificarán en parte, por lo menos, la ineficacia o inadecuación de que puede adolecer mi trabajo para un acto de la índole del presente.

¿Queréis realmente divulgar la filosofía?, dice quien, si precisamente no la ha divulgado en el sentido literal de la palabra, ha promovido, en cambio, uno de los más poderosos movimientos en la actualidad filosófica, ¿queréis divulgar la filosofía?, dice Benedetto Croce, pues bien, pensad en la filosofía y no en divulgarla.

De estas aparentes paradojas ofrece en su tesis muchísimos ejemplos el idealismo contemporáneo; pero lo que las inspira está bien lejos de ser el mero gusto o capricho de las expresiones efectistas de algunos escritores que quieren ser originales a costa de todo: las inspira el íntimo proceso dialéctico del pensamiento que al ir eliminando en su libre desenvolvimiento los prejuicios comunes, tiene que contrastar necesariamente con nuestra manera general precrítica de considerar las cosas.

Dar una idea sintética del alcance y significación del actual renacimiento del idealismo filosófico, evidentemente no se conseguiría con girar alrededor del asunto, citando nombres y doctrinas y formulando conclusiones extraídas (que es como decir abstraídas) del proceso de investigación de donde surgen.

Esto sería moverse en lo extrínseco del asunto; y si bien nos permitiría abarcarlo desde fuera, en su mayor extensión, sería en definitiva menos eficaz que circunscribirnos a tratar cuestiones o problemas particulares, desde el punto de vista de ese mismo idealismo, como acabamos de hacerlo en las precedentes consideraciones a propósito de la verdad y del acto puro del pensar.

Los principios fundamentales de una filosofía, y lo que podría llamarse sus categorías o ideas directrices, según el espíritu de la filosofía idealista, no son preexistentes a ella misma, sino que nacen, se revelan, se incrementan, se afirman en el desenvolvimiento de la misma filosofía; que es como decir son inmanentes al acto mismo de filosofar; y en sus fórmulas generales y abstractas son letra muerta para quien de algún modo, en algún grado, no haya realizado en sí mismo el proceso mental correspondiente. De ahí la impresión de absurdo o de inverosimilitud que dan por ejemplo las doctrinas de un Fichte o de un Hegel, al que sin haber realizado la adecuada experiencia mental, se informa de ellas la primera vez por las sumarias y abstractas exposiciones de los manuales de filosofía.

Nuestro método, pues, consiste (tal es por lo menos nuestro intento) en actuar, por decirlo así, los principios del idealismo, penetrando en la intimidad de algunas cuestiones que se nos van presentando, suscitadas por el mismo propósito que nos anima; en sumergirnos y bucear en las mismas aguas de esa filosofía, debatiéndonos en ellas como podamos. No hay otro modo de hacer que se revelen las características de una filosofía, para poner en evidencia sus principios, que no son algo que podamos conocer primero y aplicar después, como se hace con los instrumentos de un

oficio manual; y cuando llegada la oportunidad, esos mismos principios los hiciéramos expresamente objeto de nuestras consideraciones reflexivas, no haríamos más que resolver otra vez un nuevo problema particular y concreto, que presupone a los precedentes, no haríamos sino actuar un momento ulterior de esa misma filosofía, pero sin poder trascenderla jamás. Y eso está de acuerdo con lo que algunos autores han expresado diciendo que la filosofía contemporánea tiene un carácter dinámico que la distingue de la antigua, que era más bien una filosofía estática y con lo que ha demostrado luminosamente Giovanni Gentile (uno de los más grandes pensadores de nuestros días, no obstante la ninguna resonancia de su nombre entre nosotros), haciendo ver que el verdadero idealismo es filosofía del acto, en contraposición de toda la filosofía anterior a Kant, que era filosofía de la idea inmóvil; y que en el gran pensador de Koenigsberg, se hace precisamente el tránsito de la *dialéctica de lo pensado* a la *dialéctica del pensar*, que es el alma del idealismo contemporáneo.

Reanudando el discurso, agregaremos a lo que decíamos hace un momento, que para informarnos de una filosofía, para tener de ella algo más que un conocimiento circunstancial y anecdótico, hay que entrarse por ella derechamente y de rondón. Felizmente no hay en la filosofía ningún obligado punto de acceso, o que haya de ser el mismo para todos. Cada situación espiritual, cada grado o forma individual de la cultura da siempre libre acceso al filosofar. El solo hecho de querer hacerlo implica ya un comienzo en el filosofar, tan incipiente como se quiera, pero real y efectivo. Más todavía, aún antes de disponerse a filosofar, antes de querer hacerlo deliberadamente, antes del propósito consciente y definido de hacer filosofía, ella ha nacido ya espontáneamente en nuestro pensamiento, porque, según estamos tratando de demostrarlo, la filosofía es intrínsecamente ese mismo pensamiento o más bien dicho, es el acto mismo de pensar.

Una ilustración del concepto del método en la filosofía, entendido como decíamos, lo tenemos en la *Lógica Viva* de Vaz Ferreira.

Si no estoy equivocado, el motivo originario, la intuición filosófica que ha movido al distinguido profesor de nuestra Universidad a escribir su citada obra, ha sido la convicción de que la investigación de la verdad, el superamiento del error, el proceso lógico, en suma, no es jamás el hecho de la *aplicación* de reglas o cánones trascendentes al acto efectivo del pensamiento, y que por consiguiente no se puede propiamente atribuir a los métodos lógicos un valor instrumental.

Diciéndolo más llanamente: que así como, pensándolo bien, no hay otro modo fundamental u originario de aprender la gramática que el de ir extrayendo o explicitando sus definiciones, reglas y preceptos del vivo conocimiento que vamos adquiriendo del idioma al hablarlo y escribirlo; y que nuestros conocimientos gramaticales, — que no sean un mero psitacismo, sino reales y efectivos conocimientos, — no pueden nunca ir más allá del grado que señala nuestra ya adquirida aptitud en el manejo del idioma, — así también, y por una necesidad si cabe más rigurosa todavía — nuestros conocimientos de lógica o de los métods y procedimientos de razonamientos y de investigación, presuponen ya realizado los procesos mentales en que son inmanentes, y de los cuales han sido abstraídos.

Si es así, es natural que se busque preferentemente, como piensa el doctor Vaz Ferreira, la manera de evitar los errores, estudiando los procesos reales en que se producen, y no los esquemas muertos en que la lógica clásica los ha clasificado.

La fuente originaria, pues, de nuestros conocimientos metodológicos no puede ser una ciencia lógica formal que los anticipe y los entregue a cada uno como instrumentos para ser empleados una vez llegada la oportunidad; quiero decir, no hay nunca una *aplicación*, en el sentido literal del vocablo, del método a los casos concretos, siempre nuevos y distintos, de investigación.

Esta última se realiza siempre en función de la propia experiencia de cada uno, por métodos y procedimientos que son consubstanciales al proceso efectivo de la investigación real. Rigurosamente hablando, el método seguido es ese mismo proceso o, mejor dicho, es el momento especulativo o lógico inmanente a la realidad histórica o efectual del hecho investigativo, que es el acto en que se realizan a un mismo tiempo la norma, el método y su aplicación.

El prejuicio tradicional del valor instrumental del método filosófico, tiene su apoyo en el ya superado concepto platónico de la absoluta objetividad de la verdad, o sea de una realidad que se supone ya toda realizada, y a la cual el pensamiento iría gradualmente conformándose o adecuándose. Y ese concepto no puede ser admitido por una filosofía del acto, que es esencialmente histórica, y que deviene ella misma, coincidente, consubstanciada con la realidad en su perpetuo devenir.

Bajo el respecto indicado, la *Lógica Viva* de Vaz Ferreira, representa un progreso sobre la concepción instrumental de la lógica, y puede decirse que la intuición originaria o el concepto directivo general que la ha presidido es un motivo de filosofía idealista que se podría denominar la inmanencia del método filosófico.

En cuanto a su ejecución particularizada en las soluciones de los singulares problemas que constituyen la materia de la obra, el procedimiento no ha correspondido, a nuestro juicio, ni está a la altura de aquella concepción fundamental, como trataremos de demostrarlo un poco más adelante.

Hablábamos más arriba de la divulgación de la filosofía, y estamos ahora en condiciones de completar nuestro pensamiento sobre ese particular.

La filosofía, en forma de tal filosofía, como pensamiento especulativo, no puede ser divulgada de otro modo que en el proceso de su misma realización. Comprenderla es realizarla del único modo que puede ser realizada: pensándola. Pensándola más o menos bien, pero tratando de

INTUICION Y PLASTICA DE LA EVOLUCION [1]

De Berkeley: "...mille scrupules s'élèvent dans nos esprits au sujets de ces mêmes choses que nous croyions auparavant comprendre parfaitement". (*Les principes de la connaissance humaine*. Trad. Renouvier. Colin, París, 1920, pág. 3).

De Bergson: "...nous voulions une philosophie qui se soumit au contrôle de la sciencie et qui pût aussi la faire avancer..."

"Notre initiation a la vraie méthode philosophique date du jour ou nous rejetâmes les solutions verbales". (*La pensée et le mouvant*. Alcan, París, 1934, págs. 82 y 104).

El transformismo es una filosofía de las formas, inseparable de la Ciencia. Pero el problema de la evolución, que lo comprende y lo rebasa, se plantearía en tres grados descendentes: 1º, origen del ser; 2º, origen de la vida (o de los seres vivos en concreto); y 3º, origen de las especies. El primer planteamiento cae en la Metafísica pura y por lo tanto, formulado o no, estará siempre presente; el segundo es,

(1) Demasiado tema... Todos quedamos en deuda tratándolo. Además, nunca se acaba de documentar y de pensar. Volveremos sobre él. No es más que un primer ensayo el que publicamos ahora. Podría llamarse introducción, prólogo o prolegómeno.

a la par, científico y filosófico; y el tercero, netamente científico.

Una *simpatía metafísica* (o una antipatía) y una inconsciencia de tentaciones y de riesgos, pueden comprometer lo más por lo menos y hacer que se corra la misma solución de un grado a otro, o que se resista pensar la actitud que de hecho se toma, o que la conformidad llegue muy pronto, o que se antepongan las insuficiencias que en su verdadero lugar estarían bien, o que se crea en vacíos que no existen...

En todos los momentos habrá que poner la frente a todo, si se aspira a sobrepasar el límite de las *semi-creencias* y a que tenga íntimo sentido, para nosotros mismos, creer, no creer o dudar.

La evolución de la vida, para el investigador, ha de ser *campo neutro*, ni teísta ni ateísta. La crítica del creacionismo al evolucionismo (y la de éste a aquél) suele desviarse y enturbiarse en defensa de los ataques a doctrinas que en el fondo, sino en sus formas, son independientes. Entonces, preocupaciones espurias precipitan la solución antes o en el preciso momento de plantearse el problema. Así, queda resuelto, o mejor, *disuelto*, pero no como pseudo-problema: por refracción en la que sólo se percibe, y en el aire, el fantasma de la cosa. Se compromete el criterio de verdad, por un complejo afectivo, asegurándose la solución o la disolución en un convencionalismo similar al de esas reglas de juego, en las cuales los hechos se adaptan a las teorías y es natural que después las teorías expliquen perfectamente bien los hechos..

Tendencias verbalmente condenadas entre sí, encontrarán la una en la otra la imagen invertida de lo que se *prejuzga* verdadero y en vano se procurará enderezarla, dándole vuelta: sería como pretender la imagen recta de un espejo cóncavo, invirtiendo el espejo...

El hombre es un ser que busca el sentido a todo y por todas partes está rodeado del absurdo que él mismo se inventa!..

Va derecho a las soluciones y en su camino, se levantan las incógnitas. Pero más que las soluciones, la conciencia de los problemas es inequívoco exponente del progreso mental del género humano y del individuo. Y "todos nos desviamos de ellos con agrado" (1). Cierto, pero Jung olvida un poco a los *problematizadores*, entre los cuales se halla él mismo, a pesar de que tenga, aun en la duda, el acento eufórico de las soluciones. La angustia metafísica se da también su consulo más allá del riesgo. Sólo Empédocles — y acaso sea leyenda — se arrojó al Etna desesperado por no poseer la esencia de las cosas.

La Ciencia de la vida casi siempre va de lo simple aparente a lo complejo profundo, como una primera aproximación a lo simple inaparente, que suele ser la clave de una manera de comprenderla, ya que sería mucho decir *de la realidad*, porque la alternativa quizá se siga produciendo *ad infinitum*. De todas maneras, pásese de lo simple a lo complejo o de lo complejo a lo simple, hay que dar cuenta de las dos experiencias.

I

Parecería obligado iniciar esta disertación con el lenguaje afirmativo de un *nada más evidente que la evolución*. La Filosofía, en su examen, parte del hombre; la Ciencia, llega al hombre; ambas, en dirección inversa, corren por el mismo cauce, entremezclándose, en los obstáculos, en un solo remolino...

¿Qué valor tiene la evidencia de la evolución? Empezaremos, previo a la disputa sobre orígenes, por el análisis de lo más simple y de lo más próximo: el cambio. Como en la herencia, no hay más que un método esencial para investigarlo: la comparación del pasado con el presente, y para esto, el pasado tiene que sobrevivir de algún modo en el pre-

(1) Jung. La Psique y sus problemas actuales. Trad. Imáz. Ed. Poblet, Madrid, Buenos Aires, 1935, pág. 217.

sente, sea coexistencia objetiva, sea *compenetración distinta*, no fusión, subjetiva. Cuando se trate del *pasado-presente* y del *presente-actual* se atenderá la querella de este problema. Ahora queremos percibir la realidad de la evolución en cuanto hecho.

Real es tanto lo *en* como lo *fuera* de la conciencia (1). Dado el punto de vista en que nos situamos — percibir los hechos — nos preguntaremos ¿en qué se distingue *lo en* de *lo fuera* de? ¿en qué se corresponden? ¿en qué se continúan? ¿en qué se rebasan? ¿en qué se superponen y en qué se contraponen?

¿Y de su existencia?.. Sin el proceso mental que lleva a la conclusión que del mundo exterior no poseemos más que datos de la conciencia (o del ser consciente) el sentido común resistirá con asombro la más atenuada forma del idealismo monista; no obtante, es sumamente fácil, ilustrándolo con elementalísimas nociones de fisiología y psicología de la percepción, que se le imponga como una de las más naturales convicciones, que de las cosas no tenemos otros datos que los dados en nuestra conciencia (o que de algún modo son conciencia) y que, desde esa mira, son *posibilidades de sensación* (Stuart Mill) y *de acción*. Pero lo extremadamente difícil — quizá imposible — y no sólo para el sentido común, sí que *para todo sentido*, es convenir en un absoluto inmaterialismo, en un insubstancialismo o en un radical nihilismo.

Todo ser que tenga conciencia — el milagro de los milagros de la vida cuyo misterio aumenta con su diario aparecer y desaparecer — advertirá que todo cambia y podría expresar su real inmediatez introspectiva en los mismos términos de Bergson: " Je constat d'abord que je passe d'état en état..." "Je change donc sans cesse" (2). Pues bien, de lo primero de que no dudamos es de que existe la conciencia (o de que somos conscientes), lo que no implica postular nada sobre su naturaleza; y de lo segundo, por lo que a ella se da elaborado, con o sin comienzo en la misma, por lo que aparece y desaparece, es de que existe lo inconsciente. Y no se excluye, en esta proposición psicológica, ninguna actitud metafísica. Es igualmente válida en un materialismo extremo que en un espiritualismo hermético, en un monismo que en un dualismo, en un paralelismo que en un solidarismo...

(1) Husserl, Investigaciones lógicas, tomo II. Trad. Morente. Gaos. Ed. Saez. Madrid, 1929, pág. 130.

(2) L'Evolution créatrice, XLII, Ed. Alcan, Paris, 1934, pág. 1.

Percibimos una persona o la recordamos: en la representación se transfigura más que en la percepción y a ambas maneras de hacerla objeto de nuestra íntima movilidad, escapa su móvil mundo privado...

De nosotros mismos podríamos documentarnos directamente, 1º, por introspección; 2º, sobreagregando a ésta la percepción de nuestro cuerpo: a) como cualquier otro cuerpo, en lo que es *público*, en lo que de él todos pueden percibir, en lo que a nosotros se nos da mediante externo-ceptores; b) como cuerpo privado, único, privilegio de interno y propio-ceptores.

No es *pensable* el absoluto aislamiento de un ser. Equivaldría a darle como límite, la nada. Se existe *en* y *entre*. La conciencia de existir es conciencia de coexistir. En ella se dan los fenómenos (y esto no obliga al pensamiento a *pactar* con ninguna hipótesis relativa a su esencia) con un signo de exterioridad o de interioridad: hay *algo* que lo refiere a sí misma y *algo* que no lo refiere a sí misma. De ahí tres categorías de datos: a) los inherentes a la conciencia (o lo de ser consciente); b) los que son referidos por la conciencia a lo que no es ella, pero sí a una interioridad o intimidad (los de lo inconsciente); y c) los que la conciencia refiere a una exterioridad. Un *signo temporal* afecta las tres mencionadas categorías de datos sin el cual se nos escaparía el hecho de la evolución, aunque existiese.

Para percibir el cambio, necesario es una referencia en donde *lo que se sucede coexista* de alguna manera.

Si notamos que A ya no es A sino B, es porque en nosotros coexisten, *distintamente*, A y B. Si lo que antes era A (percibido), ahora es B (percibido) ¿qué seguridad tenemos de que B sea un cambio real de A y no lo que era perceptible más lo imperceptible de A, o fases preexistentes pero no percibidas de A?

La gran heterogeneidad de fenómenos que significamos con la palabra cambio, exige una distinción en 1º, cambio percibido; 2º, cambio imaginado o pensado; 3º, cambio aparente; 4º, cambio real... Y las modalidades, cíclico y acíclico, reversible e irreversible, progresivo y regresivo, contínuo y discontiuo, limitado e ilimitado...

Los cambios de o en la conciencia ¿son también cambios de lo que no es la o en la conciencia?... ¿De dónde procede, se pregunta Bergson, que no parezca ser en sí lo que es para mí? Habría que preguntarse, además, lo contrario: ¿de dónde procede que parezca ser en sí lo que es para mí? Nada más conforme con nuestra estructura mental que *presentarnos* (o representarnos) la vida en sus infinitas gradaciones con los mismos atributos de nuestra conciencia (o de ser consciente), que es como el mayor acontecimiento del Universo, como el triunfo de la vida en vista de sí misma.

Y los cambios de o en la conciencia ¿son radicales? ¿Por qué no nos sentimos extraños a nosotros mismos, ni aun cuando nos decimos *ahora somos otros*? ¿No constatamos maneras y direcciones permanentes? En la fácil introspección anterior a la intuición, el cambio de o en la conciencia (advertido o hecho consciente) no desvanece en sucesiones de estados o con fluctuaciones de intensidad y enriquecimiento de experiencia, lo que podríamos llamar *constantes cualitativas* de la vida psíquica: somos distintos y somos los mismos, he ahí la antítesis y un por qué a veces propendemos a creer que todo es cambio y otras, a que todo es inmutable. En seguida, la paradoja: por lo que somos diferentes nos damos cuenta en qué somos los mismos y por lo que somos los mismos, advertimos en qué somos distintos.

La conciencia de lo que fuimos nos permite reconocer que ya no somos lo que éramos. Si la conciencia fuera totalmente otra ¿cómo saber que fuimos?

Para Bergson, cambiar sería el sentido exacto de existir. Y Meyerson, a propósito del principio de Carnot, escribe: "il est rationnel que les choses persistent et non qu'elles changent" (1). ¿Será uno de los irracionales, del exclusivo dominio de la intuición? ¿Y con qué criterio decidiríamos de que lo revelado como nuevo, como creación ,no es *descubrimiento* de lo que preexiste en lo inconsciente?

Si la evolución de la vida no es sólo la expresión plástica de lo que está en potencia, el hacerse presente lo latente, un configurarse en el espacio lo que preexiste en el tiempo y con ello, una *temporización* de la materia, en que lo inaparente temporal se torna aparente espacial, sin darse en el tránsito no más que la voluntad en el acto; si en la evolución de los seres se produce lo radicalmente nuevo, si la vida *crece* cuantitativamente, si en verdad es *creadora* de más adentro y más allá de lo dado en potencia, si su incremento es tanto en realización como en *potenciación*, entonces, creacionismo y evolucionismo caen, en definitiva, en el mismo vértigo: la idea de la *nada*...

Aristóteles, siempre atento a las múltiples acepciones de las palabras, establece como primer género de potencia, *la iniciación de movimiento en otra cosa o en la misma considerada como otra*, con esta previa definición del arte de construir: *una potencia que no existe en la cosa construída* (2). Todo el problema de la evolución creadora, se reduce a esta incógnita: ¿qué hay en potencia en el Universo, en la vida, en el individuo concreto? Un ser vivo portador de millones de gérmenes ¿qué descendencia deja en relación con la que tendría si todos sus gérmenes se realizasen? Pero lo *en potencia* ¿qué es? ¿en qué existe?.. ¿Podremos investigarlo directamente, sin el intermediario de lo *en acto*?

(1) De l'explication dans les sciences, Payot, París, 1927, pág. 549.
(2) Metafísica, tomo I, libro II, capítulo XII.

¿Tenemos de ello una *visión prospectiva o retrospectiva*? Nuestra experiencia de un ser en acto (pasado-presente) la proyectaríamos al porvenir de otro ser como si aquél fuese el *tipo profético* de éste.

Fuera del acto, el sujeto y el objeto serían, para Gentile, (1) fantasmas. Y Delage sostenía que carácter latente es carácter ausente. Quedaría la tendencia... ¿y no es potencialidad? Una dirección, ¿puede darse pasivamente? Negar lo que no se comprende es negar poco menos que todo. Nadie, absolutamente nadie es capaz de comprender que de una célula aparezca un hombre, que puede ser un Newton con todo su Universo dentro... Y destruída — ¿qué se destruye? — no aparece nada.

Uno de los problemas mayores de la Biología y de la Filosofía de la vida consiste en averiguar qué relación guarda su totalidad con el germen que la perpetúa configurando individuos, y qué relación existe entre este mínimo de materia indispensable para la continuidad de los seres vivos en el tiempo y la materia inerte mediante cuya elaboración crea las formas y se va expresando en el espacio, como una gran victoria del estilo...

Se concibe la potencialidad anterior y no ulterior a la realidad. Sin embargo, la noción de *en acto* es primera a la de *en potencia*. Para la filosofía tomista, el acto puro carece de antecedentes. Otro es el pensamiento de Ravaisson: "L'effort veut donc nécessairement une tendence antécedente sans effort" (2). Las acepciones no siempre son las mismas, y de ahí, apenas comparables. En cierto sentido, lo real es función de lo virtual; pero como posibilidad, lo virtual es función de lo real.

¿Por qué proceso afirmamos que existe? Precisamente por un proceso histórico: cuando de X surge Y, otra cosa que X, por Y, realización de X, se nos impone lo que había potencialmente en X. ¿No pudo *crearse*, sin preexistir de modo alguno, como una creación de la mente?

(1) L'esprit, acte pur. Alcan, Paris, 1925.
(2) De l'Habitude. Nouvelle édition. Alcan, Paris, 1927, pág. 43.

Si hay tal creación, aunque sea a partir de una substancia eterna, de una causa primera o primer principio, del *élan* o de Dios, hágase el planteamiento del problema en términos empíricos o anempíricos; si aumenta el ser y en él se da lo que no era de ningún modo, ni latente ni virtual ni en potencia ¿de dónde procede lo nuevo cuantitativo y cualitativo?.. ¿No habrá que preguntarse *de dónde* y sí, únicamente, *cuándo?*...

Nicolás de Cusa sostiene que la vida se engendra por sí misma y Eckehart, que "mana de sí misma" (1). La autarquía del *élan* iría más allá del finalismo y del mecanicismo y los dos momentos (en potencia y en acto) quedarían reducidos a uno solo. Volveremos sobre esta tesis de *L'Evolution créatrice*, de la cual Russell dice, después de considerarla como la obra maestra de Bergson, que *no tiene ningún argumento y por tanto, ningún mal argumento*... La verdad es que, cualesquiera sean los reparos que se le opongan, hay que reconocer, *por evidente*, que es una obra magistral; y que si con Spencer la tendencia evolucionista vuelve de la Ciencia a la Filosofía, con Bergson adquiere su mayor profundidad filosófica y un sentido metafísico que nunca tuvo. Cuando no encontremos argumentos, antes de una crítica fácil, hemos de preguntarnos si no es que está *después de la Razón*...

Sométase o no la idea de evolución a una crítica o exigencia post-intuitiva, presupone siempre, y *a posteriori*, la evolución creadora, que *algo* proviene de lo que no es ese algo y que *algo de lo que no era es*... El problema de la creación *ad initio* y *ex nihilo* parecía resuelto postulando una substancia increada y eterna, tan difícil o imposible de ser objeto del pensamiento como la nada; no obstante, reaparece y constituye un *espectro* permanente de la evolución en cuanto ésta esquiva, resuelve o disuelve el problema del ori-

(1) Heinz Heimosoeth. Los seis grandes temas de la Metafísica occidental. Trad. Gaos. Imprenta de la Ciudad Lineal, Madrid, pág. 193.

gen de un todo, pero no puede esquivar ni destruir el del *origen de un algo en el todo*...

Entendiendo por evolución de un ser no solamente las fases sucesivas en que se manifiesta lo imperceptible en lo perceptible, si en un ser N hay creación de donde resulte otro ser N1, en éste habrá más o algo que no existe en el primero. N1 podría ser una novedad radical, en cuyo supuesto, N, al transformarse en N1, *deviene nada de lo que era*, o bien N1, podría ser una novedad parcial, en el cual caso cabe *pensarlo* cualitativa y cuantitativamente, aunque de hecho se compenetren, descomponiéndolo, desde el punto de referencia de su origen inmediato (o del ser del cual inmediatamente procede), en *a*, común con N, y en *b* propio, exclusivo de N1. Si N, al transformarse en N1, se enriquece *creciendo sobre sí mismo*, sin que en ningún momento N1 comporte pérdida de N, entonces *a* sería igual a N y N1 sería igual a N+b. Tendríamos que de lo menos (N) surge lo más (N+b) y asistiríamos, por tanto, a una verdadera creación que *trascendería lo dado en potencia*... *Más* aquí no expresa sólo cantidad, sino también cualidad, o cantidad cualitativa (más atributos, por ejemplo). Si *b* no se encuentra en N como un carácter del adulto en el germen, si de ningún modo preexiste en N, *b* habría sido *nada* en el ser que lo engendró o del cual deriva; y una de dos, o surge de la nada *b* o de algo exterior, ajeno a N, no existente en N de ninguna manera y este origen extraño a N, o presupone a *b* o presupone que se genera de *nada b*...

La evolución indiscutible del hombre mostraría una creciente novedad de la vida. La imaginación creadora, que sacaría de sí más de lo que tiene, nos revelaría su esencia. No lo podemos comprender, pero lo vivimos... Y en el caso de la misma imaginación creadora ¿en qué es lo inconsciente que se hace consciente? La inmanencia ¿en qué es ya presencia y trascendencia? Algo de lo que es y será provendría si no de una nada absoluta, sí de nada lo que es y fué. En la creación cualitativa — ¿existe por sí mismo lo cualitativo puro? — los nuevos atributos o ya están en la

substancia sin manifestarse y entonces, no se crean, se expresan, o no están, en cuyo caso ¿no hay implicancia de las ideas de nada y de creación, sin que se confunda con fabricación?

Por otra parte, como en las amnesias, — y aun cuando existiere la memoria pura — algo de lo que fué y es, cesaría de ser. Si no todo, sí *en el todo*, algo supondría nada lo que fué y algo devendría nada lo que es...

Todo en la Naturaleza es lleno... Esta plenitud de Leibnitz, con otra esencia, reaparece en Bergson: una plenitud en crecimiento, pero distinta a la expansión del Universo de De Sitter y Edington. Toda creación, en cuanto novedad radical ¿no es siempre un poco creación *ex nihilo*? De ahí no cabría deducir la existencia necesaria de un espacio vacío, que iría llenándose. ¿No podría suceder como ocurre con el tiempo?

La idea del *protofenómeno* no evitó a Goethe que el terror de la nada le bajara de la cabeza al corazón: "Si yo pudiera pintarles a todos cuan vacío está el mundo, los unos se agarrarían de los otros y no se soltarían jamás". ¿De dónde nos viene, no sólo la idea, sino también el sentimiento de la nada? El horror a la muerte, a parte la real y supuesta angustia del trance, ¿lo genera o es una de sus manifestaciones?

Bergson, en un sutil análisis, insiste en que la idea de la nada es una idea ficticia que ha conducido a plantear pseudos-problemas, con la ilusión de interrogarse sobre lo más trascendente y el abatimiento de no poder resolverlos. La existencia no sería una conquista sobre la nada; ni el ser estaría sobrepuesto a ella. La duración y la evolución creadora-sinónimos unas veces, otras, no, en implicancia siempre y con el *élan* constituiría el fondo de la vida.

La nada sería inconcebible. Su idea no sería más que la ausencia de un objeto que buscábamos y no encontramos. La esperanza defraudada. Toda cosa que se quita, dejaría tras de sí "el vacío de sí misma", pero sólo para el ser capaz de recordar. La imagen, la representación o la idea

de la nada sería siempre plena y más, y no menos, que la representación del objeto: "*il y a plus, et non pas moins, dans l'idée d'un objet conçu comme "n'existant pas" que dans l'idée de ce même objet conçu comme "existant", car l'idée de l'objet "n'existant pas" est nécessairement l'idée de l'objet existant avec, en plus, la représentation d'une exclusion de cet objet par la réalité actuelle prise en bloc*" (1). De la nada no se puede tener ninguna intuición, ninguna idea directa, ninguna *presentación* ni representación pura. ¿Queda con esto despejado el enigma, descubierto y disuelto en pseudo-problema?. No sabemos que correlato psicológico corresponda a frases como la de Heidegger, cerca de la escolástica y lejos de Bergson, en su dialéctica sobre la nada, dentro de la cual estaría sosteniéndose el ser y que solo en ella, de modo finito, vendría el ente en total a sí mismo... Pero ¿no ensombrece la teoría de la evolución creadora la nada como *inexistencia*, no como ausencia del ser o de *algo* en el ser, que no era, que *tuvo origen*?... ¿Se ve claro que también sea un pseudo-problema o una idea ficticia la nada como algo que en un momento se origina de lo que no era y como algo que en un momento deja de ser? Así ¿no está *adherida* la idea de la nada a la idea de ente y sobre todo, de creación y evolución?

No podemos, es verdad, concebir, imaginar o pensar, *concienciar* o tener realidad psicológica consciente, el absoluto aniquilamiento, la *nihilización* de un ser concreto. En la mente, la idea de la nada es un incremento sobre la idea del ser. Pero este *crescendo* psicológico en qué es contradictorio con un decrecer real? ¿En qué un ascenso de la conciencia, es incompatible con un descenso de las cosas o en las cosas? ¿En qué nuestra lógica, que se ha definido como la conformidad del espíritu consigo mismo, pero es más y es menos, en qué condiciona lo que no es ella?...

Ni en la experiencia externa ni en la experiencia interna, podemos anular totalmente un objeto. En la realidad, pasa de uno a otro (la conservación en la transformación); en la conciencia, por la percepción y el recuerdo, lo multiplicamos... He aquí un árbol que despojamos de sus flores y de sus frutos, que desgajamos, que desarraigamos y seco, le prendemos fuego; ahora es llama, incienso y ceniza; poco después nada visible. A la percepción, sigue la memoria que *estaba haciéndose* y la que estaba hecha, y se conciertan y compenetran todas las imágenes destructivas del árbol, más el recuerdo de su *imagen científica*. Mentalmente, se produjo el revés de una nihilización: la idea particular del árbol se enriqueció; continúa erguido y disperso en el proceso que lo deshizo. Creció en la memoria sobre todo como singularidad, porque su escena intrascendente está comprendida en otra trascendente a la que no agrega nada nuevo.

(1) L'Evolution créatrice, XLII, Ed Alcan, Paris, 1934, pág. 310.

En el fondo, las operaciones mentales con que se intenta destruir un ser repiten las fases en las que ese ser se da en la experiencia objetivada. ¿Y qué tiene que ver la permanencia e incremento en la mente con la cosa misma? El árbol que se disipó en el mundo externo, en el recuerdo se yergue vivo, junto con el descendimiento, la llama y el incienso...

Fuera del espíritu, tomó un curso independiente y ya no es lo que era: no existe más que en su fase última, en sus elementos, es decir, existen estos elementos en lo que no es árbol. Ahora bien, la imposibilidad psicológica para anonadar un objeto, no encuentra su paralelo en la realidad, en donde destruir es destruir y no multiplicar las fases de un mismo ser. Se hace depender demasiado, inconscientemente, lo ontológico de lo psicológico. Pero ¿qué se anonada? Lo que no se logra con la mente: en el destruir, el árbol es más como pensamiento, por la coexistencia de todas sus fases, y menos como hecho.

En el proceso de eliminación mental voluntaria, reflexiva, en efecto, la idea de la nada es más y no menos que la idea de la cosa: a la de ésta se agrega la actividad de ausentarla y la de la ausencia. Pero ¿no existe una elimina-

ción sin esfuerzo, una espontánea desaparición sin recuerdos, una experiencia sin concepto? En las amnesias ¿no se trata de eso? El recuerdo del olvido ¿también es más que el recuerdo de la cosa?

Todos los días la conciencia (o el ser consciente), en estricta acepción psicológica, desaparece y reaparece. ¿Le llamaremos *ausencia* y presencia o desvanecerse y renacer? La continuidad psíquica se mantiene por lo inconsciente. Y la conciencia, con las alternativas de existir y no existir, discontinua en el tiempo, al examen introspectivo no acusa interrupciones, *hiatus* (indirectamente nos documentamos): he ahí una experiencia cuotidiana fundamental que no se revelaría a la intuición pura.

Debió sorprender al hombre, no bien la meditación lo tomó a sí mismo por objeto, su propia fantasía, tanto o más que su ajuste a la realidad que lo rodea; su obstinada huida y la *inundación* de su propia conciencia por lo que en ella mana sin provenir de su naturaleza y sin ningún signo de exterioridad. Los mundos interiores se suceden y nada parece más venido de la nada que lo venido a la conciencia. De dos maneras se colma esa nada: a) con los dioses, de los cuales se desprenderían aquellos mundos (o con el demonio de Sócrates); b) con lo inconsciente. En rigor, el último soporte de la teoría de lo inconsciente, que no excluye la idea de Dios, es el no tener que optar por la nada. Las expresiones *surge de lo inconsciente* y *se pierde en lo inconsciente*, al no admitirlas, caeríamos en estas otras más incomprensibles: los mundos que aparecen a la conciencia y que desaparecen, se originan de la nada y vuelven a la nada.

El pensamiento intuitivo sería siempre, nos dice Le Roy, un pensamiento que inventa. Y evoca a Lachelier: "Une idée nait de rien, comme un monde" (1). El hombre suele dar un sentido al mundo, para luego encontrar un sentido a la propia existencia.

(1) Les origines humains. La pensée intuitive. Vol. II. Invention et verification, Boivin, París, 1930.

Una teoría sobre orígenes, generalmente es, sin que se advierta, una proyección retrospectiva que se cree prospectiva, un poner en lo invisible, en lo inaparente, en lo imponderable pensado, lo visible, lo aparente, lo ponderable, lo percibido: se condensan los fenómenos que transcurren en el *ente*, al que se borra de la percepción, se le pone un poco más *atrás* de la génesis perceptible y se *descubre* una casualidad ontogénica...

Se enrolla el ser desarrollado, yendo de lo en acto a lo en potencia, se sueltan los resortes y el ser se despliega: el ser que es, se explica por lo que de él se puso en el ser que no es o donde había un ser desconocido (o lo desconocido del ser), se le reemplaza por un ser conocido (o por lo conocido del ser) y después... *se le reconoce*.

Si en verdad la evolución es creadora, lo que nunca fué, ahora es. Si de veras el mundo crece cuantitativa y cualitativamente ¿qué era lo que sólo ahora es? En sentido prospectivo y no retrospectivo, estar en potencia ya es en esencia y lo que se llama *creación* no sería más que expresión, concreción, realización, semejante a hacerse presente lo latente, materia la imagen, acto la intención... y sin dejar de ser lo que era.

El simple buen sentido, apunta Bergson, afirma que el tiempo es eso que impide que todo esté dado de un golpe. Su existencia probaría que el ser vivo es un centro de indeterminación (distinta a la indeterminación de Heisenberg, contestada por Planck). Pero si tenemos el sentimiento de que somos creadores y hasta de que nos vamos creando ¿no hay también el sentimiento contrario, *versus nihilo?* El autor, el drama, el actor y la obra ¿no son más que uno, en los procesos plásticos de la vida, como Ravaisson cree sorprender en la conciencia?

Si el mundo no es el mismo a cada instante ¿cómo explicarlo sin admitir que algo que no era es y que algo que era no es? Poderes creadores sin ley y sin causalidad, a cuya resultante retrospectivamente llamaríamos plan, con ilusión prospectiva... ¿Y en qué la obra, sin plan, sin de-

terminación, pero conforme a plan, obra como la obra, en qué está ya en los poderes creadores? ¿En nada? Reaparece la dificultad que se creyó vencida.

La potencia en el acto y no el acto en la potencia, la unidad acto-potencia, y no la dualidad potencia y acto, la simultaneidad y no la sucesión de lo posible y de lo real, "lo más de lo menos"... ¿en qué es la creación sin causa final ni causa eficiente? ¿ y qué son éstas fuera de la interpretación del mundo por el hombre?

¿Cómo concebir, pensar, imaginar, *concienciar* un principio creador e increado, el *élan* o equivalente, que dé más de lo que tiene, sin caer, con vértigo, de una plenitud a la nada y a lo eterno? Al imposible mental de la nada se agregaría el imposible mental de la eternidad... Pero *inconcienciable* no quiere decir inexistente. Y en lo que no se puede verificar, en lo que no es objeto de experiencia y trasciende la lógica formal ¿sabemos si se trata o no de cuestiones puramente verbales?

II

El cambio domina casi toda nuestra experiencia, pero se advierte como maneras o fases del ser, no en sí, y en relación con algo que no cambia y también a favor de intensidades distintas y direcciones divergentes, a veces inversas. Coinciden hasta aquí la intuición sensible y la intuición intelectual (simple introspección, es el primer sentido que le damos). Veremos si hay acuerdo en y con la intuición filosófica, tratándose de 1º, si existe el cambio como una manera nueva del ser; 2º, si es cíclico, acíclico, reversible, irreversible o lo uno y lo otro; 3º, si trasciende el individuo; 4º, si todo cambia; 5º, si la esencia del ser es cambio 6º, si todo es cambio.

Hemos enfrentado dos palabras — intuición y evolución — de contenido lábil. Una y otra serían ejemplo de *evolución* del lenguaje como intermediario entre espíritu y espíritu. De su sentido confuso, hay constantes quejas.

Así la de Fouillée, quien pide se borre del léxico filosófico la palabra intuición, porque no habría ninguna actividad mental comparable a la visión (*intuere*, ver). Pero, y es comentario de Goblot, ¿qué quedaría del lenguaje filosófico si se suprimiesen las metáforas? El mismo Bergson, con quien adquiere una gran importancia y original significación, que tendremos muy en cuenta, dudó mucho antes de emplearla (no aparece ni una sola vez en su primera obra, *Essai sur les données immédiates de la conscience*).

De la palabra *evolución*, Morgan protesta porque no hay apenas otro término científico "que se use con tan poco cuidado, para querer decir tanto y para significar tan poco" (1); y se pretende que la Ciencia sea, por lo menos, un lenguaje exacto. Pero en rigor, toda palabra es un tanto ambigua, y no se le puede dar precisión por más definiciones previas que se establezcan, si son ambiguos e imprecisos nuestros conceptos. Hay *grados de verbalismo* en la artificial seguridad de las definiciones, de las cuales nunca se puede prescindir.

Cualquier cambio no es considerado como evolución. En él, Rabaud distingue tres atributos: amplitud, diversidad y duración. Las variaciones nada más que individuales, quedarían excluídas: "variations durables, passant d'une génération a l'autre, et que, pour cette raison, nous nommerons *évolutions*" (2). El que sea o no *heredable* o transmisible o conservable por herencia, si no la variación misma, la tendencia a la variación adquirida, he ahí el sentido estrictamente biológico de la palabra evolución.

Demoor, Massart y Vandervelde procuran disociar la idea de evolución de la idea de progreso o perfeccionamiento y proponen dos acepciones opuestas e igualmente apoyadas en los hechos, una evolución progresiva y otra regresiva: "Regres et progres nous apparaissent comme les deux faces d'un même phénomene, les deux aspects d'une même

(1) Evolución y mendelismo. Trad. de Zulueta. Calpe, Madrid, 1921, pág. 3.
(2) Le Transformisme et l'Expérience. Alcan, París, 1911, pág. 43.

évolution, et l'on arrive a constater que toute transformation, fut-elle progressive, est nécessairement accompagné de régression". Lalande determina cinco acepciones diferentes, inspirado en Spencer, a quien critica. Con más o menos aproximación y preferencia, corresponden a uno u otro autor, extrañándonos que no se encuentre el vocablo en la extensa obra de Darwin: a) desarrollo de un principio interno (es su acepción etimológica y por primera vez usada en Embriología); b) transformación lenta y continua (darwinismo, lamarkismo); c) transformación dirigida (*vection*), de etapas previsibles (ortogénesis); d) tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo o de lo menos a lo más heterogéneo (Spencer); e) variación brusca y discontinua (mutación).

Dos tendencias antípodas caracterizarían, en lo principal, los procesos evolutivos: la diferenciación y la concentración. Después de Spencer, otros han puesto el acento en las dos tendencias precedentes, entre los cuales recordaremos a Werner, en cuyo sentir la evolución es "un principio *imprescindible* para todo conocimiento biológico inteligente" (1). Es la misma opinión de Caullery, para quien resulta la única explicación racional de la Naturaleza.

No cabe duda que hay algo real expresable y expresado, aunque sea como índice de existencia, con la palabra evolución: "On ne peut douter, en constatant l'immense fortune du mot *evolution* et la façon dont il a renouvelé les sciences, qu'il répresente bien une idée" (2).

Toda definición del hecho está más o menos comprometida por la teoría, al extremo de que neolamarkianos como Le Dantec han hablado de la crisis del transformismo, a propósito de uno de sus mayores acontecimientos: las mutaciones. Pero de la crítica a una doctrina, no ha de deducirse, (sería el anverso de toda su obra), que Le Dantec

(1) Psicología evolutiva. Salvat, Barcelona, 1936, pág. 4.
(2) Lalande, Les illusions évolutionnistes, Alcan, 1930, pág. 5.

negó la evolución. Se esforzó por traducir a su lenguaje evolucionista, otro lenguaje también evolucionista: las variaciones lentas y continuas se harían bruscamente visibles En su lugar, discutiremos el valor, como prueba del evolucionismo, de los mutantes experimentalmente logrados. Recordemos, con la brevedad de algunos ejemplos, el proceso histórico de la intuición evolucionista.

Es frecuente que la llamada intuición intelectual de la evolución se confunda con la intuición de unidad de los seres, de la que no siempre es separable, con inducción prematuramente generalizadora y con una síntesis ideológica de los datos de la intuición sensible, vale decir, con un concepto.

Si sólo hubiera llegado a nosotros este pensamiento de Heráclito: *la mutación es camino hacia arriba y camino hacia abajo,* sorprendidos nos inclinaríamos a interpretarlo como una adivinación de lo que dos mil años más tarde sostendría la Ciencia, penosamente documentada. De cualquier modo, se daría aquí lo que Bergson llama el *valor retrógrado de la verdad.* Pero es menos, y lo sabemos porque al concretar su pensamiento con un ejemplo, empobreció enormemente el rico contenido en sugestiones de su vaguedad: menciona como cambio hacia arriba, la evaporación en los mares, la llama en la tierra; y como cambio hacia abajo, la condensación y caída del agua, la lluvia... Encontraremos a Heráclito de nuevo, en su auténtica profundidad.

Epicarmo expresa la idea de evolución así: "Considera con atención los hombres, verás que uno creciendo, otro menguando, todos están en mutación continua" (1). No agrega nada a la vulgar intuición sensible, en la que la apariencia tiene los mismos prestigios que la evidencia y la esencia.

La fantasía recaída sobre el origen de los seres, estimuló la investigación científica de su evolución. De la fermentación de la tierra bajo los rayos solares, nacieron, para

(1) Diógenes Laercio, Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres. Trad. Ortiz Saez, tomo I, pág. 188.

los egipcios, los seres vivos: "Los que más participaban del sol, tenían alas".

Los más groseros errores de la generación espontánea, condujeron a una ideología, y prescindiendo de las referencias concretas, a un lenguaje evolucionista como si se tratara de experiencias e ideas verdaderas y no pseudo-experiencias, pseudo-ideas. Luego vino — o parece que vino — la verdadera experiencia y se valió del lenguaje que precisamente estaba hecho para ella... ¿Qué de extrañar, entonces, que en el lenguaje del pasado, que es también nuestro lenguaje, encontremos la realidad actual? He ahí un *valor profético del lenguaje*, más bien que un *valor retrógrado de la verdad*.

III

Rectificando el Evangelio de San Juan, Goethe expresaría, según Höffding, la idea esencial del evolucionismo bergsoniano; pero el gran filósofo de *L'Evolution créatrice* no suscribe, por extrañas a su filosofía, ninguna de las cuatro acepciones de la intuición que el eminente filósofo danés le atribuye.

Recordemos que abre Fausto el Nuevo Testamento y se detiene donde está escrito: *En un principio era el verbo*... "Me es imposible, exclama, traducir bien esta palabra: el verbo. Es menester que la traduzca de otra manera, si el espíritu se digna alumbrarme. Está escrito: *En un principio era el espíritu*. Reflexionemos bien sobre esta primera línea y que la pluma no se apresure tanto. ¿Es el espíritu quien crea y lo conserva todo? Debería decir: *En un principio era la fuerza*. Sin embargo, aun escribiendo esto, no sé qué me dice que no debo contentarme con tal sentido. El espíritu me alumbra ya. La inspiración desciende a mi alma; ya escribo consolado: *En un principio era la acción*".

¿Qué gloria corresponde en la intuición y pruebas del evolucionismo a quien escribió *Die Metamorphose der Pflanzer y Versuch* über die Gestalt der Tiere? Para justipreciarla, necesario es el análisis de su doctrina del *Urphaenomen*, con las concretas investigaciones sobre el *Urtier* y la *Urpflanze*... y de innúmeros pensamientos desperdigados en toda la obra de Goethe, cuya unidad orgánica existe en el fondo de diversidades inconexas, que han desorientado a los críticos llevándolos a sostener que aquel *homo multiplex* en nada fué plenamente, errando el destino de su propia vocación...

Höffding hiperestima el contenido intuitivo de la mencionada frase de Fausto. Ocurre a veces que la agudeza interpretativa en un crepúsculo de reminiscencias encubra un deslizamiento de un texto a texto bíblico...

El sabio inglés Hughglings Jackson, más distante de nosotros que de Goethe en el raudal de la vida, viene a corregir a Fausto como éste lo ha hecho con San Juan: "El acto nace antes de ser cumplido; hay un sueño del acto antes de su realización"... Podríamos afirmar, entonces, que *en un principio fué el ensueño, la imaginación, la inspiración, la misma intuición*...

El sentido teológico de *verbo* no es simple y comprende espíritu, ser y acción: *In principio erat Verbum, erat aput Deum*, et Deus erat *Verbum*... *et Verbum caro factum est*...

Tanto vale ver expresa intuición del evolucionismo en las palabras de Fausto *en un principio era la acción*, como en las del Evangelio *In principio erat Verbum*, de igual modo que considerar una intuición de la ley de Lavoisier en el Génesis, donde está dicho: *polvo eres y al polvo volverás*, o la intuición de la anestesia plásticamente revelada en el origen de Eva: "Y Jehová Dios hizo caer sueño sobre Adam, y se quedó dormido; entonces tomó una de sus costillas y cerró la carne en su lugar".

Antes que en Goethe, en San Agustín ¿no existiría un precursor de la intuición bergsoniana, en cuanto afirma *Impulsum flux mei* (el impulso fluye en mí)? La dificultad para asegurar afinidades de fondo estriba en que los mismos o parecidos términos *expresan* o pueden *expresar* experiencias psicológicas individuales muy distintas.

La Humanidad elabora sus ideas fundamentales lentamente, como en un largo proceso cosmogónico, que una gran idea no cuesta menos a la Naturaleza que un astro. La idea de la evolución viene incubándose desde hace más de cuatro mil años. Y no es que se le abandone y que se le retome. Siempre ha contado con sostenedores e impugnadores, más o menos numerosos, con más o menos batería. La ilusión del retorno la dan las alternativas del predominio ya de una, ya de otra tendencia. Parecería que se ascendiera en línea helicoidal, y de ahí una primera impresión de que se vuelve sobre el punto de partida, no advirtiéndose que el movimiento no es ni recto, ni circular, sino en diferentes planos, alrededor de un mismo eje. Sería cuestión de *paralaje*.

En todos los tiempos el hombre se forja concepciones del mundo y de la vida. Es una imperiosa necesidad de la mente. Pero una concepción está muy lejos de ser una toma de posesión de la realidad. Tiene algo de divino y algo de primitivo jugar con los espejos del espíritu. En la actividad científica y filosófica conviene más ser de "los que buscan lo sólido, que de los que viven de lo brillante". Y en busca de lo sólido la Humanidad revisa sus concepciones sin cesar.

Aun cuando la intuición fuese guía y norte en la marcha de nuestro espíritu, hay que depurarla de todo lirismo para que en verdad adquiera una significación científica y filosófica. Y la magna idea de la evolución sólo modernamente se ha sometido, con rigor, a la llama oxhídrica de la experiencia. Es de tan vastas proyecciones que va del elemento al Cosmos, de la materia inerte al hombre, del *apeiron* de Anaximandro al espíritu.

Y como cada uno de nosotros tiene, por un fatalismo psicológico, conceptos más o menos ingenuos del mundo y de la vida, se impone aplicarnos a constantes revisiones, si es que aspiramos a que nuestra ideología esté al nivel de nuestra edad, de nuestra madurez, de nuestra cultura...

Como mitos de la imaginación ha surgido la idea de que unos seres originarían a otros seres sin aparente afinidad. Para Tales de Mileto, el milagro de la creación de los seres

vivos ocurriría en el agua, de suyo viviente; para Diógenes y Anaxímenes, en el aire; para Leucipo y Demócrito, los seres no diferirían más que por un arreglo de los átomos; y para Heráclito, todo cambia, todo es pasajero y huye como las ondas del río... La Naturaleza sería una plenitud de dioses. Y el *motor pensante* de Anaxágoras tendría un alma, emanación del fuego divino.

La mar engendraría los argonautas y los pulpos, susceptibles de trasformarse los unos en los otros (y Tümpel pretende que el culto del pulpo sagrado se identifica con el culto de Venus Afrodita). El Hipocampo se transfiguraría en caballo, la Vallisneria en Sagitaria...

Federico Houssay, profesor que fué de la Sorbona, consagrado a los estudios morfológicos y a la mecánica de las formas, ha perseguido la configuración de animales y plantas a través de la leyenda y encuentra que en dibujos de las tumbas de Creta el *Anser bernicola* nace de una extraña planta acuática de las profundidades del mar...

Los alquimistas también son precursores de la idea de la evolución: la conciencia los movía por la avaricia del oro; pero existía en ellos un imperativo inconsciente, la *ciega lucidez* del instinto, que los encaminó en la dirección del triunfo del espíritu contra todo interés mezquino. Hoy empieza a verse concretado — mediante penosa exploración centenaria — lo que era en la mente del hombre un anticipo de la vida... ¡Qué alegría la de un mundo que se enciende por la inteligencia, avivada la chispa de la intuición, en el momento preciso en que se creía que ya estaba apagada, por haber caído sobre materia inflamable!.. Se recimentan los poderes del hombre con tres mil años de profundidad en la dura roca de la experiencia.

¿Hasta dónde las transfiguraciones de los seres diseñados en vasos y ánforas micénicas representan una creación puramente artística, en la que se estilizan plantas y animales, y hasta dónde expresan la plástica de la evolución de la vida? Tanto en la marcha de las diversas civilizaciones como en la de nuestro mismo espíritu ,muy difícil es discer-

nir los procesos imaginativos de los procesos intuitivos... ¿Y son separables? ¿Será la imaginación creadora la que mejor nos conduzca al verdadero sentido del evolucionismo?..

IV

La gesta de las formas por la vida es un misterio tentador, que ha puesto en juego todos los poderes de la mente humana, desde la fantasía hasta la experiencia más rigurosa y la reflexión más grave. El preformismo fué la primera ilusión de resolver el problema sin plantearlo. ¿En qué reaparece, qué equivalencias presenta aun en los autores que más se han distanciado de Bonnet? De ello nos ocuparemos a su punto. Recordemos ahora que los precursores más directos del evolucionismo biológico, Goethe y Lamarck, tuvieron en la génesis de la forma el motivo central de sus preocupaciones y que todo el transformismo, en su acepción estricta, consiste en la sucesión de las formas, como segundo momento de un anterior origen a partir de lo amorfo: la vida "crée de la forme avec de l'amorphe" (1).

¿No existirá, entre otros, si es que los hay, un *sentido estético de la vida*? Una interpretación estética será resistida por anticientífica y antifilosófica. Se está más pronto a derivar la utilidad de la belleza, casi a sustituir el sentido estético por el sentido ético... ¿Por qué el uno ha de ser menos antropomórfico que el otro? Si se admiten planes preestablecidos o ciertas maneras de causas finales o del finalismo, se impondría tanto la *intención* o dirección de belleza como de utilidad. Pero... ¿bello para quién? ¿útil para quién? ¿Y qué tendrá que ver la belleza para el hombre con lo que es útil para los animales y vegetales?..

La belleza de las formas ocultas, revelable al microscopio, y las más ocultas todavía ¿cómo podrían interpretarse invocando la lucha por la vida y la selección natural, ni la correlación entre el órgano y su función?

(1) Brachet, La Vie créatrice des Formes. Alcan, Paris, 1927, pág. 191.

La exigencia idealista del evolucionismo consistiría en la afirmación del pensamiento como principio universal y supremo: Or la pensée, qu'on le veuille ou non, est essentiellement une activité finaliste" (1). La tendencia a la autoconservación sería exclusiva de los seres vivos (Rignano) (2). Es esta una opinión de Spinoza restringida. Driesch, Conklin y muchos otros repiten, en algunos momentos de sus concepciones, el dualismo de la *fuerza legislativa*, metafísica, y de la *fuerza ejecutiva*, físico-química, que sostuviera Claudio Bernard. Si no se niega un fin interno, la creación podría ser un fin en vista de sí misma y la evolución, también... En los círculos menores de la vida, *si no es*, parece (como si fuera)...

En la invención del hombre, la forma, la estructura y el sentido están predeterminados en la idea de la misma invención, en su finalidad; pero también existe la invención como *sport* y la creación, como la artística, en vista de sí misma, como puro objeto del sentimiento estético o de la imaginación creadora, libre de todo determinismo utilitario (el *spiel* de Schiller)... La palabra *sport*, en Darwin, quizá no sea simple metáfora. Expresó así las variaciones bruscas por un rasgo bien característico. Y cuando la metáfora dispara en una rebeldía de lo inconsciente, contra la censura de una Ciencia adusta — y así fué en Darwin, polarizado su espíritu por las variaciones insensibles — ocurre que la metáfora sea más que la intelección y no por salirse de la realidad, sino por adentrarse en ella más allá de los estratos de nuestras distracciones o abstracciones: es, como si dijéramos, la verdad que encontró su expresión en la fantasía.

Por más valor que tengan las estadísticas, las gráficas, los trazados y las fórmulas, nunca podrán colmar las exi-

(1) Le Roy, L'exigence idealiste et le fait de l'evolution. Boivin et Cie., Paris, 1927, pág. 260.

(2) Qu'est-ce que la vie? Alcan, Paris, 1926.

gencias primarias y últimas del hombre en su anhelo de conocer la vida: está más propenso, en esto, a contemplarse en la Divinidad que en las Matemáticas.

La tendencia a un fin sería en el tiempo ulterior, no anterior, y la conformidad a plan sería intuición espacial. Es dictamen de von Uexküll. Los organismos, en cuanto a origen, obedecerían a un factor inmaterial y no como entelequia aristotélica ni drieschiana, sino como idea platónica. "Si en el día de hoy, escribe, tres naturalistas caminaran juntos al aire libre, podría ocurrir que uno de ellos fuese un aristotélico; el segundo, un platónico, y el tercero, un kantiano. —"Vivir es llevar un fin en sí mismo", diría el aristotélico. El discípulo de Platón serenamente dejaría perder su mirada por las cimas de las lejanas montañas y respondería: — "Sí, un fin no temporal". Y el discípulo de Kant asentiría silenciosamente." (1). Bien se adivina quien es el discípulo de Kant.

Se propaga, en círculos concéntricos, maneras menores a maneras mayores de la vida, concibiendo éstas a imagen de aquéllas, con la ilusión, luego, de que se explican las primeras por las segundas, cuando en verdad de las dos, nos hemos quedado con una: la que está comprendida y no la que la comprende.

Tratándose de la vida en su círculo máximo, no sólo en la conciencia del hombre, donde tampoco se ve claro, carecemos de todo criterio seguro para distinguir entre una resultante y una finalidad, resultante que por *retrospección* podrá aparecer como un fin. Dentro de círculos menores, habrían cuatro modalidades, cuya significación, en círculos mayores, ignoramos: a) la vida en vista de sí misma, cuya conservación sería imposible si no predominara; b) resultantes de la vida, contrarias a sí misma (todo lo patológico hereditario, herencia de los caracteres letales); es cierto que cabe aludir aquí a obstáculos que no le permitirían avanzar

(1) Ideas para una concepción biológica del mundo. Trad. Tenreiro. Calpe, Madrid, 1922, pág. 34.

sin alguna pérdida de lo conquistado y a ultra-fines y fines externos; c) resultantes que se convertirían en finalidades (resultantes como original creación, finalidad como repetición conservadora); d) resultantes indiferentes, por lo menos a la conservación de la vida, pues ésta se nos revela rebasando su propia y pura continuidad... ¿Aquí se manifestaría su *sentido estético*?

¿Qué hay en el hombre que lo pone en estética correspondencia con las cosas y qué hay en las cosas para que unas sean bellas y otras no? ¿Y lo son?... Nunca como en esto el hombre hace el mundo, pero no de la nada y sólo para sí.

De todas las maneras o atributos de la vida como del Universo su belleza es de los más inexplicable científicamente.

Para el pintor, para el escultor, el movimiento viene a ser una forma huyente, la forma que se deshace y rehace: una génesis perpetua de la formas. Y en uno de sus aspectos, podríamos decir que la Estética es una filosofía de las formas; a) como realidad en sí misma; b) como expresión de una realidad profunda, en la que una infinita variedad se encontraría, en germen y en realización, en la unidad de los arquetipos; pero también podríamos decir que en el Arte, más que el concepto, *la forma es el fondo:* el estilo perfecto sería la victoria de una expresión total y exacta del interior por el exterior. ¿Y en lo orgánico?... Con acento lamarkiano, así nos habla un ilustre biólogo: "la forma e l'imagine plastica della Funzione" (1). No se le puede desconocer un grado de verdad; pero no es mucho más que una semi-creencia. ¿Qué es la función sin el órgano? Si no la confundimos con la idea de entelequia, de fuerza vital, de *vis* formativa...mal podríamos comprender que cree lo que con ella coexiste. ¿La función crea el órgano?... Lamarck, en su ley de uso y desuso, nunca formuló tal extremo y creyó en la generación espontánea

(1) Ruffini, Fisiogenia, Valardi, Milano, 1925, pág. 11.

como origen de los seres vivos. Funcionando el órgano se desarrolla, que no es lo mismo: función y órgano son correlativos ¿como concebirlos separadamente? Al revés de la creencia más difundida — y sólo en un sentido limitado — el órgano si no crea, precede a la función: antes de abrirse los párpados naturalmente, el ojo ya está con sus estructuras prontas para funcionar bajo el estímulo de la luz.

Como proposiciones de una futura obra, von Bertalanffy enuncia lo que para él serían dos leyes biológicas muy generales: conservación de la forma y un esfuerzo para lograr un máximo de estructura (1). Existiría en la vida un *esfuerzo sin esfuerzo* (Ravaisson), cuya antítesis sería conservar y transformar. "Des le premier degré de l'existence se trouvent donc réunis: la permanence, le changement; et dans le changement même la tendance a la permanence" (2).

Si pudiésemos sentir con nuestra conciencia en su interior, en *intensa empatía*, las formas concretas, orgánicas de la vida, acaso las perturbaciones teratológicas nos impresionarían como una *locura del cuerpo*... y las mutaciones, como un momento de inspiración de la vida que se concretara bruscamente, incubada o no, al igual que una estrofa en la cabeza del poeta... ¿Y qué sabemos si estos son paralelos nada más que verbales y si en todo la Naturaleza no pone en juego los mismos poderes y métodos? En nosotros ¿qué traduce mejor la gesta de la forma por la vida, que los procesos creadores de la propia imaginación? Pero ¿en qué la imagen corresponde o es equivalente a la realidad extrospectiva e introspectiva?

Diferencias y semejanzas se descubren entre las formas creadas por el artista (escultor, pintor) y las concretas de la vida: las primeras son sin estructura en profundidad real; toda su profundidad está en la forma misma; todo su fondo, *en la superficie;* las estructuras se confunden en la tangencia de lo oculto con lo visible; en las segundas hay una estructura heterogénea en profundidad real; multiplicidad y unidad simultáneas, multiplicidad en la unidad variables según el plano que se ilumine y perciba; son formas móviles, ondulantes, huyentes, siempre en tránsito, ascienden y descienden, como irresolutas entre lo amorfo y el equilibrio ideal de los arquetipos; en unas y otras, la tensión y la contensión sobre sí misma, nos llevan de adentro afuera y de afuera adentro, de la superficie creada a la profundidad creadora, de la obra a su centro generador, como si hubiese una fuerza efectiva a punto de desplegarse y otra se le opusiera y al conjuro de ambas surgiese su milagro...

El cuerpo sería un *espíritu momentáneo* (Leibnitz)... Pero ¿quién entiende la filosofía de las formas concretas de la vida? Su elocuencia es soberbia. Su estilo no parece que oculte sino expresa lo que es. ¿Y dónde se halla la clave? Como el azul del cielo, de lejos está en todas partes; de cerca, en ninguna. Es una proximidad seductora que nunca se alcanza.

(1) Teoría del desarrollo biológico. Trad. Najmen Grinfeld. Biblioteca de la Universidad de La Plata. Tomo II, 1934, pág. 192.

(2) Ravaisson, De l'Habitude. Alcan, París, 1927, pág. 4.

V

¿En qué la intuición sensible, operando diariamente sobre todo el espíritu de algún modo, sin que apenas tengamos conciencia de ello, se da en la intuición intelectual, y aún filosófica, y en qué ésta se desvirtuaría *traduciéndose* por imágenes de aquélla? No hay criterio que permita discriminar, cuando la abstración va subiendo de punto, si las alusiones al fuego, al agua, de los filósofos griegos son imágenes de la intuición sensible para expresar o traducir una substancia intuida filosóficamente o un concepto metafísico. Cuándo es una versión metafórica de una intuición a otra y cuándo no. "Todas las cosas provienen del fuego y en él se resuelven". ¿Cuál es el sentido aquí de la palabra fuego? ¿el de substancia? "Dieu, c'est le feu périodique éternel; la Fatalité, c'est le *logos* artisan des êtres par

la course contraire" (1). Y con sus conceptos y contraconceptos o antítesis: "Nous descendons et nous ne descendons pas dans le même fleuve, nous sommes et ne sommes pas" (2). Este mundo sería "el fuego eternamente vivo"... Poseído de una admirable imaginación poética (el alma "atraviesa el cuerpo como la luz a la nube") habla del amor, lo mismo que del sol, como de un "fuego inteligente"... El mundo nacería según el pensamiento y no según el tiempo.

Y si encontramos en sus metáforas, notables revelaciones intuitivas, también encontramos errores tremendos como el de los eclipses: "L'éclipse provient du retournement du bassin, dont le creux se trouve alors vers le haut et le convexe vers le bas du coté de nos yeux" (3). ¿La intuición estará libre de falsedades o tendrá, además de un libro de salmos, un *index*, como las otras maneras de conocer? En la Astronomía interior ¿no habrá también movimientos aparentes y nos encantaremos con que el Sol sale por el Este? La armonía, la belleza del mundo no variaría en nada...

Por encima de la intuición sensible y expresándose o refractándose en su lenguaje, se destaca la tendencia a la unidad de la multiplicidad, no importa que el agua y el fuego no sean el principio de cuanto existe: "De todas las cosas, una; y de una, todas" (Heráclito). La implicancia de la idea de evolución y de la idea de esencia se ve bien ahí. Y es curioso que en Lessing y en Goethe la fórmula de Heráclito se repita literalmente y no lo recuerden. Es que más cerca de ellos está Spinoza, a quien no olvidan. "La unidad en el todo, el todo en la unidad, yo no sé otra cosa" (Lessing). "Y es el eterno uno que múltiple se manifiesta" (Goethe) (4).

(1) La Conscience du Logos. Doxographie d'Heráclite. Pour l'Histoire de la Science Helléne. Tannery, Gauthier, Villars et Cie., París, 1930.

(2) Loc. cit. pág. 202.

(3) Loc. cit. pág. 196.

(4) Und es ist das ewig Eine || das sich vielfacli offenbart. Cit. Radl, Historias de las teorias biológicas. Garcia del Cid y de Arias, Rev. Occ. Madrid. 1931, tomo II, pág. 27.

En la génesis de lo orgánico, Driesch invoca una causa (entelequia), que actuaría "casi en el espacio, totalizando". ¿Qué es lo que la parte *crea* del todo y qué es lo que el todo *crea de la parte*? La meditación ha de recaer principalmente sobre este punto: llamaremos parte (por ejemplo) a *algo* que es menos que el ser y que en el pensamiento, como unidad estructural de todos los seres, trasciende al ser. Podríamos decir que la totalidad (en cuanto a un todo orgánico funcionalmente indivisible) trasciende menos al individuo que la parte, en cuanto unidad de constitución. Y no es que se yuxtapongan elementos: en rigor, la yuxtaposición es un concepto abstracto, ya que de hecho, todo lo que se aproxima, más o menos interacciona. Pero también la meditación ha de recaer sobre este otro punto: ¿en qué la unidad de estructura es común a todos los seres? La célula real, aun fuera de las grandes diferenciaciones, no se repite exactamente. De donde, los elementos de un todo conservan siempre alguna originalidad o singularidad.

¿De la parte al todo y del todo a la parte? Pero ¿qué es la parte sin un todo y qué es éste sin partes? Son ideas correlativas, referencias recíprocas en sistemas convencionalmente cerrados. Cuando la parte no es pensada en relación a un todo, se toma, a su turno, como un todo. La significación de las partes en la unidad funcional, no es equivalente. De ahí una heterogeneidad real y de ahí que el descenso o ascenso que una parte puede experimentar, si no aislada, predominantemente, repercute con variable intensidad en las distintas co-partes y en el todo.

No hay un concepto sintético de unidad de la multiplicidad: la unidad conceptual no es por fusión de lo diferente, sino por supresión o eliminación de lo que no es común a todos los seres.

La unidad de la causa supone, para Janet y otros, la unidad de fin: "Si une seule cause a tout fait, elle doit avoir tout fait pour un seul but: et comme la cause est absolue,

le but doit être absolu" (1). Pero ¿no podría haber unidad de origen y multiplicidad de direcciones, de resultantes, equivalentes, en visión retrospectiva, a destinos o fines? Es esta una de las tesis de Bergson: "le philosophe n'est pas venu a l'unité, il en est parti" (2). ¿Es igualmente sostenida por Goethe con la idea del *Urphänomenen*? ¿En qué consiste su intuición sobre la metamorfosis de las plantas?

La mayor coincidencia de lo que se entiende por intuición científica, se nota cuando es definida como una orientación del espíritu, como un anticipo de una verdad a la que también se llegaría por un lento avance de investigación. Heráclito nos dice: "El Dios cuyo oráculo está en Delfos, no revela ni esconde: indica" (3). Ocurre que se designe con la palabra intuición, la idea-origen o inspiración inicial de una obra, el *estado naciente*, del mismo modo que una generalización prematura, una *inducción inventiva* y abreviada, que adelantaría la conclusión cuya verdad comprobaría un posterior y amplio examen de los hechos, porque no siempre el signo de verdad de la intuición es inequívoco, a no ser que por un convencionalismo de definiciones llamemos pseudo-intuiciones a las falsas afirmaciones de aquélla. Así por un proceso similar, Goethe *intuye* la verdad de la metamorfosis de las plantas (o por lo menos, alguna verdad) y yerra en la teoría de los colores. En Padua — y ya había herborizado en el Tyrol — Goethe se dirige al Jardín Botánico y la rica vegetación exótica le enciende la imaginación. Entre tantas formas bizarras, las campánulas de *Bigonia radicans* y las hojas de las palmeras, polarizan su atención: la idea de la unidad de plan le obsesiona como si él fuese la misma Naturaleza creadora, o como si uno de sus personajes, de sus arquetipos literarios, se estuviera realizando en el vasto mundo de la vida de las formas concretas. En Venecia, y ya había estudiado seriamente Osteología, la percepción de un blanco cráneo sobre las arenas de la playa de Lido, próximo al cementerio de los judíos, le obsesiona también y la imaginación le va configurando por la magia de una vértebra dúctil, todos los cráneos que existieron, existen y existirán.. Sorprende la coincidencia de la *intuición* de Oken, sobre la transformación vertebral, que despertara, en idénticas circunstancias, en las florestas de Brocken. La fantasía de Kielmeyer se entretuvo derivando, en el diseño, unas especies de otras, a la manera como el geómetra genera figuras.

(1) Les causes finales, Baillière et Cie, París, 1876, pág. 736.
(2) La pensée et le mouvant, Alcan, Paris, 1934, pág. 157.
(3) Tannery, loc. cit, pág. 198.

Y la teoría de los colores ¿es o no un *error intuitivo*? Comparemos su génesis con la intuición de la metomorfosis de las plantas y la teoría vertebral del cráneo. Encontrándose Goethe en una habitación, pone delante de sus ojos un prisma de cristal y recuerda la teoría de Newton. Esperaba, de acuerdo con su interpretación de ésta, ver los colores del arco iris y le chocó que no sucediese así. Sólo en el límite de las zonas más oscuras, se insinuaban los colores: en los barrotes de la ventana, aparecía el espectro. "No necesité una larga reflexión, escribe; al instante reconocí que un límite es la condición necesaria para que se manifiesten los colores y como por instinto me convencí de que la teoría de Newton era falsa" (1). Y he ahí que resistiendo a Newton, con la *intuición* de su verdad, incurre en el mismo error en que había incurrido Aristóteles dos mil años antes: "En los colores, la unidad es un color, v. g. blanco, observándose que los otros colores son producidos por éste y el negro" (2). Por lo expuesto, venimos a la sospecha de que la intuición científica, ignoramos si toda intuición, no tiene en sí el seguro signo de lo verdadero, como el sentimiento estético de lo bello, la sensibilidad común, del dolor o del placer. La apariencia puede imponerse como evidencia.

(1) Goethe Smmliche Werke, XXIX Ed. pág. 329.
(2) Metafísica. Nueva Biblioteca Filosófica. Madrid, 1931, pág. 282.

VI

De la protoplanta (*Urpflanze*) escribía Goethe a Herder manifestándole que se hallaba a punto de penetrar el misterio del nacimiento y organización de los vegetales. Con su modelo, la cosa más singular del mundo que la misma Naturaleza le envidiaría, podría inventar infinidad de plantas nuevas que, si no existen, podrían existir. Lejos de ser fruto de una imaginación artística o poética, "tendrían una existencia íntima, verdadera y aun necesaria". La unidad no es aquí sintética, sino generadora. De la *Urpflanze*, cuya imagen procede tanto de la intuición sensible como de la imaginación creadora, al *Urphaenomen*, que sería la libertad en la ley y oculto sentido de la Naturaleza, transitando por lo protovital (Urleben) Goethe buscaría remontar la génesis de los seres, de la apariencia múltiple a la esencia una. "Le notion d' *Urphaenomen*, pivot des théories scientifiques de Goethe, secret de son esthétique et, pour une part, de sa morale, revêt à la fin de sa vie une forme de plus en plus religieuse" (1).

Todo monismo ontológico — ¿el *Urphaenomen*, a despecho de su nombre, no resulta un ente? — es una forma de monoteismo, en cuanto se pone en una substancia o principio, cualquiera que él sea, lo que se necesita para que nos devuelva un mundo comprensible a la entrega de un mundo incomprensible. Por lo demás, todo dualismo, quiera que no, desde el punto de vista de la explicación ontológica, cuya crítica emprende Meyerson, no está exento de ser un teismo o de presentarse *como si fuera*.

La aproximación entre Bergson y Goethe habrá que investigarla más por el *élan* que por la intuición. Ya hemos apuntado que Höffding hiperestima algunos pasajes del gran artista. Emilio Oribe, en su estudio sesudo y de impecable estructura (1), señala también algunas afinidades. Nosotros mismos hemos cotejado algunos aspectos de las concepciones de Goethe con las que nos evocaban las de Bergson, y hemos hecho el comentario crítico de la opinión de Höffding en una serie de conferencias a propósito de la personalidad científico-filosófica del gran poeta cuyo centenario se celebraba.

(1) Bianquis, L'Urphaenomen dans la pensée et dans l'œvre de Goethe. Revue philosophique, tome CXIII, 1932. pág. 240.

Opina Goethe que todas las tentativas para resolver los problemas de la Naturaleza son conflictos entre la intuición y la reflexión (a la verdad que son conflictos y armonías): la intuición nos da instantáneamete la noción completa de un resultado; la reflexión, que también quiere desarrollar algo por ella misma, no puede ir siempre en seguimiento y "busca en su ayuda a la imaginación; así se forma, por grado, sus maneras de ser (*entia rationis*)" (2) que nos reportaría el beneficio de llevarnos a observaciones más atentas, a estudios más perfectos. Quiere que la experiencia ejerza el mayor influjo en todas las investigaciones del hombre y que la razón reuna, coordine, depure la experiencia sin que rechace lo inherente a la *razón creadora*. Que no se excluya del trabajo científico ninguna de las fuerzas del alma: "Abismo del presentimiento, vista certera del presente, profundidad matemática, exactitud física, elevación de la razón, poder de la inteligencia, capricho móvil de la fantasía, delicioso placer de los sentidos, todo debería asociarse para excitar el espíritu; es así que una artística obra maestra puede realizar la unidad (3).

Para iluminar un hecho aislado, lo advierte Schiller, procura Goethe recurrir a toda la Naturaleza y busca penetrar en los misterios de su formación, creando de nuevo según su estilo. Convencido de que la naturaleza sabe producir diferentes formas modificando un sólo y mismo organismo (die verschiedensten Gestalten dur Modifikation

(1) Teoría de Nous. Amigos del Libro Rioplatense. Montevideo-Buenos Aires, 1934, pág. 185 a 191.
(2) Goethe's Smmliche Werke, XXX Bd. pág. 163.
(3) Loc. cit.

eines einzigen Organs darstellt) y de que cada fenómeno está ligado a la totalidad, instituye la regla de variar las experiencias (Die *Vermannigfaltigung* eines *jedes einzelnen Versuches* ist also die eigentliche Pflicht eines Naturforschers) con el fin de descubrir la unidad sin exclusión del menor detalle, como si el experimentador nada quisiera dejar para hacer a sus sucesores (*als wenn er seinen Nachfolgern nichts zu tun übriglassen wollte*). Pero la desproporción entre la naturaleza de las cosas y nuestra inteligencia, incesantemente nos recordaría que el hombre no podrá poseer ningún conocimiento absoluto (die Disproportion unseres Verstandes zu der Natur der Dinge zeitg genug erinnert, dass kein Mensch Fähigkeiten genug habe, in irgendeiner Sache abzuschliessen) (1).

La obra de Schelling *Naturphilosophie* (1798), provocó en Goethe una crítica contra las exageraciones idealistas, aconsejando, con respecto a la Filosofía, *permanecer en estado natural*, en espera de que los filósofos encuentren el medio de reunir de nuevo lo que su pensamiento ha separado. Y anota que si los realistas no pueden llegar del mundo exterior al yo, al espíritu, no menos dificultades tienen los idealistas para llegar del yo a los objetos exteriores. Con esta reserva restringe los extremos del *Alles-ich* de Schelling.

Como en Goethe el *Urphaenomen*, en Bergson el *élan* ¿se insinúa en una noción empírica? Zubiri deja caer una frase, en una nota sobre el autor de Fausto, en la cual se contraponen lo protovital goethiano (Urleben) a todo principio abstracto, "como pudiera ser el principio vital". No se percibe aquí si alude, en ese principio, el *élan*.

Suele considerarse a Bergson como puramente intuitivo y místico. Pero si no bastara la segura y amplísima información científica que precede al penoso esfuerzo que culmina en la intuición, presentándosenos esta, no pocas

(1) Der als Vermittler von Objekt und Subjekt. Goethe Schriften über die Natur. Gunther Ybsen. Verlag A. Kroner, Leipzig.

veces, más bien que como un método, como un resultado, ni tampoco conveniera la importancia que asigna a la inteligencia en el conocimiento de la materia, que cree puede ser absoluto, en toda su obra está siempre activo el gran razonador, revelándonos, con el recurso prodigioso de una sutilísima dialéctica, su experiencia integral. Discute los datos inmediatos de la conciencia; luego, las relaciones psicofísicas; y en un empeño ulterior, procura llegar a una visión directa de la vida, sin palabras, sin imágenes, sin conceptos, sin símbolos, *sin intermediarios* y sin la dualidad del objeto y del sujeto. ¿Es posible? ¿Es lo absoluto?... De todos modos ¡qué vigorosa inteligencia pre y post-intuitiva! ¡qué análisis psicológicos! ¡qué fuerza y belleza de estilo!... James, tan cerca de él y a momentos precursor, dudaba que se le pudiera comprender del todo y le llamó *el mago*... *Malgré tout*, se queja de la insuficiencia del discurso para traducir el pensamiento e insiste sobre la impotencia de la Razón para conocer la vida. Trabaja siempre — ¿y podría ser de otra manera? — con todo el espíritu.

Disipando la confusión de asimilar la intuición al instinto, escribe: "Pas une ligne de ce que nous avons écrit ne se prête à une telle interprétation. Et dans tout ce que nous avons écrit il y a l'affirmation du contraire: notre intuition est réflexion" (1). El *quid* generador de su filosofía del espíritu, es la intuición de la duración, que podría ser una sucesión de cambios cualitativos, una heterogeneidad múltiple, pero no numérica. Por aquí, ningún encuentro con Goethe, a no ser los comunes a toda experiencia integral.

No hay criterio seguro para saber cuándo se ha alcanzado la intuición bergsoniana, y no confundirla, quedándonos en la simple introspección. Se podría formular, acaso, una regla negativa: cuando nuestro mundo interior no se dé a la conciencia, con el *estilo* de los sentidos. De sí mismo se saldría mediante la simpatía y la dialéctica.

(1) La pensée et le mouvant. Alcan, París, 1934, pág. 109.

Un fino sentido del lenguaje habría inclinado a Bergson a tomar la palabra duración para expresar el revés, muy enriquecido, de su significado etimológico y corriente, ya que en él es la fluidez misma, el cambio sin soporte, mientras que *durare, durus,* se refiere a *duro,* sólido, que resiste el cambio, que permanece (1).

El *élan* no sería una idea explicativa, más bien un principio operante. Veamos si la génesis de la noción es empírica, enempírica o de dos raíces.

He aquí un punto de materia que no sabemos bien qué es, ni siquiera como materia y menos todavía si alguna esencia lo trasciende. Este punto — esférula microscópica, óvulo — perecería, se destruiría como especial forma y estructura, se desintegraría como particular distribución de moléculas si un factor extraño, que viene de afuera, no operase sobre él. ¿Y qué sería de lo *en potencia,* por cuyo punto se inserta la vida en la materia para ser en acto?... Pero el factor opera y puede ser otro punto de materia con los mismos enigmas o un cuerpo químico no tan complejo y misterioso (fecundación o partenogénesis). Entonces, aquella esférula microscópica, cada vez va siendo más en el espacio (o más espacio, ya que va siendo más materia) y más en el tiempo (o más tiempo, puesto que vive sobre lo que era). Su vivir más en el espacio lo es por un traslado a sí misma de materia inerte que asimila; y a esta materia inerte, o muerta, que era puramente en el espacio (o *espacio-materia*) la *temporiza* y será también en el tiempo o tiempo: por obra de aquel germen (o por intermedio de él) la materia que estaba fuera del tiempo, entra de algún modo en el tiempo (o el tiempo es en ella)...

¿Habrá empezado de manera análoga, la vida? Su origen en cuanto plástica, ¿habrá sido un germen? Así lo cree el panspermismo y así lo insinúan quienes admiten o suponen la preexistencia de los genes o factotes... Una de las

(1) Pichon, Essai d'étude des problémes du temps. Journal de Psychologie normale et pathologie. XVIII Anné, N.o 1-2, 1931, pp. 85 118.

doctrinas evolucionistas, la de la *hologénesis* (1), parte del postulado de que las especies están en las que le preceden como el individuo en el germen; y hoy es tendencia francamente dominante considerar que los factores de la evolución son sobre todo internos. Pero ¿partir de gérmenes concebidos a imagen de la ontogénesis, no es escamotear el problema del origen de la vida — o de los seres vivos en concreto — poniendo la solución en la premisa? Por otro lado, se da vuelta el frente cuando se trata de explicar el desarrollo embriológico, recurriendo a la filogénesis... Puede que la luz se haga en el encuentro de dos misterios, que en el fondo es el mismo que nos lleva a un *estado de sitio*...

La hipótesis de la panspermia y sus equivalentes reaparecen de algún modo en la teoría de la continuidad e inmortalidad del plasma germinativo. En el siguiente dilema plantea Weismann la cuestión: "Ou bien la substance de la cellule germinative central jouit de la faculté de passer par un cycle de changements qui ramène de nouveau a des cellules germinatives identiques, après la constitution du nouvel individu; ou bien les cellules germinatives ne proviennent pas du tout, dans leur substance essentielle et determinante, du corps de l'individu, mais de la cellule germinative ancestrale". Y lo resuelve en estos términos: "Je tiens la dernière manière de voir pour la bonne" (2). Las primeras observaciones de continuidad del plasma germinativo se deben a Boveri y recayeron sobre el *Ascaris megalocephalo monovalens*: ya en el estadio de dos blastómeros, uno estructurará el cuerpo y otro, las gónadas y así las células reproductoras se continúan en el interior del nuevo individuo, sin trasformarse nunca en células somáticas, a pesar de que el individuo sea como *brotamiento* del germen, como la *expansión plástica* de sus poderes inmanentes.

(1) Rosa, L'Ologénese. Alcan, Paris, 1931.

(2) Essai sur l'hérédité et la sélection naturelle. Trad. Varigny, Paris, 1892. pág. 166.

Destruyendo muy temprano la *línea germinal* (*Keimbhan* de Weismann), Humphrey obtuvo *Amblystoma* desprovisto de gónadas; y en los insectos, Waddington establece un citoplasma ovular, un *polo* (*plasma polar*) del que dependería la formación de las células germinales, de suerte que en el mismo zigote habría separación entre la substancia necesaria para la génesis del soma, por un lado, y la génesis de las gametas, por otro. También Bounoure ha logrado, mediante los rayos ultra-violetas, destruir el *citoplasma polar* en batracios y asistir a un desarrollo puramente somático, exento de células sexuales. Como se ve, la experiencia corrobora cada vez más la doctrina de la continuidad del plasma germinativo (o de su energía); pero es aun muy limitada dentro del círculo máximo de la vida. Inspirado Bergson en la concepción de Weismann, afirmó, hace años (1907), que desde ese punto de vista, *"la vie apparaît comme un courant qui va d'un germe a un germe par l'intermédiaire d'un organisme developpé"*.

De la continuidad del plasma germinativo (o de su energía) y de la imagen de la vida como una corriente, se pasa a la del *élan* bergsoniano por un proceso que no es del todo empírico ni del todo anempírico, afín al *torrente* de James y con aproximaciones a la naturaleza de la conciencia: "A un certain moment, en certains points de l'espace, un courant bien visible a pris naissance: ce courant de vie, traversant les corps qu'il a organisés tour à tour, passant de génération en génération, s'est divisé entre les espèces et éparpillé entre les individus sans rien perdre de sa force, s'intensifiant plutôt a mesure qu'il avançait" (1). Y cuando más se fija la atención sobre la continuidad de la vida, "plus on voit l'évolution organique se rapprocher de celle d'une conscience, où le passé presse contre le présent et en fait jaillir une forme nouvelle, incommensurable avec ses antécédents" (2). El *élan* sería la causa profunda de la evolución en la plástica de la vida; y la materia sería, a la vez, su instrumento y su obstáculo.

(1) L'Evolution créatrice, XLII ed. Alcan, Paris, 1934, pág. 28.
(2) Loc. cit. pág. 29.

El *élan vital* de Bergson suele interpretarse como un concepto abstracto cuya similitud se hallaría, por ejemplo, en el principio metafísico que Schopenhauer expresa con la palabra *Wille*.

Aun bergsonianos profundos y devotos como Jankélévitch, han acentuado su parentesco con la intuición del filósofo alemán. Pero el autor de *L'Evolution créatrice* insiste en el carácter netamente empírico del *élan vital* y se expresa en estos términos (*Les deux sources de la morale et de la religion*) (1):

"Ces considérations n'étaient nullement hypothétiques, comme certains ant paru le croire. En parlant d'un *élan vital* et d'une évolution créatrice, nous serrions l'expérience d'aussi près que nous le pouvions" (pág. 115)... "marquons le caractère nettement emperique de la conception d'un *élan vital* (pág. 116)... "nous parlions d'un élan vital: a la théorie nous opposions un fait" (pág. 117). Obraría a la manera de una causa especial, sobreagregada a eso que llamamos materia, en cuya resistencia encontraría precisamente su expresión en el espacio, en cuanto sucesión de formas concretas. A los problemas que le plantean las condiciones exteriores, la vida respondería con soluciones originales. El *élan* no explica la vida, sería su esencia creadora, que señala el carácter misterioso de sus operaciones. Si se olvida lo que tiene de noción empírica, se presentará como un concepto vacío en léxico metafísico: una ilusión de primer principio en lo puramente verbal. La vida sería un cierto esfuerzo para obtener la expresión plástica del ser, operando sobre la materia bruta. Y en las diferenciaciones concretas, en sus grandes manifestaciones presentaría en estado rudimentario, latente o virtual, la diversidad de tendencias originarias, la inmanencia del *élan* en su integralidad, las modalidades que se desplegaron a partir del punto de divergencia

(1) Alcan, Paris, 1926.

en las tres grandes corrientes: vida vegetativa, instinto, inteligencia.

El *Urleben* o lo proto-vital de Goethe y el *élan* bergsoniano serían comparables en cuanto principio creador, con esta, entre otras, importante diferencia: el primero estaría sujeto a ley y sería la clave misma para la previsión de la vida, sobre todo en la génesis de las formas, casi se concibe como una *estructura estructuradora*, recuerda la *natura naturans* de Spinoza, así como el *Urphaenomen* evoca la mónada de Leibnitz; no se puede negar lo que de eso hay en el *élan*, pero otra cosa es la *imprevisible novedad* de éste, su radical creación (la vida creándose a sí misma), su pura temporalidad (contenidos o atributos anempíricos, pese a la confesión de Bergson sobre su noción empírica).

El *élan* introduciría la indeterminación en la materia (otra, como hemos dicho, que la de Heisenberg) ¿Y cómo lo que sólo es temporal se inserta y opera en lo que sólo es especial? (No se trata aquí de la cuarta dimensión del tiempo físico-matemático). Suceden las cosas, según Bergson, como si en la materia hubiese hecho irrupción una corriente de conciencia, y como toda conciencia, henchida de virtualidades. La vida sería la conciencia a través de la materia. Vuelta sobre sí misma, sería intuición; extroversa, sería inteligencia... ¿Y también para el conocimiento de la inteligencia será incompetente e inadecuada la inteligencia en las cuestiones del espíritu?

La inserción del *élan* en la materia, admitida su existencia discutible *como ente*, es el momento más crítico de evolución creadora bergsoniana, anterior al misterio del origen de su creciente novedad. Crisis propia a todo dualismo, que el monismo tanto materialista como espiritualista, pretende resolver abandonando medio mundo. ¿Y es menor la crisis que se produce yendo de la materia al espíritu?

Entre el *élan* y la matria, se interpola el mismo problema fundamental que entre el espíritu y el cuerpo. A la imposibilidad de establecer la relación por el lado del espacio, opone Bergson la posibilidad de establecerse por el

lado del tiempo (1). ¿Habría en el *élan* algo similar a la memoria-hábito y al recuerdo que "répresent précisement le point d'intersection entre l'esprit et la matière? (2). No se logra una presencia clara en la mente, aun como imagen de posible realidad, de la inserción del *élan* en la materia que, sin ser tiene la misma dificultad de la reencarnación. ¿Y qué es el impulso vital en la destrucción de este germen desde cuyo interior se temporiza la materia? ¿Se habrá reintegrado a la pura duración? ¿Volverá a ser centro vitalizador de la materia o el *élan* irrumpió una vez por todas y ya no puede actuar sino a través de los gérmenes?

El *élan* sería una energía vital específica y lo que para Claudio Bernard era dirección, para Bergson es creación y fuerza operante. A él no se llegaría por intuición pura, pero hay en él más que lo puramente empírico. Su imagen científica estaría en el desarrollo que la experiencia determina en los seres vivos, a partir de la célula de origen. El encuentro con la intuición filosófica, se realizaría a favor de la dialéctica. De su raíz empírica es la constante alusión a gérmenes como punto de inserción del *élan* en la materia, y de su raíz anempírica, la hipótesis de que es la causa profunda de las variaciones: "Nous revenons ainsi, par un long détour, à l'idée d'oú nous étions partis, celle d'un *élan original* de la vie, passant d'une génération de germes à la génération suivante de germes par l'intermédiaire des organismes développés qui forment entre les germes le trait d'union. Cet élan, se conservant sur les lignes d'évolution entre lesquelles il se partage, est la cause profonde des variations, du moins des celles qui se trasmettent régulièrement, qui s'additionnent,, qui créent des espèces nouvelles" (3). En las mutaciones provocadas y dirigidas (Müller, Jollos, Goldschmidt y otros) ¿sobre qué se influiría? ¿qué modificaciones producirían los rayos X, por ejemplo, en la materia para que el *élan* la domine y moldee mejor y pueda ex-

(1) Matiére et mémoire. XXII éd. Alcan, París, 1926, pp. 247-249.
(2) Bergson, loc. cit., pág. VI.
(3) L'Evolution créatrice, XLII éd. Alcan, Paris, 1934, pág. 95.

presarse más fácilmente en las nuevas formas concretas de la vida?

Desde el punto de vista de los seres vivos, la materia se divide en dos categorías de cuerpos: los *vitalizables* y los *no vitalizables*, expresándonos en lenguaje vitalista, o los *vitalizadores* (biogenéticos) y *no vitalizadores*, expresándonos en términos mecanicistas o físico-químicos.

Bien ¿qué hay en el *élan* o qué hay en la materia para que unos cuerpos y no otros constituyan la plástica de la vida? El peso atómico, el lugar en la serie periódica, la solubilidad ¿y por qué el agua? La difusión en la corteza terrestre y en los mares... es poco para dar cuenta de dos comportamientos tan profundamente distintos de la materia en y fuera de los seres vivos. Y esta dificultad se encuentra tanto en el camino del materialismo como del espiritualismo dualista.

VII

Las concepciones del mundo se desenvuelven en torno de estos esquemas: 1º todo es como fué y todo será como es; o todo varía en ciclos, pero éstos no varían (retornos), en cuyo caso lo que se presenta como evolución acíclica e ilimitada, podría depender de la escala de tiempo de nuestra estimativa; 2º, todo fué creado de una vez para siempre, *ad initio y ex nihilo*, por un Principio Creador o por un Ser Supremo; lo que presupone la coexistencia de la nada y de lo eterno; la esencia increada y la existencia por creación; 3º, no hubo creación *ad initio* y todo se crea y existe de y por sí mismo; lo que va más allá del principio clásico de causalidad (sería una *endocausación* en la que no habría la dualidad de causa y efecto); 4º lo que es, fué creado por un Ser Supremo, a) en actos sucesivos; b) en un solo acto, pero los seres creados serían evolucionables y con poder creador (evolucionismo en un creacionismo).

No solamente el hombre no comprende el mundo real, sino que no acierta a inventarse un mundo ideal que satisfaga sus propias exigencias. Es la fecundidad de la imperfección... ¿Habrá que concluir que comprender la vida es comprender que no se le comprende?

Ignoramos qué es lo natural ¿y de qué hablamos cuando aludimos a lo sobrenatural? No sabemos qué es, en esencia, la materia ni el espíritu ¿y sobre qué recae nuestro pensamiento cuando hacemos surgir lo uno de lo otro o limitamos sus poderes recíprocamente?

La Naturaleza sería, para Pascal — como Dios para Calvet — una esfera cuyo centro estaría en todas partes y cuya periferia en ningún lado. ¿Y la suerte del hombre?.. Flotar entre dos abismos: la nada y el todo.

Si no tuviera en sí el ritmo de la marcha, como música inmortal de su destino, desesperaría al sorprender que las verdades que descubre detrás de las apariencias y que tanto ingenio, desasosiego, esfuerzo y penuria le cuestan, son — o no está seguro de que no sean — *apariencias de segundo grado*...

La Metafísica tendrá que moverse entre un ¿por qué? y un ¿por qué nó? con un modesto y melancólico, pero bien aprendido *peut-être*...

¿Y la frente?.. ¡Es lo más bello, lo más hombre del hombre!

Clemente Estable

EDUCACION

ORGANIZACION UNITARIA DE LA ENSEÑANZA

La función educadora requiere, para su desarrollo, una autonomía amplia.

La enseñanza pública, en su totalidad, debe ser conferida a un solo organismo autónomo cuya denominación racional no puede ser otra que Universidad de la República.

Esta tesis, que fué sostenida acertadamente por la Comisión de Estatuto de la Asamblea del Claustro, se apoya en razones de distinta índole.

La función docente y cultural, reclama especialización, independencia y unidad. La primera de estas exigencias, sólo se satisface, a condición de observarse fielmente la segunda y ambas no pueden asegurarse, en forma eficaz, sino con el reconocimiento inequívoco de la tercera.

El cuerpo de funcionarios que realizan el cometido educacional debe poseer, desde luego, incontrovertible aptitud técnica y estar, además, afectado a esa tarea en forma privativa. Su integración y labor, han de ser protegidas contra toda influencia ajena a los intereses de la cultura y esto sólo se logra descentralizando el servicio público que es la enseñanza, de modo que sea gestado independientemente del poder político ya que en éste actúan motivos generalmente ajenos al desarrollo de la cultura, y la subordinación directa

de los organismos educadores a los cuerpos políticos determina, forzosamente, una serie de perturbaciones en la función técnica, con incalculable perjuicio para los fines sociales de la enseñanza.

La independencia funcional de la labor educativa, no es un mero privilegio administrativo que se reclama para determinado orden de funcionarios. Es una exigencia interna de la propia labor: es el ambiente lógico del trabajo espiritual, una de cuyas formas es la enseñanza, (tal vez la forma de influencia más vigorosa y continuada en los destinos de la humanidad).

La autonomía del servicio educacional asegura la especialización de sus gestores pero no es este efecto el único fundamento de aquélla. No basta asegurar la especialización técnica de los educadores. Es preciso, además, garantirles una desembarazada órbita de actividad; posibilidades de perfeccionamiento intelectual y didáctico; capacidad para ensayar orientaciones y caminos nuevos, verificarlos, apreciarlos y rectificarlos con amplia libertad y amparados contra toda ingerencia extratécnica. Y esto sólo puede lograrse en la ordenación institucional autonómica.

(La independencia que requiere la enseñanza con respecto a los demás cuerpos del Estado sólo debe entenderse en el orden institucional. Quiero decir, que no mueve esto a considerar a los educadores como una cofradía o casta privilegiada dentro del país, sustraída a toda clase de influencias o contactos con la realidad nacional, persiguiendo fines propios y transformándose en una especie de aristocracia hermética e irresponsable. Nada de eso. Los funcionarios de la cultura deben estar permanentemente en contacto con la vida social para servirla y orientarla. Pero esa altísima misión orientadora que le incumbe a los educadores sólo se cumple, íntegra y eficazmente, cuando éstos tienen la independencia de trabajo necesaria y, espcialmente, cuando su labor no puede ser obstruída por la acción, frecuentemente perniciosa, del poder político).

El fuero autonómico de los institutos docentes y culturales, es una necesidad orgánica de la cultura y de la enseñanza. En su cumplida observancia están interesados el progreso espiritual y los destinos de las sociedades. Por eso constituye un postulado defendido celosamente por maestros y alumnos y quienes pretendieron o lograron violentarlo, debieron rendirle el homenaje de disfrazar sus propósitos, o sus construcciones, con la máscara de una especial concepción de la autonomía.

No basta descentralizar la enseñanza. Es necesario establecer la unidad institucional del cuerpo docente.

Pero la independencia funcional de la enseñanza no se logra por el solo hecho de descentralizarla. Es preciso, además, establecer la unidad institucional del cuerpo de educadores.

Todos los organismos de cultura del Estado deben integrar un solo ente autónomo, pues, únicamente así, es posible obtener una orientación armónica en las distintas esferas de la cultura. Y esto se lograría, (sin perjuicio de consagrar la autonomía técnica de los organismos que deben atender cada uno de los aspectos o grados de la enseñanza), conjugando y armonizando su acción en una sola persona jurídica.

El desmembramiento del complejo docente en una pluralidad de pequeños entes descentralizados e inconexos, conspira contra la independencia, y por lo tanto contra la eficacia, de la labor educacional pues, al reducir la órbita de sus actividades, debilita a cada uno de los cuerpos concurrentes.

El comité de profesores de Enseñanza Secundaria que prestigió la lista Universidad en las elecciones de febrero último, decía a este respecto en una publicación aparecida por entonces en la prensa independiente:

"Tampoco es exacta la aseveración de que el régimen impuesto por la ley intervencionista es de mayor independencia para la Enseñanza Secundaria (y especialmente para su profesorado) que el sistema de la unidad universitaria.

"Basta reflexionar que profesores y estudiantes, dentro del sistema vigente (en apariencia ideal para los autonomistas) o bien quedan librados a la autoridad omnímoda del consejo seccional, que juzgará siempre soberanamente en instancia única, o bien tendrán que soportar, como juez de apelación, al Poder Ejecutivo...

"En cambio, dentro del sistema que defendemos, las autoridades centrales de la Universidad (cuyo modo de integración, indudablemente, no es hoy día muy racional) representan de todas maneras una garantía respetable de que las decisiones de los Consejos podrán ser revisadas con ecuanimidad y capacidad técnica, y lo que es fundamental, dentro del fuero universitario.

"Por último, escindir un instituto es siempre debilitarlo moral y funcionalmente. Las fuerzas inferiores e impuras, que con harta frecuencia ensayan inmiscuirse, abierta o subrepticiamente, en el gobierno de las casas de estudios, tienen siempre mejor presa cuando éstas se hallan aisladas que si forman una sola entidad, celosa de la autonomía del conjunto y de cada una de las partes.

"Aspiramos a una Universidad como conjunto organizado federativamente de todos los institutos culturales y luchamos por impedir su disgergación en partículas inconexas. Sólo así tendrá la eficacia funcional y la autoridad moral necesarias para desempeñar sus fines de cultura y para mantener la gloriosa tradición liberal y democrática que es su mejor ejecutoria."

Esta organización de la Universidad es tan imperiosamente exigida por los intereses de la cultura, que se debe establecer aun cuando fuese preciso rectificar para ello normas o principios legales y aun de carácter constitucional.

Los preceptos y las concepciones jurídicas no son fines en sí mismos: deben ser revisados cada vez que su contenido perjudica el desarrollo eficaz de las funciones públicas.

Pero la organización unitaria de la enseñanza no está reñida con ningún principio jurídico. Por lo contrario, halla en ese terreno una sólida cimentación. No es más que la consecuencia necesaria de aplicar al servicio público descentralizable que constituye la función educacional, un principio genérico de derecho administrativo que podría formularse así: *un solo ente autónomo para cada servicio descentralizado.*

Sólo el sistema unitario puede dar su máxima eficacia a los servidios descentralizados.

Por compleja que pueda ser la función que se desglosa de la administración central no se perciben razones de orden lógico, o jurídico, que lleven a desmembrar un servicio creando varios organismos para su gestión. Si una función debe atenderse por intermedio de varios cuerpos especializados, ello no basta para instituir otras tantas entidades independientes, sino que procede integrar el ente único con los variados elementos indispensables, asignando, a cada uno de éstos la libertad de acción que reclame su función técnica; pero siempre dentro de una sola personalidad jurídica, provista del organismo jerárquico superior que regule y coordine los diferentes organismos que deben atender los distintos aspectos del servicio.

La creación de entes autónomos se justifica por la necesidad — o la utilidad —de descentralizar ciertas actividades que no pueden ser atendidas — o que no conviene que lo sean — por el poder político; y para satisfacer esa necesidad, basta con crear un ente por cada servicio, aun cuando en algunos casos, el instituto autónomo deba ser de organización compleja o federada.

Nada justifica la pluralidad de corporaciones autónomas para atender el mismo servicio, por más que se pretenda delimitar categórica e infranqueablemente la esfera jurisdiccional de cada una.

Este principio, tan fácil de entender como difícil de impugnar, no se aplicó nunca en nuestro país de un modo sistemático. Se mantienen en la administración varios entes autónomos cuyas esferas de acción interfieren con frecuencia. Pero tal hecho no resulta de la aplicación de un principio opuesto o simplemente distinto: es una consecuencia de la timidez con que suelen abordarse, por el legislador, algunas iniciativas. Esta timidez originó la creación de entes que, en vez de atender un servicio público completo, atendían solamente una parte o un aspecto limitado de él. Más tarde, cuando se continuó el proceso de descentralización para el mismo servicio, se optó, con frecuencia, por crear un organismo nuevo en lugar de ampliar la órbita jurisdiccional del instituto ya existente.

Esa opción, tampoco obedeció a motivos doctrinarios. Se debió por lo general, a móviles absolutamente extra-jurídicos: la carencia de plan armónico en nuestras construcciones legislativas (que algunos llegan a considerar como una virtud); el afán de multiplicar los puestos burocráticos con fines electorales o presupuestales y a veces, por último, la falta de confianza en los individuos u organismos que dirigían el ente en funciones. (Esta última causal ha determinado casos tan absurdos como el de la ley 8.767 que autorizó al Directorio de las Usinas Eléctricas a tomar a su cargo la construcción y el monopolio de las comunicaciones telefónicas, a pesar de hallarse en actividad, cuando la sanción de la ley, un Consejo de Correos, Teléfonos y Telégrafos, aumentando así la concurrencia de entes diversos en un mismo servicio oficial).

Ignoro si se ha teorizado acerca de la conveniencia de instituir varios entes autónomos, para atender un mismo servicio del Estado. No sólo el sentido jurídico (que aconseja no multiplicar inmotivadamente las personas jurídicas de carácter público) sino el más elemental buen sentido, obligan a adoptar el principio de *un solo ente para cada servicio*. Las violaciones de este principio no pueden constituir

un argumento en contra, dado que no se fundamentan en motivos doctrinarios.

Tampoco podrá argüirse, que desde el punto de vista práctico es indiferente adoptar o no el sistema unitario, pues se disciernen fácilmente las consecuencias funestas (experimentadas frecuentemente en nuestro país) del régimen plural.

En primer lugar, la erogación inútil que supone la multiplicación estéril de organismos autónomos que, acrecentando la frondosidad burocrática, — mal gravísimo de las democracias hispano americanas, — desprestigia el sistema de descentralización, y aún, para los espíritus simplistas, el mismo régimen democrático.

En segundo lugar la propia autonomía conduce, neceriamente, a la falta de unidad en la gestión creándose el riesgo de que el Estado aparezca sustentando simultáneamente principios contradictorios, o por lo menos no armónicos, en el mismo orden de actividades. Y debe recordarse aquí, que casi siempre, sobre todo en lo concerniente a materias técnicas, importa tan fundamentalmente la coherencia de la acción, la unidad de orientación y de conducta que llega, frecuentemente, a ser preferible una política administrativa de poco vuelo, o con la que discrepamos, pero clara y definida, que una política de miras más amplias, o más conforme con nuestra concepción, pero indecisa e incoherente.

Y este inconveniente no se remedia otorgando al poder político facultades para regular la acción de los distintos entes e imponerles una orientación armónica. Los funcionarios de la administración central no son, naturalmente, idóneos para la gestión técnica, (la sola existencia de los organismos autónomos demuestra que no se les considera aptos para tales cometidos) y con mayor razón carecen de la competencia necesaria para dar a esos organismos una orientación superior y coherente. Por otra parte el poder político no podría ejercer el contralor necesario para asegurar el cumplimiento fiel de sus directivas generales en la multitud de detalles que forman la gestión técnica, con el agravante de que el denso contralor ejercido significaría una invasión del fuero autonómico y, consiguientemente, la bancarrota del régimen descentralizador.

El sistema plural es una fuente de conflictos peligrosos y difíciles de percibir.

La coexistencia de varios organismos, independientes entre sí pero afectados a un mismo servicio, es una fuente inagotable de conflictos de atribuciones que pueden revestir caracteres graves y crear situaciones prácticamente insolubles. El peligro no radica tanto en el choque jurisdiccional de carácter positivo, cuando dos o más de las organismos concurrentes se arrogan el mismo cometido, como en la contienda negativa, en que ambos se desentienden de un acto o problema del servicio porque cada uno de ellos considera que el asunto incumbe al otro.

En el primer caso, el conflicto tiene una existencia ostensible y una vez planteado requiere imperiosamente la solución. En el segundo no se manifiesta de un modo claro y sólo se advierten sus consecuencias cuando ya es difícil o imposible evitarlas.

Podría pensarse que tales conflictos se previenen con una delimitación clara y categórica de las respectivas esferas funcionales o que, planteado el problema, el poder político, como órgano administrador por excelencia, lo resuelve definiendo, simultáneamente, para ese caso concreto, la competencia de cada instituto. Pero, por una parte, no es posible limitar rigurosamente las actividades de cada ente dentro del mismo servicio. La legislación más casuística deja, necesariamente, grandes lagunas y, con frecuencia, la prolijidad reglamentaria aumenta los conflictos jurisdiccionales en lugar de disminuirlos. Por otra parte, la decisión del poder político (que sólo alcanzaría los conflictos ostensibles) no inspira, por lo general, plena confianza, ya que, casi siempre, la discrepancia se produce por motivos de or-

den técnico, cuya consideración adecuada rebasa, naturalmente, la competencia que puede exigirse, discretamente, a los funcionarios de la administración central.

Si los conflictos positivos son perniciosos, peores aún son los de carácter negativo, que frecuentemente no trascienden y se resuelven, simplemente, en una desatención del serivicio por ambas partes. En estos casos, la ingerencia de la administración central es prácticamente ineficaz; cuando interviene lo hace siempre mal y tarde.

Además, en todos los casos, la facultad del poder administrador para resolver las situaciones conflictuales es un remedio, un elemento de rectificación, de represión del daño ocasionado. El sistema unitario, en cambio, opera como preventivo eficaz, impidiendo que el perjuicio funcional se produzca.

La historia administrativa de nuestro país no puede seguramente citar numerosos conflictos jurisdiccionales positivos, pero no necesita revolver con demasiada insistencia el archivo de las oficinas públicas para encontrar, en casi todos los servicios descentralizados, las huellas claras de esos oscuros conflictos negativos, cuya propia naturaleza los hace permanecer en silencio y que, generalmente, aparecen ante el observador desprevenido, como síntomas de desorientación administrativa o de indolencia y falta de responsabilidad de los funcionarios públicos, vicios que el régimen de pluralidad crea y desarrolla.

La reducción en la esfera de sus atribuciones, y la posibilidad de conflictos o quejas frecuentes, hacen que los gestores del servicio pierdan fácilmente el entusiasmo por la tarea que desempeñan, y la eficacia del ente autónomo disminuya de un modo sensible.

La responsabilidad funcional sufre en alto grado con esta reducción de atribuciones. En primer lugar, porque el hecho de poseer una órbita exigua de facultades mueve, naturalmente, a resignarse con una actividad opaca y deslucida; y en segundo, porque las designaciones se hacen con

menos cautela, ya que parece naturalmente bastante un funcionario mediano para una función mediocrizada.

En cambio, el discernimiento de un cometido extenso impone el deber de elegir cuidadosamente los gestores, y fortifica el sentimiento de la responsabilidad funcional en los dirigentes del cuerpo, quienes no podrán eludir sus obligaciones aduciendo que determinados cometidos escapan a su contralor.

La unidad funcional de la enseñanza, según el Proyecto de Estatuto Universitario de la Asamblea del Claustro.

La enseñanza es uno de los servicios que el Estado toma a su cargo (aun cuando no por vía de monopolio) y que cumple, actualmente, por medio de entes autónomos plurales. Los conceptos vertidos más arriba son, por lo tanto, aplicables a la enseñanza como servicio público y sin duda, en un grado mucho mayor que para todos los demás. Por la propia naturaleza de la función educadora, las acciones u omisiones de un organismo docente son capaces de ejercer, en los otros, y en el complejo social, una influencia intensa y permanente; influencia que, por su índole sutil, escapa generalmente a quienes no actúan en la enseñanza misma.

Si la orientación de un organismo fuese defectuosa o equivocada, difícilmente podría percibirlo la administración central a tiempo para ejercer la función reguladora necesaria. Esto fué lo que entendió, claramente, la comisión de estatuto de la Asamblea del Claustro cuando proyectó la Universidad de la República como un ente autónomo único, que asumiría, en su totalidad, la función educadora por parte del Estado. En el informe, elevado a la presidencia de la Asamblea el día 9 de Julio de 1935, decía la citada comisión:

"El primer artículo del Estatuto proyectado define cual es, en nuestro concepto, el contenido legítimo de la Universidad.

"La misión de ésta ha sido hasta la fecha impartir la enseñanza secundaria y la profesional. V. C. entiende que esa misión debe ser mucho más amplia y extenderse a la dirección total de la cultura impartida por el Estado.

"Proponemos, pues, como artículo primero del Estatuto, el siguiente:

"*La Universidad de la República es el conjunto de institutos de cultura del Estado.*

"De modo que, además de sus actuales establecimientos pasarían a integrar la Universidad: la enseñanza primaria, la normal, la industrial, el Servicio Oficial de Difusión Radio Eléctrica, la Biblioteca Nacional, los museos, la Escuela de Bellas Artes, los centros de enseñanza superiores cuya creación prevé este Estatuto, etc....

"La función cultural es indivisible. En tanto que el Estado moderno la toma a su cargo como uno de sus cometidos esenciales, (tal vez procedería decir como el esencial), debe ejercerla por un órgano técnico y coherente. Y ese órgano debe ser denominado Universidad de la República.

"Las distintas etapas de la enseñanza se traban y correlacionan en innumerables aspectos y formas, al punto que existe entre ellas una indispensable y estrecha interdependencia. La enseñanza superior y profesional exige una previa cultura media y, en cierto modo, está condicionada por ella. La enseñanza media, — o secundaria — requiere una enseñanza primaria previa, la que, a su vez, depende de la enseñanza normal. Esta a su vez, puesto que al fin es enseñanza profesional, se halla en íntima dependencia de la enseñanza media, y aun si pudiera ampliarse, como es de desear, para que prepare un profesorado secundario, tendría una influencia inmediata y poderosa sobre la enseñanza secundaria misma.

"De aquí la necesidad de que todos estos grados de la enseñanza se hallen incorporados en un solo organismo, provisto de la competencia y autoridad suficientes para armonizar los diversos cometidos, y regir las relaciones de interdependencia, orientando unitivamente la actividad docente del Estado.

"Hasta hace poco predominó una tendencia de aislamiento, que ha producido desazones y molestias, que podríamos calificar de disolvente, y que es, de todos modos, irracional. No puede negarse, por lo pronto, lo absurdo de la falta absoluta de toda conexión directiva entre la enseñanza primaria y la secundaria, siendo así que, a medida que transcurre el tiempo, se acentúa la íntima vinculación de una con la otra, y de ambas con la enseñanza normal. El sistema de aislamiento ha venido sufriendo rectificaciones, constituídas por la incorporación progresiva a la Universidad de las Escuelas de Agronomía, primero, de Veterinaria, después, y últimamente la de Ciencias Económicas y de Administración. Se dirá qué tratándose en estos casos de institutos de enseñanza profesional, era de primaria lógica, y a la vez de realización fácil, articularlos con el organismo universitario, en tanto que la enseñanza primaria, por su mayor densidad, y por suponer un grado y una psicología distintos, suscitaría mayores dificultades.

"Pero constituyendo la enseñanza primaria el preámbulo indispensable de toda actividad educacional, es de la más elemental lógica que su dirección no escape, como hasta ahora, a todo nexo y contralor de los otros grados y manifestaciones de la cultura.

"La línea directriz del progreso en materia docente (como en casi todas las materias), reclama una incesante especialización de funciones, y ésta, la creación sucesiva de nuevos organismos técnicamente especializados. Es así como las viejas facultades de actividad heterogénea han tenido que escindirse (la de Matemáticas, en Arquitectura e Ingeniería; la de Medicina y Ramas Anexas, en Medicina, Odontología y Química y Farmacia). Otras serán tal vez divididas prontamente y aún será preciso crear otros institutos nuevos, sobre todo para organizar la enseñanza superior propiamente dicha (el Instituto de Estudios Superiores pro-

gramado por Vaz Ferreira, Facultad de Filosofía y Letras, etc.).

"Pero esta multiplicidad de organismos especializados no debe concebirse como otros tantos sistemas autárquicos, sino como elementos integrantes de un vasto plan armónico. Si bien el progreso es diferenciación, es a la vez integración y organización coherente. Lo contrario conduciría a la anarquía y el desorden.

"La Universidad, por tanto, debe ser un conglomerado complejo, pero íntegro, que comprenda la totalidad de los institutos culturales del Estado.

"No quiere esto decir que todo el sistema de enseñanza pública deba ser centralizado despóticamente. Lejos de eso, será preciso consagrar amplia autonomía técnica para cada uno de los institutos de especialización y en este principio esencial se sustenta este proyecto de Estatuto. La Universidad debe ser no un complejo centralizado, sino federado, que a tiempo que asegure la libre actividad de cada integrante dentro de su órbita propia, conjugue y armonice sus esfuerzos y recursos, dándole a la función educacional del Estado la coherencia y unidad de orientación que le son indispensables.

"Esa necesidad de una entidad directiva superior, de actividad coordinadora, ha sido siempre reconocida y su satisfacción confiada a un organismo especial. En el nuestro, como en la mayoría de los países, se ha asignado ese cometido al Ministerio de Instrucción Pública.

"La experiencia de casi todos los estados demuestra, sin embargo, que el Ministerio de Instrucción Pública no es el órgano adecuado para desempeñar esa delicada función docente. Cargo de carácter político, por lo general desempeñado por poco tiempo, no puede atender, el Ministerio, con la dedicación e idoneidad deseables, las complejas tareas de armonizar y vincular debidamente las actividades de los distintos institutos de cultura y en especial los de enseñanza. Aún los ministros dotados de más relevantes cualidades y animados de los más sanos propósitos, por la propia naturaleza de sus funciones (indisolublemente unida al trajín de la vida política) no han podido abarcar siquiera el panorama de la realidad docente y sus necesidades, ni mucho menos proveer con eficacia el fárrago de conflictos jurisdiccionales o gestiones aisladas, a veces dispares, cuando no inconciliables, de los distintos organismos autónomos que actúan sin conexión en la obra educacional del Estado. Y esto sin contar las veces en que, enfocado un problema o un plan por un Ministro, de idoneidad y laboriosidad sobradas, un accidente de la vida política lo desplaza, dejando a la enseñanza un nuevo elemento de coordinación más o menos improvisado, que aún poseedor de excepcionales cualidades, carece o puede carecer de toda familiaridad con los problemas universitarios de actualidad.

"No hay por qué insistir en la ineficacia del Ministerio (abstracción hecha de toda consideración personal acerca de sus posibles titulares) como elemento de coordinación y superior dirección de los institutos de cultura. Basta su carácter de institución política, y la absoluta falta de contralor o influencia de la Universidad sobre él, para que nos inclinemos a sustituirlo por un organismo realmente técnico, ajeno a las agitaciones o crisis políticas, de estabilidad regular y emanada de las mismas instituciones docentes, como sería el Consejo Central que proyectamos."

La competencia entre los institutos docentes del Estado es inconveniente y peligrosa.

En el mismo informe se encaran los principales aspectos benéficos del sistema unitario y se señalan los defectos del régimen opuesto. Algunas observaciones coinciden con los conceptos que, con carácter de genéricos para todos los entes autónomos, expuse más arriba.

"Constituyendo la enseñanza pública un todo armónico, es necesario, (y merced al reconocimiento estatutario de tal realidad, es posible) establecer un régimen racional de la docencia, previendo qué institutos actuarán en las distintas

etapas de la vida del alumno. Y es ésta una de las más preciosas ventajas que ofrece la amplia organización proyectada para la Universidad.

"Dentro de ella, los distintos organismos de enseñanza tienen delimitada convenientemente su jurisdicción, conforme a su finalidad propia, sin que pueda producirse la aberrante concurrencia de dos organismos del Estado disputándose un mismo alumno a los mismos fines docentes, como ocurría con el tercer grado de enseñanza primaria y los primeros años secundarios, y continúa aún hoy entre la enseñanza media y el primer ciclo de la normalista.

"Esta absurda competencia entre dos organismos del Estado, independientes entre sí, ha hallado defensores que encomiasen el elemento de progreso representado por la emulación que, necesariamente, engendraría tal competencia.

"Desde luego que esa emulación no ha sido la causa de que el Estado se hiciese competencia docente a sí mismo.

El motivo de tal redundancia no es otro que la carencia de un plan orgánico y coherente en la obra constructiva de nuestros legisladores, por lo que a la enseñanza respecta. Las leyes sancionadas o reformas adminstrativas adoptadas en esta materia han tenido siempre carácter parcelario, por lo cual, incluso reformas técnicamente bien inspiradas, condujeron con frecuencia a crear organismos pleonásticos o elementos funcionales que (aunque buenos en sí mismos) son disonantes o pierden parte de su eficacia dentro del cuadro general de la docencia, no contemplado por el autor de la reforma.

"En cuanto al pretendido valor progresivo de la emulación, es evidente que no resiste el menor análisis. Los directores de un organismo docente no deben necesitar la excitación estimulante del espíritu de concurrencia para cumplir sus deberes y propender al mejoramiento del instituto que se les confía. Por lo demás, bien sabido es que en esta materia no puede existir propiamente competencia eficaz en cuanto a determinar una verdadera selección o predominio del mejor. Pocos son los capacitados para juzgar con conocimiento de causa la excelencia de la labor docente realizada, de modo que los alumnos no afluirán a tal instituto con preferencia a tal otro por la convicción de que el elegido desempeña con más acierto su finalidad docente, ni por que sus padres o guardadores (en su casi totalidad personas ineptas para toda valoración pedagógica) hayan examinado y juzgado acertadamente el caso. La inercia, las preferencias personales por tal o cual maestro, fútiles razones de comodidad o de barrio, son las causas que de ordinario determinan estas elecciones que pueden tener, no obstante, tanta trascendencia en la formación espiritual de los jóvenes. Pero lo más grave de estas concurrencias es que la emulación puede muy bien trasladarse al terreno de la conquista de alumnos o determinada clase de alumnos, mediante facilidades, condescendencias o predilecciones (que todo esto sí es perceptible por los padres o guardadores y de inmediata productividad). Los mentados beneficios que la competencia entre establecimientos públicos podría proporcionar deberían ser desechados por el solo temor de que la competencia se establezca, no en el terreno de las altas cualidades pedagógicas y el perfeccionamiento técnico (que no puede ser juzgado por los alumnos ni sus padres), sino en el de la atracción del alumnado mediante condescendencias o liberalidades que llevarían a los institutos la psicología y las prácticas de los traficantes.

"Para evitar estas interferencias, el Estatuto prevé la órbita de actividad de cada establecimiento docente, agrupando todos los que realizan cometidos de una misma índole en una sección universitaria. Cada sección tiene a su cargo la dirección de un grado de la enseñanza, conforme a sus fines y el estatuto define los límites de las distintas secciones, de modo que haya unidad en la acción general de la enseñanza y se eludan esas concurrencias que sobre suponer un derroche de energías y de recursos, constituyen un peligro para la seriedad y el orden en la docencia."

No sólo en este aspecto, sino que en muchos otros de la labor educacional, podría exponerse detalladamente la excelencia del régimen unitario.

Dentro del sistema de pluralidad, es forzoso asignar la función de coordinación y contralor del servicio docente al Ministerio de Instrucción Pública, organismo esencialmente político. Y éste, o no cumple ese cometido, por manera que el daño de la desorientación o desarmonía queda sin enmienda; o lo ejerce, y entonces se tiene configurada la superintendencia de un funcionario político sobre los institutos técnicos, lo que comporta el aniquilamiento del sistema de descentralización y, lo que es mucho peor, un peligro gravísimo e inconjurable para los intereses de la cultura.

Tan respetables y sólidos son los fundamentos de la organización unitaria de la enseöanza, que deberíamos propiciar su advenimiento, aunque fuere preciso modificar unas cuantas leyes y quebrantar todos los precedentes contrarios que pudiere invocarse, hasta llegar a constituir al fin el priprimer precedente digno de imitación y perdurabilidad.

Pero ello no es necesario: La organización unitaria de la enseñanza, así como no riñe con la doctrina jurídica, no carece tampoco de inequívocos y venerables precedentes.

El concepto de que la Universidad debe contener la totalidad de los organismos de cultura del Estado, produjo cierta sorpresa cuando fué adoptado por la Comisión de Estatuto. Pero no es original, ni mucho menos revolucionario: por lo contrario, acuerda perfectamente con nuestra tradición y con el espíritu que organizó nuestra casa de estudios en su forma pristina.

Las dimensiones de este artículo me mueven a aplazar el estudio de este aspecto histórico del tema. Será objeto de otro trabajo que publicaré en un próximo número de *Ensayos*.

L. Machado Ribas.

NOTAS

ESPAÑA TRAGICA

Si existiera un espectroscopio histórico y social capaz de analizar todos los rayos de la inmensa hoguera que es España en estos momentos, se percibiría que están ardiendo allí, a un mismo tiempo, todos los hilos que desde el fondo de la historia han venido tejiendo su alma trágica, soberbia y severa. Ni uno solo se ha perdido a lo largo de su vida milenaria. Los que van en un sentido y los hilos contrarios, todos están allí: las tendencias afines y las tendencias opuestas; y ni una sola deja de dar su llama roja y convulsiva al incendio gigantesco. Sólo una esencia hay común en las corrientes contrapuestas: el estoicismo es el cimiento moral más profundo de la constitución ideal de España, observó cierta vez Ganivet. Pero esta constante psicológica se diversifica, empero, en dos maneras, según sea el signo que la cualifique. Cuando se exalta de grandeza moral, cuando se pone al servicio de la defensa de los ideales de libertad y de humanidad, cuando camina en el sentido de la Historia, redimiendo opresiones, crece hasta transformarse en heroísmo. Cuando, por el contrario, está al servicio de móviles regresivos, estrechos y opresores, de predominio criminal, le queda sólo la inercia de su estructura, reduciéndose a intransigencia, a coraje físico, a dureza, a crueldad, a juramento de exterminio, a ciego fanatismo, a orgullo de no cejar, a capacidad ilimitada de soportar privaciones, aunque sea por el temor del castigo de culpas de las que se tiene conciencia, como es el caso de los militares rebeldes. Héroes son, pues, aquí, los generosos, los que defienden la entraña popular: la libertad, la democracia, la Constitución, la República, la justicia social, y fanáticos los opresores, los prepotentes, los que conculcan el derecho, violan sus juramentos y defienden el privilegio y la explotación. La grandeza del suicidio de Séneca, víctima de un tirano, revive ahora, pero revive, así, empequeñecida, disminuída, en el suicidio de los oficiales fascistas, victimarios del pueblo. Sagunto y Numancia son ahora Madrid, Barcelona, Valencia, Badajoz o Irún, libertarias, pero no pueden serlo Burgos, Sevilla ni Oviedo, reaccionarias.

Pero esta lucha del heroísmo contra el fanatismo es, de todos modos, a muerte, de donde resulta su épica grandeza.

Apartado, pues, lo que pueda haber en todo esto de consubstancial unidad espiritual, lo que viene de la raíz de la raza, sigamos por separado a cada uno de los otros viejos hilos de la trama, hasta hallarlos a todos, en su actual apasionante entrevero.

●

Vese otra vez a un Conde don Julián y a unos hijos y partidarios de Witiza, sin que falte un Obispo Oppas, traer a España una nueva invasión de moros para vengar agravios dinásticos o de predominio.

Vese el particularismo jurídico, el que hizo el cantonalismo de la Edad Media, el cantonalismo de 1873 y el autonomismo actual.

Por un lado el viejo individualismo castizo, el de los fueros y las libertades municipales, esa energía individual, lo más profundo y lo más auténtico de la entraña española, su definición esencial y última, esa que Ortega y Gasset, como antes Arias Montano y Gracián, identificó con la soberbia y llamó "declaración audaz de democracia metafísica, de igualitarismo trascendente", ese terrible, negativo, destructor, "¡todos iguales!" que se oye de punta a punta de la historia de España si se tiene fino oído sociológico, ese individualismo, forma de orgullo, de altivez o de independencia moral; de la vida fuerte y dueña de sí; de la dignidad personal que se exalta hasta crearse su propia ley dentro de un mínimum de ley común, y que se ha dado actualmente su forma más extrema en un anarquismo autóctono y endémico, al cual la ideología de los Bakunine o los Kropotkine no ha hecho más que prestar una conciencia y una dinámica más intensas.

Por otro lado el viejo comunismo hispano, el de los bienes comunales de los concejos medioevales, el que declaró, en los fueros, en las leyes y en los hechos, aún bajo los siglos del absolutismo, que eran de uso común los pastos, los montes y las aguas de España y de la Indias, y permitía, para el pastoreo, la utilización colectiva de la propiedad individual; el de "Fuente Ovejuna, todos a una"; el que, al influjo de la organización económica incaica dió un inesperado rebrote ideológico, en plenos siglos XVI y XVII, en el pensamiento de teorizantes como Alonso de Castrillo, Luis Vives, Mariana, Polo de Ondegardo, Acosta y Murcia de la Llana, y en el siglo XVIII, en las ideas de Pérez Rico, Pérez y López, Floranes, Posse, Forner y Martínez Marina, comunismo al cual las doctrinas de Marx y el credo de Lenín no hicieron, ellos también, sino darle el fervor de una fe más enérgica y el aparato de una formulación científica de que habían carecido.

Aquí el sentido exaltado y sanguinario de las rebeliones sociales,

BIBLIOTECA ARTURO E. RODRIGUEZ ZORRILLA

proclamado ya con el grito de "degüello general" de los bienes" por los payeses de Mallorca del siglo XVI.

Aquí también el Estado ayudando al explotado indefenso y sin armas contra sus opresores, poderosos económica, política y militarmente, que se levantan para defender sus privilegios de explotadores, haciendo contra la autoridad legítima una revolución política, pero cuyo sentido es de reacción social, como cuando, en el siglo XVI, el Estado español suprime, para amparar al indio, las encomiendas, y provoca la rebelión concupiscente de los encomenderos.

Aquí también el sentimiento democrático del pueblo. Para defender sus libertades y sus fueros, él se dió precozmente, por elaboraciones internas de su recio instinto jurídico, formas de gobierno directo en los concejos abiertos y formas de régimen representativo en los concejos cerrados, en las Universidades, en los Consulados, y sobre todo en los procuradores a Cortes de las ciudades y villas, y adquirió una conciencia doctrinal, desde el siglo XVI, a través de cien teorizantes sabios de la soberanía popular. Pero estuvo también siempre pronto a la reivindicación violenta de esas mismas libertades y fueros, desembocando en el frenesí de los hechos, si lo incitaban a ello los torpes avances de la opresión; y esa expresión enérgica del sentimiento democrático, que reaparece ahora en la reacción magnífica del Frente Popular contra el fascismo, es la misma que estalló en el gran incendio de los Comuneros bajo Carlos I, en las alteraciones de Aragón, las germanías de Valencia y la revolución de los payeses de Mallorca bajo Felipe II, en la sublevación de Cataluña bajo Felipe IV, en el motín de Esquilache bajo Carlos III, en el motín de Aranjuez bajo Carlos IV, en el 2 de Mayo y en el hervor de las juntas revolucionarias y los guerrilleros en la guerra de la Independencia contra Napoleón, hazaña colectiva que no es menos sublime porque haya dado ocasión a desbordes sanguinarios en la persecución a los traidores afrancesados y hasta a degüellos en masa como los de los franceses de Valencia, y cuyo triunfo, que fué un desafío a la lógica histórica, es la prenda segura del triunfo de esta otra lucha, que no es tampoco menos sublime a pesar de sus momentos de exterminio casi salvaje, (aunque esta vez lo sea así por ambos bandos), de los hombres del pueblo contra el ejército de línea, de la desesperación en la defensa del derecho contra la felonía y el cálculo del golpe asestado sobre seguro, del coraje individual que se arma improvisadamente contra la táctica organizada y puesta al servicio de la prepotencia.

Aquí están también las reservas morales de la mujer, amasadas en el recogimiento austero del hogar español, que se lanza a la acometividad militar o a la acometividad de la lucha política, desde el heroísmo sublime de las numantinas de la edad legendaria, de doña María Pacheco después de Villalar, de las zaragozanas de la epopeya de la independen-

cia, de Mariana Pineda, mártir de la libertad romántica del siglo XIX, al de las milicianas actuales del Frente Popular: las fuertes mujeres anónimas del pueblo y sus fuertes y magníficas animadoras, Hilaria Sánchez y la Pasionaria; o desde la vocación política de las ricas hembras de Aragón con voto en Cortes, el auténtico aliento de estadista de Isabel la Católica o el de doña Beatriz de la Cueva, a la decisión sin límites de doña Mencía Calderón o a la audacia aventurera de la Monja Alférez; y del consejo prudente de sor María de Agreda al inmenso pensamiento humanitario y la acción gigantesca de Concepción Arenal, que hoy prolonga la singular figura de Victoria Kent.

Aquí también el sentimiento republicano, que, sin tener aún conciencia de sí, daba ya una forma electiva, en la época visigótica, a la propia monarquía, y, asentado más tarde el régimen hereditario de la corona, impone todavía el reconocimiento de una forma de investidura popular, porque al delegar en una dinastía el uso de la soberanía, el pueblo se reserva la facultad de rescatarla y disponer nuevamente de ella si no es ejercida en bien de la Nación: lo que se hacía visible, en cada advenimiento de nuevo rey, mediante su jura por las Cortes y el juramento prestado ante ellas por monarca de cumplir las leyes y respetar los fueros, que era la tácita renovación del consentimiento popular indispensable a la legitimación del poder, y que equivalía, en el fondo, a la celebración de un pacto donde revivía, por una supervivencia clara, el principio de elección. Ese mismo sentimiento republicano, comenzando a salir de su latencia oscura, tendrá su vehemente y tosca proclamación inicial, en el siglo XVI, cuando las germanías de Mallorca, en el grito de las masas de que "nunca más habrá de haber rey", sus doctrinarios conscientes, desde esos mismos tiempos, en Alonso de Castrillo y Fox Morcillo, sus primeros conspiradores, a fines del siglo XVIII, en Juan Bautita Picornell, Manuel Cortés Campomanes y Sebastián Andrés, su primera gran revolución popular en 1868, con realizadores magníficos, pocos años después, en las figuras de Pi y Margall, Castelar y Salmerón, y su triunfo avasallador en 1931, el más pasmoso ejemplo de revolución pacífica que haya visto la historia.

Por otro lado, la singular y funesta formación histórica del catolicismo español, con esas dos modalidades que en un solo trazo señaló Gavinet: "el misticismo, que fué la exaltación poética, y el fanatismo, que fué la exaltación de la acción", es decir, aquí el recogimiento sublime, la llama purísima de San Juan de la Cruz o de Santa Teresa de Jesús, y allí el delirio siniestro de Torquemada y las llamas de la inquisición, con la misma expulsión de los judíos que hoy reamenaza movida por el ejemplo nazi, con la invasión de la religión en la vida civil, la milicia organizada de la orden jesuítica, el privilegio jurídico, la influencia política y sobre todo la potencia económica de un clero dominador, explotador y omnipresente. Las reformas de Aranda bajo Carlos III, expulsando a los jesuitas, creando para el Estado, con sus bienes, la administración de Temporalidades, e imponiendo la desamortización de los bienes eclesiásticos; y las del propio Godoy, bajo Carlos IV, sobre apropiación por el Estado de los fondos de capellanías y obras pías, muestran bien que el problema de quebrantar el poderío económico del clero en España y trasladar algo, por lo menos, de sus riquezas, a manos del pueblo, no es mera invención de liberales ni de ateos, como los de los tiempos de Mendizábal, ni exclusiva exigencia impuesta por los marxistas a los demás sectores del actual Frente Popular, sino permanente defensa social cuya necesidad ha debido irse reconociendo e interpretando de diferente modo y con más o menos decisión pero a través de una línea constante, por el pensamiento de los estadistas españoles. Hoy esta misma corriente, aunque repudiada por la Iglesia oficial, es, no obstante, compartida, individualmente, por algunos católicos, excepciones rarísimas, sin duda, todavía, que estiman necesario depurar a la religión de su pagana mundanidad, enfervorizarla de vida interior hasta hacerla desprenderse de sus bienes, dándole "al César lo que es del César" para que recupere el exclusivo sentido espiritual del Cristianismo primitivo, el de "mi reino no es de este mundo". ¿No será ésta, también, la posición de ese Obispo de Sigüenza que saludó con el puño cerrado en alto la entrada a la ciudad de las milicias del Frente Popular? ¿No es ésta una variante del gesto de Jacques Maritain, el eminente pensador católico, formando, en las calles de París, en las filas del Frente Popular? ¿Esas excepciones, al mostrar, con su repudio, la evidencia del mal en la tendencia dominante de la que expresamente se apartan, dentro de su propia religión, no pueden valer como confesiones que den la explicación, que no es en manera alguna justificación, de los motivos del furor antirreligioso de las masas? Y los incendios de iglesias, masacres de frailes y ultrajes de monjas con que se manchan, en la hora presente, tántos episodios de esta lucha, no son tampocos, por ello mismo, fuego encendido con antorchas extranjeras, como muchos quieren hacerlo creer, porque hay también un rancio furor netamente español propenso a esta clase de venganzas contra los excesos del poder del clero secularmente acumulados, como se vió ya en las luchas sociales de Mallorca en el siglo XVI, un fanatismo de signo negativo pero no menos intransigente que el inquisitorial, que dió su nota más tremenda en 1834 con los allanamientos de conventos y degüellos en masa de frailes, que llevó a cabo los derribamientos de iglesias de 1868, arrojó la primera bomba contra una procesión en Barcelona en 1896, apedreó las placas del Corazón de Jesús en 1899 y 1900, y entró, con la frecuencia de las pedreas o las tentativas de incendios de conventos y de los motines antirreligiosos, en los años subsiguientes, a un permanente estado de guerra anticlerical, que hizo de 1909, el de la semana trágica en la cual se incendiaron cuarenta y tres iglesias y un monstruo moral danzó en plena calle

con la momia de una monja, el año terrible de estas luchas. Contra estas fuerzas, cuando volvieron a desatarse en 1931, no pudo siquiera, según su propia confesión, don Niceto Alcalá Zamora, no obstante su catolicismo fuera de toda sospecha.

Y aquí también el latifundismo, con una economía de supervivencias señoriales, más que del clero, de la propiedad civil, nutriéndose del sufrimiento del proletariado de los campos.

Y aquí también el militarismo y el cuartelazo, el espíritu de cuerpo prepotente del ejército o simplemente las tendencias absolutistas y autoritarias en el gobierno: lo que fueron el Duque de Alba para Flandes, o Muñoz y Carrillo para México, o el tirano Aguirre para Venezuela, o Godoy, o Fernando VII, o Isabel II, o el ultramontanismo carlista del *Dios, Patria, Rey*, o el delirio oprobioso de los "pronunciamientos", hasta el agónico tríptico final de Alfonso XIII, Primo de Rivera y Berenguer.

●

Cada uno de esos procesos se ha mantenido, desde el fondo de los siglos, con más o menos continuidad hasta nuestros días. Señalarlos no es, pues, hacer exhumaciones arqueológicas. Es percibir factores presentes en la dinámica social de España, y olvidarlos sería desconocer la realidad, escamotear fundamentales datos del problema. No hay, pues, declamación ni simple devaneo literario o delectación de hispanista obseso en este vértigo de la imaginación y de la interpretación histórica por buscar el sentido de cada uno de los procesos que vienen del pasado en el dédalo convulsivo de esta guerra en que se desangra España.

Subsisten intactas, así, en esta hora, a pesar del cambio en la estructura política operado por la revolución de 1931 y la nueva Constitución republicana, todas las estructuras económicas, sociales y psicológicas de la vieja España: todas sus grandezas y todas sus lacras. El alma de España ha venido creciendo, no por evolución ni por transformación, sino por agregación. Pero ha ido creciendo, y esto es lo importante: ha podido crecer, todavía, no obstante ser ya inmensa. A todo lo que tenía ha venido a sumar la modernidad ideológica, el alto renuevo espiritual de la generación de los grandes maestros, de la gran generación de Giner de los Ríos, la intensificación de la cultura universitaria en el último medio siglo, el aporte de fervor espiritual, de remoción de ideas y de saber de los Costa, de los Ramón y Cajal, de los Cossío, de los Altamira, de los Unamuno. No importa cuál sea en este momento la posición de Don Miguel. Y tampoco Rousseau quiso la Revolución Francesa, que él más que nadie, acaso, contribuiría sin embargo a desatar bien pronto. Pero Don Miguel sabía lo que hacía cuando escribía a Rodó: "Más que embotellar mi alma en uno o varios libros tengo que derramarla entre los míos, sembrarla en mi patria". Sepa, pues, Don Miguel, que lo que sucede ahora, quiéralo hoy o no, nació en parte de esa siembra de su alma por España, hecha cuando él sabía sembrar, cuando renovaba todos los días su propio fuego y volvía a quemarse en él para caldear e iluminar juventudes... Y no fué el único que sembró. Tengo en mis manos una carta de Don Rafael Altamira, en que dice, refiriéndose a la revolución de 1931: "Esa es la España con que viene soñando mi generación, desde 1868. Si a muchos de ella no le ha sido dado ayudar a crearla, bien podemos todos — hablo de los de mi cuerda — recabar el honor de haberla preparado. Puede que ahora no nos lo reconozcan algunos; pero el sembrador que sabe bien de qué grano surgió la espiga, puede sonreírse con dulce ironía ante la pretensión del recién venido que cree haber hecho salir de la nada la planta que verdea".

Y España ha venido a sumar, todavía, en este mismo medio siglo final, a ese transporte enérgico de las potencias espirituales hacia las altas formas del pensamiento y del saber, la novedad de una vasta y nutrida formación proletaria en las ciudades y en las minas, traída por el nacimiento del gran industrialismo maquinista, con el correspondiente surgimiento de una intensa conciencia de clase en esas mismas masas del proletariado, caldeada por exigencias inmediatas de justicia social.

●

Todo eso junto, todas esas corrientes subterráneas de la historia de España han salido a la superficie en esta hora, y son otras tantas llamas de las gran hoguera. Todo eso, revolviéndose, interfiriéndose, conflictualizándose, dramatizándose, despedazándose en la sangre o abrasándose en los incendios, en una orgía de terror, pero en la cual nadie parece que sintiera terror, sino, antes bien, una exaltación de su coraje y del desprecio por la vida. Están ardiendo, así, en esta hora, todo el pasado, todo el presente y todo el futuro de España en un solo crisol. Nunca contenido humano tan variado y tan recio fué sometido a prueba semejante. De ella deberá surgir la España nueva, por la fusión de tamaña suma de elementos, estados diferentes, acaso, de una unidad espiritual de fondo que en la ignición actual ha de encontrar el reductor que la purifique y la integre en su ser esencial aún no alcanzado.

El espéctaculo es, así, de una tan incomparable e inédita grandeza, que toda ausencia de arrebato por lo patético de la tragedia actual resultaría insincera por falta de calor humano. Esta exaltación simultánea de todas las potencias espirituales y materiales de un pueblo, esta impregnación recíproca de lo sublime y lo repugnante, este dédalo de interferencias, esta agudización paroxística de todos los amores y todos los furores de una raza, que es a la vez, acaso, la experiencia apasionante y trágica en que juegan, por adelantado, los destinos del mundo,

coloca el actual proceso de convulsión político-social de España entre los más grandes movimientos revolucianarios de la historia contemporánea, junto a la Revolución Francesa y a la Revolución Rusa, y habría que preguntarse, todavía, si en alguna de esas dos enormes conmociones se vió, en tan corto espacio de tiempo como se ha visto ahora, una lucha tan intensa, en que tuvieran parte, a un mismo tiempo, sin dejar sitio, casi, a espectadores ni a neutrales, todos los lugares de todo el territorio de una gran Nación, con todos sus habitantes transformados en contendientes. Porque la inmensa trascendencia de este hecho está, en primer lugar, en que se viene operando ahora, en España, desencadenada torpemente por la iniciativa y el avance audaz y violento de los reaccionarios, que pretendieron ahogarla con ello por sorpresa antes de nacer, la gran revolución social y económica que consolidará la revolución espiritual y la revolución política comenzadas antes. Y en segundo lugar, en que, dado el estado actual de las corrientes políticas y sociales del mundo, sus recíprocas conexiones y la distribución de sus fuerzas respectivas, el resultado de esta contienda tendrá alcance decisivo, como prueba de fuego de los valores en presencia y por el contagio de la imitación, para resolver los procesos análogos que están virtualmente planteados en todos los demás países entre la libertad, la democracia, el respeto del derecho y la justicia social, por una parte, y el predominio de la fuerza, los autoritarismos liberticidas y privilegialistas, representados por las dictaduras y los imperialismos explotadores, por la otra. Los frentes populares, que, vinculados simpáticamente a través de las fronteras comienzan a unirse de hecho, en España, con la ayuda que a los leales prestan voluntarios franceses, italianos y alemanes, sin duda en proporción todavía escasísima, contra los fascismos que amenazan unirse con el socorro de armas y municiones, cuya efectividad ha revelado el accidente a los aviones italianos en el Marruecos francés, y la captura del Junker alemán en Arsuaga, en punto a acción militar, como el reciente acuerdo entre Alemania, Italia y Austria lo evidencia en el terreno diplomático. El peligro de que esta situación de líneas tendidas en forma de redes internacionales precipite la conflagración mundial tomando el caso de España com pretexto y como núcleo inicial, añade una nueva perspectiva de tragedia y de apasionante grandeza a la angustia y la espectativa ya incomparables de este inmenso cuadro.

●

¿Pronósticos? Si para el caso de triunfo del Frente Popular, que no ha declarado hasta ahora más programa que el respeto a la Constitución, incluyendo en ella el cumplimiento de sus capítulos todavía no aplicados de justicia social y de laicización, muchos ven el peligro de dos dictaduras posibles, la comunista o la anarco sindicalista, como solución

más probable que una república social-democrática, lo que no hay sensatamente por qué pensar, dada la gran mayoría de esta última tendencia, en España, por comparación con las otras dos, ¿qué decir del horror de que el triunfo se inclinase hacia el otro lado, donde no se ve sino la vergonzante alianza de cuatro tendencias que se niegan o pretenden ignorarse entre sí, pero que han sido confesadas separadamente por los más calificados dirigentes del movimiento: un fascismo declarado, una dictadura militar republicano-demagógica, que invoca farsaicamente las palabras de fraternidad, libertad e igualdad, un monarquismo ostensible y otro escondido bajo ese anuncio de un proyecto de plebiscito presidido por el Cardenal Segura en que el pueblo decidiría si opta por la forma de gobierno republicana o por la monárquica? El sentido oculto pero a la vez clarísimo, el factor común de todo esto, son el autoritarismo y la fuerza al servicio del privilegio económico fundados en el poder del ejército: ¿y qué son todas esas cosas reunidas sino fascismo, en el juego de las realidades de este momento de la historia, y apartadas las máscaras falaciosas puestas para engañar a los demás o para engañarase a sí mismo?

El triunfo de las izquierdas, que parece lo más probable, como solución de esta lucha, para España, aun cuando quedase limitado a ella y y no estallase la guerra mundial, enseñaría cruelmente a las derechas, por experiencia de los hechos ya que no lo supieron ver por razones de moral humana, de verdadera utilidad social y de respeto a las leyes, el error de táctica y el crimen que supone la ausencia de principios, el uso de la violencia y la arbitrariedad para resolver los conflictos políticos y sociales, y, todavía, con el agravante de emplear esos métodos para consolidar sus privilegios y acentuar la opresión de los explotados. Si toda tendencia de predominio por medio de la dictadura o la violencia es repudiable, lo es mucho más cuando es usada por el opresor contra el oprimido por redoblar la opresión, por el explotador contra el explotado para asegurar la permanencia de la explotación, por el privilegiado contra el proletario para mantenr intactos o quizá para acrecentar, todavía, su bienestar material, sus sensuales hábitos de goce, con todo el endurecimiento de corazón que ello supone por sí mismo, y, sobre todo, con la inmensa suma de iniquidad que apareja para sus víctimas. A igualdad de torpeza en el uso de la prepotencia y en el ataque a la libertad, la dictadura y la violencia del oprimido contra el opresor, del explotado contra el explotador, del proletariado contra el privilegio, tienen por lo menos como raíz una impaciencia generosa en llegar sin demoras a la justicia social, que es la liberación, y el aniquilamiento, precisamente, de una forma menos visible pero efectiva de violencia y de dictadura, ejercida por instrumento de la dominación económica. Ello no llega, sin duda, a superar la verdad del ideal democrático, e impone ineludiblemente, de todos modos, el repudio de los métodos de fuerza cuando el

intento democrático es posible. Pero debe servir para distinguir entre las culpas criminales y los simples errores o extravíos de innegable grandeza humanitaria. Y ello obliga a la exigencia del pronto restablecimiento del régimen de libertad y democracia mediante una constitucionalidad auténtica y respetada en los hechos cuando, usada la violencia por no ser posible la concurrencia a elecciones, el indispensable momento revolucionario ha cesado.

●

Todas esas verdades del conocimiento vulgar, que se confunden a la vez con el saber de un austero principismo de cátedra, debieron recordarlas, antes de lanzarse al movimiento de prepotencia militar, los reaccionarios de España. Los horrores del caos han sido desatados por culpa de su torpeza. Abrir las puertas al enfurecimiento de las muchedumbres es siempre criminal. Hacerlo por móviles de lucro y de egoísmo, porque el mantenimiento de los privilegios económicos no es sino una forma de lucro y de egoísmo de clase, es el más grande de los crímenes. No es atenuación de los excesos y atentados atroces que cometan las izquierdas enloquecidas lo que intento aquí. Tampoco pretendo justificarlas por comparaciones con los fusilamientos en masa con que los derechistas iniciaron el terror, ni con las órdenes de tratar a los leales "como a perros" impartidas por el comando fascista de Sevilla. Esta sería contabilidad menuda, dentro de la grandeza trágica, porque el balance ha de hacerse a más largo plazo, debe arrancar desde más lejos. Toda la culpa inicial está en la dictadura de Primo de Rivera. Ella sacó a España de la legalidad, de una legalidad en que sin duda existían también el privilegio, la corrupción, el escepticismo cívico, y la urgencia por consiguiente, de cambios radicales, comenzando por suprimir la monarquía. Pero los cambios debían ser en el sentido de la libertad, y por la razón y el derecho, no en el de una mayor opresión y en el del cierre de los horizontes legales para la redención. La dictadura implantó el primer eslabón de una inevitable cadena de acciones y reacciones sobre un ritmo de intensidad creciente, porque la busca del desquite promueve cada vez más exaltación, cada vez más encono y más potencia en el empuje, hasta que llega la dislocación final, el despedazamiento frente al cual nos hallamos. ¿No sabían que todo ello iba a ocurrir, pudieron ignorar que estaba fatalizado de antemano en el primer acto de violencia opresora? ¿Es concebible que después de tanta experiencia pueda fundarse un optimismo capaz de suponer que tal cosa pueda dejar de ocurrir alguna vez?

Y bien, la dictadura, arrasando el orden constitucional existente y la representación nacional de las Cortes, trajo el reinado de lo arbitrario, comenzó por exaltar dolorosamente las conciencias con el espectáculo del triunfo de la fuerza sobre el derecho, de la opresión sobre la libertad, del oscurantismo sobre la cultura, con los destierros y las persecuciones, con el cierre del Ateneo de Madrid, el amordazamiento de la prensa y la intervención de las universidades, con los negocios escandalosos, con la ley de fugas, que legalizaba el asesinato hecho por la fuerza pública. La dictadura quiebra en los espíritus la fe en las soluciones de la razón y en los procedimientos pacíficos, y aviva, de inquietud en inquietud, el complejo de anhelos de redención política y social. Cerradas todas las perspectivas se hace general un estado de espíritu que es largo de extirpar y al cual yo llamaría la *exasperación del justo*: cuanto más superior, cuanto más razonable, cuanto más noble, cuanto más sensible, cuanto más exquisita, cuanto más digna, cuanto más fuerte, cuanto más auténtica e íntegra la personalidad, tanto más herida, y, por ello, tanto más exigente, tanto más lejos se siente de las posibilidades racionales de acción, frente a todos los caminos que se le niegan, y los extravíos son la salida frecuente de estos procesos psíquicos. En la diversidad infinita de los temperamentos, la multiplicación de estos extravíos se complica con su interferencia, y comienzan los de la buena causa por no entenderse entre sí, esterilizando su acción.

Allá, en lo hondo, los odios iban socavando el edificio político y social durante los primeros años de la dictadura, mientras el pueblo se mostraba aparentemente dominado, claudicante, apático, falto de decisión, de organización o de coraje, salvo la permanente y gallarda agitación estudiantil, y no obstante la abundancia de crítica verbal que se derramaba por toda España. Pero en la propaganda verbal estaba contenida ya la acción: *en el principio era le verbo*. Las conspiraciones se renuevan. Estalla la revolución al fin, y vino la represión torpemente manchada con la sangre de los mártires de Jaca. Súbitamente pareció disiparse la creciente angustia de España cuando cayó la monarquía, tan brusca y tan pacífica fué su salida, y todas las esperanzas cobraron ánimo entonces. La Constitución republicana era promesa de paz y de justicia social, que podían alcanzarse por el voto. El triunfo inicial de las izquierdas continúa favoreciendo el proceso de estas esperanzas. Su derrota en 1933 pudo ser sólo un contraste democrático al que era del honor legalista someterse en espera de la revancha, pero pronto se transformó en desastre de proyecciones catastróficas que reavivó y generalizó en las izquierdas el estado de espíritu de la *exasperación del justo*, con vehemencia tanto mayor cuanto que volvía después de concebidas las esperanzas de liquidación definitiva de la monarquía y de la dictadura. Las derechas, en efecto, procediendo con toda torpeza, restituyen el auge de los elementos monárquicos y dictatoriales, vuelven a los altos cargos a militares y políticos manchados de crímenes, el gran financiador de los negocios de la dictadura, Juan March, escapa escandalosamente de la prisión, todo lo cual destruye la esperanza de responsabilidades contra todos

ellos, que había sido el gran clamor de la oposición durante la dictadura y era a la vez una exigencia estricta de justicia y de moral; amenazan abolir todas las conquistas de la República, insinúan el regreso del Rey, cierran los horizontes a la justicia social, proyectan reformas a la ley electoral que obstruirían las sendas para futuras luchas democráticas. El camino de la revolución surge, imperioso: para algunos, como medio necesario de salvar a la República, con su misma estructura constitucional y democrática; para los partidos antidemocráticos de izquierda, como procedimiento para destruir la República democrática burguesa e implantar la dictadura proletaria. La lucha estalla en Octubre de 1934 y es ardorosa. Los excesos por ambos bandos son terribles. Treinta mil presos políticos con el resultado de la derrota de las izquierdas. La *exasperación del justo* es ya delirio para muchos. La revancha se prepara por el doble camino de la revolución y del comicio. Para éste la oposición organiza por primera vez sus fuerzas con unidad y con inteligencia táctica, creando el Frente Popular. Su triunfo electoral en Febrero de este año es como la ruptura del dique en que estuvieron contenidas la indignación y el odio de dos años largos de injusticias y vejámenes, de legítimas zozobras, que no eran sino la reagudización de la misma injusticia y los mismos vejámenes de ocho años de dictadura tras un sufrimiento de siglos, motivada desde 1933 por lo inesperado de la recidiva. Las derechas desplazadas, que debeiron a su vez someterse democráticamente y con honor a la derrota sin tener a su favor, para apartarse de ese camino, el temor de la destrucción del régimen constitucional y las garantías electorales que ellas mismas habían contribuído a crear, como lo tuvieron en cambio las izquierdas para alzarse en 1934, buscan en secreto el desquite por la revolución y el motín militar, mientras los excesos de elementos de la izquierda, escapando al contralor del gobierno, dan desahogo, en mil hechos aislados, a aquella indignación y aquel odio de ocho años acumulados ahora con la redoblada presión de dos años más de exacerbada desesperación.

La tensión política ha venido creciendo, pues, sin cesar, desde la implantación de la dictadura, sin más tregua que el oasis aparente del bienio de Azaña iniciado en 1931, y su estallido venía, así, contenido íntegramente en ella.

●

Ahora, es el momento de los grandes aciertos tanto como de las grandes aberraciones y los grandes absurdos. Don Miguel de Unamuno ha caído en éstos. Y los errores de los otros... ¿Qué? ¿Pretenderá alguien pedir moderación, medida justa, aciertos infalibles, principismo estricto y ejemplar espíritu democrático a las masas enloquecidas o a los dirigentes

exasperados por tan tremendos fuegos de lucha? ¿Medir si tuvo debilidad Azaña por no prever el motín y destituir a tiempo generales peligrosos, o si la tuvo por el contrario por no reprimir los excesos de las masas, anteriores al motín; si Largo Caballero debió abstenerse de anunciar, aún después del triunfo electoral del Frente Popular, que lucharía por la dictadura del proletariado, con lo que acaso contribuyó a precipitar a los derechistas; si los sindicalistas procedieron mal en retirarse de las Cortes negando su confianza al gobierno que habían contribuído a votar, si no era suicida que se recelaran entre sí los partidarios de la libertad frente al enemigo común? Afirmativamente debería contestarse a todo ello en épocas normales, de democrática lealtad entre los adversarios, y de paz espiritual. Pero la posibilidad de estados de espíritu semejantes la mató la dictadura. Ahora, sobre un volcán ardiente de pasiones, sobre el dislocamiento de las fuerzas morales, en el vértigo de las posibilidades entrevistas, después de que todos han sentido frente a sí al enemigo agazapado y pronto a saltarle y a ganarle de mano al menor descuido, con el hábito de las soluciones violentas que la implantación de la dictadura había traído, fuera injusticia entrar en tales apreciaciones. Sería olvidar hasta dónde es verdadera la exasperación del justo, y olvidar que toda la culpa, la culpa inicial, incluso la culpa de todas las atrocidades de la masa, está en la dictadura de Primo de Rivera.

Ahora, consolémonos con las altas y serenas palabras de Azaña, con las principistas declaraciones de Martínez Barrios, con las de Companys encauzando la fuerza de las masas, con el manifiesto de los intelectuales españoles de adhesión al gobierno de la República. Ahora, la unión magnífica de todos los elementos del Frente Popular en defensa de la libertad, la democracia, la Constitución, la República y la justicia social, sin una sola disidencia, con los dirigentes políticos dando el ejemplo de jugarse la vida en los campos de batalla, con una mayoría de proletarios que se niega a recibir su paga de milicianos heroicamente ganada porque "no peleamos por dinero sino por la libertad", solo puede provocar el asombro ante la grandeza de un pueblo que así encuentra reservas para salvarse frente a la más grande catástrofe social que lo haya amenazado, y que, con su ejemplo sin igual, le está salvando a la vez al mundo la posibilidad de que los pueblos puedan llegar a emprender y asegurar la conquista de su definitiva libertad.

Por ser el único que tenía un sentimiento democrático orgánico de lo más profundo de su entraña, por la altivez indomable de cada individuo, de cada grupo social y de cada región, un solo pueblo sobre la tierra pudo vencer a Napoleón cuando Napoleón se precipitó sobre él, quebrarlo, y asegurar desde ese momento al mundo su caída, y este pueblo fué España. Por ser el único que sigue teniendo ese mismo sentimiento democrático orgánico desde su entraña profunda y esa misma altivez in-

domable de cada individuo, de cada grupo social y de cada región, un solo pueblo sobre la tierra, también ha podido detener al fascismo cuando el fascismo se precipitó sobre él, quebrarlo, y asegurar desde ese momento al mundo su caída, y este pueblo es otra vez España, defensor de los oprimidos, debelador de monstruos y tiranos, andante caballero de la Humanidad.

Eugenio Petit Muñoz

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

F. RIESZ. — SUR L'EXISTENCE DE LA DERIVEE DES FONCTIONS D'UNE VARIABLE REELLE ET DES FONCTIONS D'INTERVALLE. — Las Verhandlungen des Internationalen Mathematiker Kongresses Zurich 1932 contienen trabajos valiosos entre los cuales queremos señalar el artículo de Federico Riesz que sirve de título a esta nota. La mayor parte de las conclusiones allí expuestas son conocidas pero culmina una obra colectiva de clarificación iniciada poco después de las primeras publicaciones de Lebesgue. El metemático húngaro hace gala una vez más de un estilo claro, amable y ligero y establece en una docena de páginas resultados a los que se llega generalmente como coronación de la teoría lebesguiana de la integral.

Después de una breve introducción histórica obtiene en pocas líneas el famoso teorema según el cual *toda función de variación total finita es derivable, excepto en los puntos de un conjunto de medida nula.* Deduce de allí como simple corolario, el teorema de Fubini sobre la *posibilidad de diferenciar término a término una serie de funciones monótonas,* para probar de inmediato que *casi todos los puntos de un conjunto cualquiera son puntos de densidad.*

Aborda luego los teoremas de Denjoy generalizados por Saks y prueba que, dada una función cualquiera de variable real excluído un conjunto de medida nula, sólo son posibles los casos siguientes: *dos números derivados asociados son iguales y finitos, o desiguales y uno de ellos, por lo menos, infinito; dos números derivados opuestos son iguales y finitos, o desiguales y ambos infinitos.*

Trata por último el problema de la derivación de las funciones de intervalo, concluyendo que *toda función no negativa cuya integral es nula posee en casi todos sus puntos una derivada igual a cero,* teorema que no sólo contiene los resultados de Lebesgue y Tonelli sobre la rectificación de curvas, sino que le permite resolver el problema de la derivación para todas las funciones de intervalo que son integrables.

En su obra sobre la integración subraya Saks la originalidad y la elegancia de los métodos de Riesz, lamentando que no parezcan suscepti-

bles de una extensión directa al caso de n dimensiones.

No obstante contribuirán sin duda a que en lo sucesivo sea posible abordar con sencillez, hasta en los cursos tradicionales la teoría moderna de la derivación.

Rafael Laguardia.

* * *

VICTOR RAUL HAYA DE LA TORRE. — EL ANTIMPERIALISMO Y EL APRA. — (Ercilla, Santiago de Chile, 1936).

Este es un libro de hace siete años, que sólo ahora se publica. Obedece, en su concepción al imperativo de precisar posiciones asumidas en el fragor de la lucha antimperialista de la cual es el autor guía continental. Indoamérica, en 1928, exigía el libro que divulgara la pureza de contenido doctrinal del APRA, *nueva ideología y nuevo movimiento, que no debía caer en el tiroteo bilioso y detonante, que ha caracterizado las históricas disputas de nuestras facciones veteranas del izquierdismo.* Queda dicho: en el mismo año, hallaban término las páginas que componen el presente volumen. Entonces *no pudimos publicarlo de inmediato por falta de medios económicos*, agrega el autor. Hoy, transcurridos siete años, aquellas páginas fueron entregadas a la estampa, por obra del estímulo de lectores furtivos que conocieran los manuscritos persiguiendo su varia peripecia por prisiones y destierros. Los temas, sus explicitaciones, las pragmáticas para la lucha antimperialista que de la lectura surgen; la idea central: constitución del frente orgánico continental de clases explotadas que forman las grandes mayorías nacionales; todo el conjunto tan vivo en sugerencias, en síntesis, no ha perdido actualidad. Mejor aún; nuevas circunstancias, giros particulares asumidos por la expansión del capitalismo imperialista le hacen ganar en fuerza. Empero, *faltan, sí, y debo advertirlo, muchas notas y referencias bibliográficas que acompañaban primitivamente los originales... Los sicarios del General Oscar Benavídez — el tirano limeño a quien ya perfiló en un libro vigoroso el egregio precursor del Perú nuevo, don Manuel González Prada — saquearon recientemente mi modesta biblioteca y archivos, destrozándolo y quemándolo todo.* ("El Antimperialismo y el Apra". Advertencia, págs. 15-19). He ahí desnuda, escueta, la historia de este libro de Haya de la Torre. Caracteriza con propia elocuencia, una época, un ambiente: la realidad de Indoamérica, en la cual el libro, que es símbolo de lo auténtico, de lo noble en la humana esencia, de igual suerte que los ideales de justicia social — que componen en este caso su urdimbre, por el conjuro de la pluma de Víctor Raúl — padecen por prolongados años, inedítez. A ella contribuyen, como es lógico, lo económico, bien la cárcel, ya el exilio. Semejante ha sido el destino de otras obras del mismo autor. Así, "Construyendo el Aprismo", Claridad, Buenos Aires, 1933. (Cartas y manuscritos recogidos por sus amigos de Buenos Aires, en el cuarto año de prisión de Haya, en la cárcel de Lima); "Política Aprista", Ed. Atahualpa, Lima, 1933; "Impresiones sobre la Rusia Soviética y la Inglaterra Imperialista", Buenos Aires, 1932, etc.

"El Antimperialismo y el Apra" es un libro de doctrina y de afirmación política. Su genealogía entronca, como el marxismo, en la concepción dialéctico-materialista de la historia, de abolengo hegeliano. Las tríadas simétricas de los silogismos al modo del filósofo oriundo de Stuttgart, contituyen la dinámica interna de la obra, prestándole una agilidad *sui generis*. De esta suerte son puestas las tesis.

El sistema capitalista — del cual es el imperialismo máxima expresión de plenitud — representa un modo de producción, el más alto a que han alcanzado, en el plano de la historicidad, los grupos humanos. No será un sistema eterno; lo dicen sus contradicciones esenciales que, tras de un proceso en que debe tomar existencia, madurar y envejecer, terminarán por consagrar la ascensión histórica de la fuerza social que el sistema plasma y organiza: el proletariado. Hasta ese punto, con Marx y Engels. Luego se vuelve Haya de la Torre contra la tesis de Lenín: "El imperialismo es la última etapa del capitalismo". Cuando el capitalismo crece, y por incoercible necesidad de expansión tramonta y deviene imperialista, nos hallaremos ante su última etapa, como lo pretende la tesis neo-marxista. Pero esa constatación, válida para los países cenitalmente industrializados, se torna la inversa para aquellos de estructura económica colonial o semi-colonial. Para éstos, es el imperialismo "primera etapa". La liberación humana, la justicia social, serán forjadas por el proletariado, que es hijo de la grande industria, del capitalismo pleno — en lo económico-industrial. Mas, el proletariado indo-americano, se halla en la situación que motivara cierta expresión de Engels, refiriéndose al proletariado francés de principios del siglo pasado: "Apenas comenzaba a diferenciarse de las masas no poseedoras como tronco de una nueva clase". Largos lustros fuera necesario esperar, de consiguiente, para que esa realidad social adquiriese impulso triunfante. De ahí que el camino realista para la solución del complejo problema, sólo pueda ser hallado por la constitución de un frente orgánico de clases explotadas, continental y antimperialista. El Apra, he ahí el frente de los trabajadores manuales e intelectuales, proletarios y medio-burgueses. Tal, la tesis de Haya de la Torre. En sucesivos capítulos, es desarrollada con gala de erudición y citas cuidadosamente urdidas con las exposiciones originales. Firme y sostenida la explicación, ajustada la expresión al concepto; eso es el libro de Víctor Raúl Haya de la Torre.

Hugo Fernández Artucio.

* * *

JACOBO VARELA ACEVEDO. — ACCION PARLAMENTARIA, DIPLOMATICA Y POPULAR. — (Tipografía Atlántida, Montevideo, 1936). — El volumen que el doctor Jacobo Varela Acevedo publicara en 1934 con una selección de sus discursos, bajo el título *"Acción Parlamentaria y Diplomática"*, acaba de aparecer en su segunda edición enriquecido por "seis discursos pronunciados en tiempos de arbitrariedad", como expresivamente lo dice su autor. Además, estos últimos han sido publicados en un pequeño opúsculo.

En el primer volumen aparecieron ya los principales discursos pronunciados por el doctor Varela Acevedo en su labor legislativa y diplomática, que trascienden más allá de ambas funciones para ser la expresión de una personalidad múltiple, profunda y de un tono marcadamente original. Los seis discursos agregados a la segunda edición, son los que pronunció el doctor Varela Acevedo atraído por las inquietudes actuales, después de su renuncia como diplomático: en el homenaje a Baltasar Brum, en su función de profesor de Derecho Internacional de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, al inaugurar el curso sobre la doctrina de Monroe, y la cuarta conferencia del curso sobre los orígenes de esta doctrina, y Artigas visto por los norteamericanos; el pronunciado en nombre del Ateneo de Montevideo en el homenaje al doctor Vaz Ferreira cuando fué electo Rector de la Universidad; el que pronunció igualmente en representación del Ateneo en la Asamblea democrática americana en homenaje a Baltasar Brum y finalmente los conceptos vertidos sobre Juan Carlos Blanco en el curso de conferencias con que se celebró el cincuentenario del Ateneo.

Desde luego, en estos discursos agregados a la edición actual no sólo se reafirma la personalidad del autor, sino que se inflama para acrecer aún más el pensamiento y dar mayor calidez humana a los conceptos y al propio estilo. Sintetizan con realidad y fuerza la época por la que se pasa, interpretada por un alto espíritu. Y como tal quedarán llenos de vida y de verdad. — *A. Ruano Fournier.*