

pasiones, o dominada por un deseo exclusivo. Se asemeja a la fealdad del cuerpo, que proviene de la deformidad de los miembros y de los rasgos. La fealdad, la falta de naturalidad y de gracia, la molestia, la pretensión, el orgullo, la pedantería, el ridículo, tienen el mismo origen, lo que los griegos llamaban *apovcia* el hecho de ser extraño a las Musas, guardianas de la armonía.

Sucede lo mismo en el orden político. Ahí también las clases sociales se rebelan como las pasiones en el alma individual. La plebe se levanta contra la aristocracia, la pobreza contra la riqueza; los demagogos y los plutócratas se disputan el poder. La armonía no puede restablecerse si no ejercen el mando los mejores y los más dignos. Únicamente su voluntad puede mantener la justicia constantemente amenazada. La verdadera justicia no es la igualdad pura y simple. Implica la sumisión de los elementos inferiores, su obediencia a dirigentes que deben merecer su poder por su capacidad y su virtud. Las utopías de los filósofos griegos han sido objeto de burlas. Platón quiso que nadie, en la ciudad, fuera propietario del suelo; sometió a los ciudadanos a una disciplina estricta, proclamó que los bienes y aun las pasiones deben ser comunes. Pero ése es un ideal puramente teórico, del que el mundo real no puede darnos más que copias aproximadas. Por otra parte, en realidad, el pensamiento de los griegos está en las antípodas del de los socialistas de hoy. Sufren por la injusticia. Pero la justicia que conciben está fundada en la diferencia natural que separa los individuos entre sí. La armonía que recomiendan se traduce en una jerarquía rigurosa, poderosamente armada para mantener, si es necesario por la fuerza, el poder del derecho.

La ciudad que imaginan es *una*, porque la armonía une sólidamente todos sus elementos. La unidad no es artificial en ella, no es impuesta de afuera por la fuerza. Un Estado escapa a la sedición y al desorden, mal congénito

de las ciudades, porque la educación ha reprimido previamente en las almas los instintos rebelados. La unión es el resultado del concurso espontáneo de las intenciones y de los corazones.

Esta unidad es nacional. Cada grupo social tiene sus tradiciones propias, sus dioses particulares, sus usos que no podrían convenir a los otros. Es un hecho que los Estados pueden estar en guerra entre sí. Los Estados bárbaros, en los que el desorden y la tiranía reinan habitualmente, están obsesionados por el deseo de engrandecerse y se transforman en vecinos invasores y peligrosos. Cada ciudad está obligada a defenderse, obligada a veces a sostener la guerra, para la cual debe prepararse. Esto no significa que la guerra sea su función esencial. Platón, que admira a Esparta, no la propuso como modelo. Pero un Estado debe poder defenderse y la fuerza física, las murallas, no bastan. La obediencia, el coraje, el adiestramiento militar de los ciudadanos, la capacidad de sus jefes tienen gran importancia. Más aún, su apego apasionado al suelo de la patria, a sus instituciones, a sus tradiciones. La educación es pues necesariamente militar. La sobriedad, el coraje, la audacia, la resistencia no se desarrollan a la perfección más que en el marco de la vida del soldado. La democracia griega fué, durante el período de mayor esplendor, una democracia militar.

IV. — De esta manera, la razón abstracta había liberado una a una todas las consecuencias de la idea de armonía. Jamás, por otra parte, en el desarrollo que va de los primeros pensadores jónicos y de los pitagóricos hasta Platón y Aristóteles, había habido una ruptura en las tradiciones. La sabiduría consciente y reflexiva de los filósofos reunía las enseñanzas de la experiencia. Justificaba las viejas creencias y les daba un sentido profundo. Pero ese trabajo de la razón no bastaba. La razón no es más que una parte de la naturaleza humana. Es casi siempre impotente cuando el sentimiento, el amor, el en-

tusiasmo, no vienen en su ayuda. El alma humana es compleja: el cerebro, sede de la razón, no es el único órgano de la vida espiritual. Del vientre a la región del corazón, los deseos, las pasiones, los impulsos de la cólera y del amor nacen y se elevan hacia el entendimiento. Hay en el alma irracional una fuerza interior, una aspiración que nos eleva por encima de nosotros mismos. Sin el llamado del entusiasmo, la razón no puede casi nada. Es por los sentidos y por el corazón que la poesía, la música, emocionan el alma y a veces la elevan. El coraje, la generosidad, la ambición, la energía, no nacen del pensamiento puro.

Ahora bien, en cada ciudad, existe una religión, un culto, ceremonias de toda clase que tienden a unir más estrechamente los ciudadanos a los dioses tutelares de su patria. La ciencia no destruirá esas creencias. Les hará un lugar y las volverá en su provecho. La armonía, el orden que concebimos jamás pueden ser enteramente realizados entre nosotros. Todas las cosas terrestres llevan el signo de la imperfección. El orden se manifiesta sólo por intervalos; los movimientos humanos no están nunca perfectamente regulados. Es únicamente en el cielo donde se mueven eternamente los astros, que nosotros observamos un orden inmutable. Para ser sobrecogidos por la grandeza del orden universal, no tenemos más que levantar la vista. De allá arriba viene la fuerza que nos atrae y nos eleva por encima de nosotros mismos. El entusiasmo y el amor nos arrastran a un mundo perfecto en el que no subsiste nada del desorden que nos ofusca aquí abajo. Ese mundo es el de la soberana armonía, de la armonía plenamente realizada y viviente que en vano buscamos en la tierra. Allí reinan las ideas, las formas puras, la armonía perfecta. Allí está el modelo que las cosas cambiantes tratan inútilmente de imitar. Imitar la perfección, tratar de asemejarse a lo divino, de elevarnos sobre nosotros mismos, es nuestra tarea humana. Los cultos

tradicionales nos hacen presente ese mundo superior que nos atrae, y cuya belleza ilumina con su reflejo nuestro universo perecedero.

V. — Estos pensamientos no cesaron de desarrollarse y de enriquecerse en Grecia y el genio inventivo de los griegos les dió mil formas diversas. En este camino, encontraron todos los tipos de filosofía que se puedan concebir; cargada de una infinidad de elementos diversos, provista por una observación siempre ensanchada, su pensamiento puso de relieve los aspectos más diversos de lo real. Esta misma riqueza rompió a menudo el equilibrio un instante realizado. Tal o cual elemento dominó a expensas de los otros, destruyó la armonía ideal con la cual se soñaba. A veces, lo divino que en Platón se mezcla todavía a la vida de cada día pareció inoportuno y las fábulas antiguas parecieron indignas de la verdad científica. Se los desterró del mundo que aparece entonces como una máquina sin alma, librada a los juegos de azar y de la necesidad. Algunas veces por el contrario, como en los últimos estoicos, lo maravilloso invade todas las cosas y la razón puede dividirse a la vista del entusiasmo desencadenado. Otras veces la tarea de comprender parece demasiado pesada y se desespera por dominar la masa de las observaciones contradictorias en aumento. Ateísmo, mecanismo, misticismo, escepticismo, el pensamiento griego conoció todas las actitudes que puede tomar el hombre frente a su destino. De igual modo, en sus teorías políticas y en su práctica, los griegos conocieron todos los excesos que su reflexión más profunda había condenado. Con una vuelta inquietante, las mismas cualidades que los condujeron a sus más altas virtudes, los llevaron a la ruina. La más notable era sin duda la precisión, la objetividad de su espíritu, el gusto innato de la observación exacta y del razonamiento riguroso que había hecho de ellos los creadores de la ciencia matemá-

tica. A fuerza de analizar, de buscar siempre en todas las cosas, los matices más exactos, los más finos, los pensadores griegos llegaron a la sofística. En la práctica de la profesión del pensamiento, es fácil ilusionarse. La observación estricta de las formas les pareció necesaria a los geómetras griegos, para evitar toda probabilidad de error. Habían multiplicado las precauciones para evitar equivocarse. Pero los mismos artificios que garantizan la exactitud lógica, pueden ser empleados para dar a los profanos la ilusión del rigor. El erudito puede vanagloriarse de su habilidad y aprovecharla para deslumbrar a los ignorantes. La sofística se ha transformado en el mal interno que ha destruido la ciencia del interior. Este mal estaba ya en germen en tiempo de Sócrates y de Platón y los dos lo combatieron. De la misma manera es grande la tentación de confiar en la autoridad de los antecesores, de olvidar el trabajo personal de la investigación y de reemplazar la ciencia por la erudición. Pero los griegos mismos hicieron por anticipado el proceso de esos falsos eruditos y el de los políticos que formaron. No basta refutar los sofismas y las paradojas de los demagogos: es preciso demostrar la verdad profunda de sus errores. Está por entero en el olvido de la armonía y de la proporción, en el desconocimiento del orden eterno. Sólo el que ha sentido la belleza humana, el entusiasmo por la armonía y por el bien, puede verdaderamente dirigir una investigación, concluir, proponer soluciones razonables. Sólo él puede actuar eficazmente en el interés de la ciudad y la purificación moral está estrechamente ligada al conocimiento de la verdad. Si fuera necesario resumir en algunas palabras los caracteres distintivos del espíritu antiguo, se podría decir que este espíritu es probidad, aplicación a la tarea, que es sentido de la armonía, dominio del conjunto sobre las partes, deseo del orden, respeto de todas las formas de la vida, que sabe unir el entusiasmo y el cálculo, el arrebató y la disciplina, la gracia y la energía, la riqueza y la sencillez.

Un mismo espíritu preside todas las obras de los griegos. En él se unen las exigencias del arte, de la ciencia y de la filosofía. La poesía descubre el interior de la reflexión más abstracta, y, lo mismo que el arte griego es capaz de ser a la vez familiar y grandioso, la ciencia y la especulación más alta saben evitar la exageración, el énfasis y la pretensión. Entre muchas convulsiones y desórdenes, ensayos infructuosos y fracasos, los griegos organizaron una ciencia, un método que todavía puede servirnos de modelo, una disciplina espiritual admirable; crearon obras de arte ante las cuales nos maravillamos. La unidad interior por la subordinación razonada del detalle al conjunto, la vida por la unión del sentimiento y del pensamiento, el orden por la disciplina, tal es el ideal que proponen aún hoy a nuestras reflexiones.

VI. — Nunca como en nuestro tiempo esta lección ha sido más necesaria. Nuestra ciencia ha multiplicado al infinito la materia del conocimiento. Nos agobia bajo un fardo de hechos y de nociones tan pesado que nuestro espíritu queda abrumado. Queríamos conocer todo y nuestra inteligencia, nuestra memoria, limitadas, se niegan a asimilar todo lo que deseábamos saber. La ciencia pone a nuestra disposición tantos medios de actuar y tan desmesurados que perdemos el sentido de lo posible y de lo útil. Llena a veces nuestras almas de un orgullo sin límites y eso nos anima a las empresas más inhumanas, puesto que la locura misma del fin no es una razón decisiva de fracaso. Todas las civilizaciones nuevas de nuestro tiempo llevan la señal de esta desmesura que los griegos condenaron desde la antigüedad. La ciencia aumenta nuestras fuerzas: nos procura medios de destrucción tan eficaces que el ambicioso sin escrúpulos se cree con derecho de erigirse en tirano. Aquí la riqueza pretende someter el mundo a los apetitos de una minoría ávida. Por otra parte, doctrinarios inflexibles pretenden

apoderarse del alma de la juventud y moldearla con fines de conquista ilimitada. El progreso del conocimiento técnico, cuando es explotado por espíritu sin fuerza y por corazones sin virtud no hace más que proveer de armas a los malos y a los locos. Multiplica las sediciones, las discordias interiores y las guerras. Más que nunca, la humanidad tiene necesidad de este orden, de esta conducta interior, que a los ojos de los antiguos eran la señal de lo divino en la naturaleza mortal. Sucumbiendo bajo el peso del exceso de riquezas, entregados a pasiones dominadoras que nos aplicamos en exaltar sin descanso: el odio, la envidia, la ambición, perdemos, como los tiranos de otros tiempos, el sentido de lo posible y el de nuestro propio destino. Hemos arrojado del mundo la moralidad, la poesía, la belleza, los valores espirituales. Permitimos desencadenarse libremente fuerzas que destruyen por igual el individuo y la sociedad. Nos acercamos rápidamente a ese estado que los griegos llamaban barbarie y que tenían por reino del desorden.

De los males que sufrimos, algunos reclaman un remedio inmediato que no puede ser aplicado más que por la fuerza: hay vicios que hemos dejado crecer y que deben ser enérgicamente reprimidos. En el fondo de las revoluciones que trastornaron tantos países, existió al comienzo, el deseo apasionado del orden en oposición al caos. Era necesario primero, restablecer por la violencia las virtudes olvidadas, apretar brutalmente el lazo social aflojado. Era necesario devolver a la juventud el entusiasmo, el impulso, el espíritu de sacrificio, la dedicación al bien colectivo. Pero, la manera como ese noble propósito fué realizado en muchos países no es tranquilizadora. Para combatir males demasiado visibles se arrojaron violentamente del lado del mal opuesto. La exageración, el exceso parece el sello de muchas de esas creaciones de la política moderna. Dan la espalda al ideal antiguo en el mismo momento que pretenden inspirarse en él. La uni-

dad que realizan no es la de la concordia y de la unión interior. Se impone por el sacrificio brutal de algunos valores esenciales.

La cultura clásica podría darnos esta lección, si supiéramos comprender su sentido. No se trata de volver a las formas antiguas de la vida. No se trata de recurrir a una ciencia hace largo tiempo superada. Pero es preciso comprender por qué, en el orden del espíritu, los antiguos fueron grandes, y es preciso apoderarse del secreto de su grandeza. Puede ser que su doctrina de la educación nos ilustre sobre lo esencial. El mero saber no es el destino del hombre. No estamos hechos para aprender sin descanso, para cargarnos de una masa de hechos que no podemos dominar. La educación no consiste en llenar el espíritu de nociones inútiles. Debe formar el cuerpo y el alma; debe hacer los cuerpos sanos, vigorosos, ágiles, capaces de soportar la fatiga; debe formar almas fuertes, resistentes, que sepan dominarse a sí mismas, debe en fin dar al espíritu métodos para pensar eficazmente. No podemos saber todo. Lo esencial es saber bien lo que nos es necesario, es decir, poder servirnos de lo que hemos aprendido. Todas esas cualidades no tienen valor más que al servicio de una obra colectiva y el estudio no puede desligar a los ciudadanos de la patria para la cual deben trabajar.

En fin, la educación no puede desecar el espíritu; debe conservar el entusiasmo, la generosidad, el ímpetu, el sentido de las cosas superiores y de lo divino. Para darnos esas virtudes, es necesario el ejemplo de los maestros. Pero las obras antiguas expresaron su quintaesencia, en fórmulas de una sencillez y de una poesía admirables. Los viejos textos que editamos están cargados de toda la sabiduría de los antiguos. Distribuyéndolos, haciéndolos conocer, contribuimos por nuestra parte a esta reforma, a esa renovación espiritual que es la tarea más urgente de nuestro tiempo. La hostilidad de algunos

contra los estudios antiguos no es solamente, a menudo, una prueba de ignorancia. Se mezcla a ello, inconscientemente el deseo de aprovechar del desorden, y de mantener el reino de la ilusión y de la improbidad. Los que como la mayor parte de nosotros están en contacto con la juventud estudiosa, los que observan sus desalientos, sus esperanzas, el gran impulso que la levanta contra los abusos y contra la injusticia, saben que podemos esperar mucho de ella si tenemos el valor de guiarla. Así, nuestra actividad de estudiosos, de eruditos, viene a tomar su lugar en un marco más vasto. No pedimos a los antiguos que satisfagan solamente nuestra curiosidad. Les pedimos su ayuda en nuestro esfuerzo por reanimar el espíritu de nuestro pueblo. Les pedimos que nos entreguen el secreto de su fuerza. No nos proponemos hacer el remedo de sus obras: es su pensamiento, su sentimiento mismo que queríamos tomar y revivir entre nosotros. Los métodos, los planes que nos entregan, tenemos que llenarlos con elementos nuevos, que no cesan de facilitarnos la ciencia y la experiencia. Lo que ellos nos enseñan es la manera de dominar los hechos, de conservarnos dueños de nosotros mismos y en todas las cosas, de considerar lo esencial. Lo que nos dan, es el conocimiento del hombre, de las condiciones de la vida. Esas condiciones no cambian cualquiera que sea la organización social, cualesquiera que sean los progresos de la técnica, y en todos los órdenes, bajo todas las latitudes, en todas las épocas, el pensamiento y la acción dependen de una misma ley, librada claramente por ellos.

ALBERT RIVAUD.

Publicado en *Bulletin de l'Association*
Guillaume Budé. París. Nº 48.

Traducción de Nélida Miramón Pourtalé.

La enseñanza de la Lógica

He aquí algunas observaciones que pueden contribuir a perfeccionar los aspectos didácticos de la Lógica.

1. DIFERENCIA DE ORIENTACIÓN.

Parecería que la Lógica es disciplina demasiado abstracta para ser enseñada al adolescente y que para él no puede resultar interesante. Creemos que ese juicio es falso.

Lo primero es aclarar de qué Lógica se trata. Si observamos las cualidades que presenta esa ciencia llamada Lógica en textos y cátedras, deberemos distinguir múltiples enfoques. La Lógica puede tratarse simplemente como ciencia *especulativa*. Ante el hecho del pensar podemos proponernos ver sus regularidades, las leyes constantes que lo ordenan, sus elementos y su esencial estructura. Vemos así aparecer una ciencia empírica, una psicología que, empero, se llama Lógica. En otros casos el interés se dirige a descubrir normas, principios rígidos y necesarios cuya validez trasciende a los hechos psicológicos del pensamiento. Así como en el número se pueden descubrir ciertas leyes necesarias e inviolables, descubren algunos en el pensamiento leyes análogas, y así como las matemáticas son ciencia especulativa, la Lógica —por mucho que pueda ser de gran utilidad en una segunda instancia— es ciencia que nos informa sobre un orden del ser, y nos dice *cómo es* o cómo debe ser algo, sin que este saber posea aún un carácter aplicado capaz de llevar una perfección a un ente exterior al simple apeto de conocimiento.

También cae dentro del orden especulativo la Lógica metafísica, que en el idealismo es justamente un tratado de metafísica, a pesar de su nombre.

2. VERDAD Y UTILIDAD.

Frente a esa forma especulativa de tratar la ciencia lógica, se encuentra la Lógica como posible ciencia práctica. Entendemos por ciencias prácticas las que tienen su fin en el bien de un objeto exterior al conocimiento mismo, y podemos decir que la Lógica es una de ellas cuando su contenido se estructura de tal modo que *nos sirve* para llegar a la verdad con mayor seguridad y prontitud. El sujeto de una ciencia es el hombre, mejor dicho su mente. Allí puede existir como hábito práctico o como hábito especulativo, la cualidad científica llamada Lógica.

El pensar es actividad humana que puede adquirir diverso grado de perfección; tanto más perfecta será cuanto mejor cumpla su fin, y su fin es la verdad. El pensar no tiene un fin en sí mismo sino que toma su sentido de la verdad, su término. Podemos por ello considerarlo como un medio, su valor es funcional. La Lógica es a su vez un medio para perfeccionar otro medio, si la consideramos en su función práctica.

El primer problema que aparece al hablar como lo hemos hecho es la justificación del carácter instrumental de esa pretendida ciencia lógica. ¿Puede realmente la Lógica perfeccionar el acto de pensar y su producto llamado pensamiento? De la perfección del acto depende la perfección del producto, y de la perfección del producto dependerá la aprehensión perfecta de la verdad. La verdad es el término, la razón de ser de ese pensar y de ese pensamiento.

El hábito de pensar se puede poseer sin la ciencia lógica práctica. Hay una Lógica espontánea a la que para ser ciencia le falta el carácter reflexivo y crítico. Observamos que algunos poseen una natural disposición para ordenar juicios y relacionarlos. Perciben los vínculos lógicos de los conceptos y juicios sin poseer ciencia lógica;

pero usan de los principios lógicos rectamente y de modo espontáneo. Antes de la invención del avión nadie volaba; antes de la invención de la Lógica muchos pensaban bien. Ello nos obliga a reconocer que el valor útil de la Lógica es relativo. Aun siendo así, la utilidad de la Lógica nos aparece con innegable evidencia en ciertas circunstancias.

La necesidad de la sujeción a la Lógica se nos impone ante la incorrección del pensamiento ajeno. Siempre estamos mejor dispuestos a descubrir defectos en otros antes que en nosotros mismos. Además, el descubrimiento depende de los vínculos existenciales del pensamiento. Cuando de la corrección o incorrección de un raciocinio deriva una consecuencia que de algún modo nos afecta existencialmente, no contemplamos ya el raciocinio con la frialdad de quien examina un teorema. La Lógica se nos ha transformado en algo vivo. Si alguien trata de imponernos un juicio, y para ello se apoya en un razonamiento incorrecto, tratamos de desentrañar en qué coyuntura está la falla. El origen histórico de la Lógica se vincula con un estado social concreto históricamente dado, cargado de pasiones y de la necesidad vital de triunfar en la disputa. Al descubrir en otro un razonamiento viciado de contradicción, por ejemplo, nos resulta evidente que *no hay derecho* para eso, y que nada puede escapar a ciertas leyes formales si quiere imponérsenos en el orden del pensamiento.

Por otra parte, el hecho de presentarse ante mí alguien armado de raciocinio, implica muchas afirmaciones previas que se suponen comunes al que me encara discursivamente y a mí mismo que atiendo para algo. Quien no tuviera la pretensión de apoyarse en la Lógica, no podría ser acusado de no acomodarse a ella. El escepticismo y el irracionalismo absolutos son irrefutables. Pero si alguien presenta su juicio *mediatamente*, si alarga su formulación con un previo o subsiguiente argumentar, está condenado

a la Lógica, a *alguna* lógica, por lo menos. El que argumenta postula, quiera o no, algo *común* entre él y el posible destinatario de su argumentación.

La enunciación de un juicio, por ejemplo, sobreentiende la existencia de algo que se llama «verdad»; sobre eso se supone que hay acuerdo entre quien formula el juicio y el que lo recibe y entiende. Si dice: «Yo soy un ente», quiere decir: «Yo soy *en verdad* un ente». La verdad con que se carga el juicio no es necesario ni formularla, y se sobreentiende porque es la razón de ser del juicio. Si no se creyera en la verdad no se originaría el juicio: es su condición necesaria. Un juicio puramente enunciativo, sin pretensión de verdad es un esqueleto que abstraemos; no existe.

Cuando un juicio es algo más que un dogma, busca sostén en la argumentación; y los hombres no renuncian a las argumentaciones. Las argumentaciones se dirigen a obligar al reconocimiento de la verdad de un juicio formulado por el que argumenta; pero obligan en base a un principio que ha sido ya aceptado por el destinatario del argumento. Quien quiera negar la existencia de la Lógica, y pretenda que alguien distinto de él apruebe su juicio, deberá manifestar por qué razón se puede decir que la Lógica no existe. Mas, para ello ¿cómo escapará a formar conceptos, a enunciar juicios y a probar con raciocinio? Si no prueba que la Lógica existe ¿por qué dice que no existe?, y si lo prueba ¿cómo lo hará sin caer en los brazos de la Lógica y rendirse a las exigencias que ella le impone de modo invencible? Si prueba que no existe, ha probado indirectamente que existe, porque para que la prueba sea tal, deberá realizar concretamente lo que la Lógica exige.

Aun en los casos en que la formalidad de las leyes lógicas es violada, para que esa excepción sea lícita ha de sujetarse a su vez a las leyes lógicas, ha de tener fundamento, *razón de ser*.

Toda nuestra dignidad humana se derrumba si aceptamos algo sin fundamento; y todo fundamento se conecta lógicamente con lo fundado. Las leyes lógicas son así condición necesaria de nuestro pensamiento; condición que no es, empero, suficiente.

3. LA UTILIDAD DEL PENSAMIENTO.

Pensar es algo que hacemos con el fin de llegar a la verdad. Pero de todo instrumento puede hacerse un uso auténtico y otro inauténtico. Así como se ha podido decir de la palabra que ha sido otorgada al hombre para ocultar su pensamiento, podría decirse que el pensamiento ha sido dado al hombre para ocultar la verdad. Tal han hecho los sofistas de todos los tiempos.

El pensamiento sería un vano y sucio apéndice si no sirviera a la verdad.

No cabe duda de que el pensamiento puede de hecho tener una aplicación útil. Mas en esa aplicación es necesario hacer distinciones.

a) Se da un empleo técnico *con acomodación a la verdad*. La física matemática no hubiera llegado a resultar-nos útil si en cierto modo no fuera verdadera. Podrán ser falsas las conclusiones cosmológicas mecanicistas, o las hipótesis que toma como instrumento de trabajo; pero no es falsa esa física en la medida en que desentraña una propiedad cuántica de la naturaleza y por ella obtiene un dominio sobre ésta. Cuando Bergson y Whitehead afirman que nuestro conocimiento intelectual «recorta» los objetos dentro de la unidad del todo y que prescinde de los lazos que unen a las cosas haciéndolas compenetrarse orgánicamente, deberán reconocer que algo habrá en las cosas exteriores que permite ese recorte. Porque si fueran totalmente homogéneas, una sola masa uniforme en sí ¿qué razón habría para recortar en un lugar más bien que en otro? ¿Por qué un recorte resultaría más eficaz que otro?

Por tanto, la inteligencia está sujeta a *lo que es*, aun en su uso técnico; si no respeta el ser, no es útil como dominadora de la naturaleza;

b) Se da un empleo técnico de la inteligencia *con desprecio total de la verdad*. En el caso anterior el pensamiento busca la verdad para poder ser útil *mediante* ella. La verdad no está negada, está sólo mediatizada; no se busca la verdad por ella misma sino para *usarla* con un fin interesado, pero no deja por ello de ser verdad. Frente a esa posición hay otra que prescinde totalmente de la verdad. Esta es la actitud del sofista. Y sin embargo, aunque el sofista no emplea la verdad en cuanto tal, no puede prescindir totalmente de ella. Se vale de falsas evidencias, hurtadas taimadamente a la verdad; hurtadas, porque la evidencia sólo por la verdad existe, y sólo a la verdad pertenece de derecho.

Psicológicamente el descubrimiento del sofisma se produce así: Alguien nos «prueba» algo, y por tanto nos exige que «aprobemos» eso. Pero nosotros contra tal recaudo, percibimos oscuramente que allí hay una falla. No la podemos señalar, no sabríamos desentrañarla; pero tenemos la certeza de que en algún resquicio se esconde y de que buscando puede ser descubierta. Tenemos un conocimiento claro, pero no distinto, y se necesitaría el análisis para mostrar a plena luz la raíz del sofisma. Propiedad común a toda búsqueda es que en cierto modo lo buscado ya se lo tiene; si no se lo conociera antes oscuramente ¿cómo se lo buscaría? Así, en los malos razonamientos sofísticos, antes de poder señalar la falla sabemos que la falla existe. Buscamos algo que ya sabíamos que debía estar.

Si esa falla fuera perceptible a primera vista, el sofisma carecería de toda eficacia, y no tendría razón de ser pues su fin es la eficacia. La esencia del sofisma está en ser una falsedad que *parece* verdad. Si lo falso no pudie-

ra tomar de prestado algo de la verdad, nunca hubiera sido dañoso y nunca hubiera salido el sofisma a los trajes de la polis. Aquello de la verdad que el sofisma usurpa es el halo brillante de la evidencia;

c) La utilidad del pensamiento que debemos acá atender, es aquella que *ni mediatiza la verdad ni la elimina*. Es utilidad justamente como servicio a la verdad. A este valor funcional del pensamiento debe el educador dirigir ante todo su enseñanza de la Lógica dentro de la educación secundaria.

4. «MOTIVACIÓN» DE LA LÓGICA.

Puesto que la educación no es recepción pasiva y «artificial» de formas sino maduración vital perfectiva del hombre, es deber del educador retrotraer todo cuanto enseña a la fuente vital originaria, por la cual lo que se enseña merece ser conocido por el educando. Sin tal fecundación del saber en el asentimiento libre por parte de la persona del educando, el saber es una carga muerta, pedantería buena para dar exámenes y para hacer el papel de sabio entre los ignorantes, pero que no puede llamarse una real perfección humana.

Lo primero que debe hacer quien enseña Lógica es despertar en el alumno la conciencia de que en el medio intelectual donde vive —la polis— abunda el sofisma como permanente cizaña, y que el sofisma es una agresión contra él. El amor a la Lógica nacerá cuando se haya mostrado que mediante ella, puede ser obligado el agresor a que arroje el arma de su mano. Lo que en Didáctica se llama «motivación» ha de consistir para la Lógica en ese paso previo por el cual se muestra intuitivamente al alumno la agresión sofística que le perjudica, con todo lo que ella tiene de traicionera y malévol.

Por cierto que no damos aquí a la Lógica un carácter fríamente especulativo. Tratamos de descubrir cómo se puede suscitar en el alumno interés por su estudio.

La experiencia nos enseña que al presentar a un adolescente el principio de identidad, por ejemplo, le parece una vulgaridad que de tan conocida no merece ser ni formulada. Su facultad estrictamente especulativa no es atraída por tal principio. Para interesarlo, es preciso seguir el mismo proceso que dió origen a la formulación explícita del principio de identidad en la historia de la filosofía. No comenzaron los griegos por formular el principio de identidad para luego aplicarlo a la refutación de los posibles sofismas, sino que empezaron por padecer la opresión del pensamiento sofístico y por ello se vieron obligados a sacar a luz el principio de identidad implícito. Sólo así se destaca intuitivamente su sentido, y sólo de modo análogo se mostrará el sentido de ese principio y de toda la Lógica al joven que los debe saber.

Podríamos decir que es preciso conducir al alumno a que aprenda Lógica *por amor propio*, mediante prolegómenos que le permitan ver que nada somos si nos dominan y burlan por la parte más noble que tenemos: la inteligencia.

Se trata aquí del problema de la «motivación», y no debe interpretarse lo dicho como si el fin de la Lógica fuera la satisfacción de ese amor propio. Recordemos que el fin de la obra puede no ser el fin del operante. Para nuestro caso, es menester distinguir entre el fin de la Lógica, el fin del que la enseña, y el fin del educando al aprenderla. Una cosa es la ciencia en sí y otra la forma didáctica por la cual podemos hacer que se actualice en el espíritu de aquel en quien queremos hacerla nacer como un hábito. Tampoco el deportista tiene como fin intencional la salud, que es el fin del deporte, sino el triunfo. El fin de la lógica es la verdad, pero el fin inmediato para quien la estudia puede ser otro más personal que en nada perjudica al de la ciencia en sí.

Hay una Lógica científica que es objeto de estudio para los especialistas. Junto a ella —prescindiendo de su rela-

tivo valor— hay una «lógica viva» que consiste en el empleo habitual de las normas rectas para el uso del pensamiento.

La enseñanza de esta última modalidad de la Lógica es de urgente generalización en la enseñanza secundaria. Será conveniente liberarse de numerosos prejuicios sobre su sentido y su índole dentro del contenido de la educación.

Un primer prejuicio es el de su dificultad. Por él se la ha relegado a ser dictada al final del ciclo secundario. Es verdad que los conocimientos abstractos son más difíciles de aprehender. Pero la dificultad no debe ser el único criterio para la ordenación de la materia didáctica, y en cuanto a la Lógica, la abstracción depende del tipo de la que se enseñe, pues como hemos dicho el término Lógica no señala una sola disciplina. Además también son abstractas las matemáticas que se enseñan hasta en la escuela primaria justificadamente. Tarea del buen educador es vitalizar lo abstracto sin que pierda su dignidad.

Otro prejuicio contra la Lógica es su inutilidad. A veces lo inútil es de las cosas más necesarias para el hombre. Saber distinguir, saber determinar, separar lo accidental de lo esencial ¿será en la vida humana algo inútil? Cuando observamos en políticos y universitarios que inciden en la marcha del Estado, la incapacidad para formular una definición o para trabar los juicios en un razonamiento, y cuando luego sentimos en carne propia las consecuencias prácticas de esos errores, comprendemos que nada hay más útil que lo que contribuye a nuestra liberación. Y la Lógica cumple esa función liberadora.

5. CONCLUSIÓN.

Toda materia didáctica puede tener un valor «formativo». No lo tiene necesariamente, pero al educador le será fácil para el caso de la Lógica, crear mediante ella en el educando hábitos de sobriedad en el lenguaje, de orden,

de claridad y la práctica de separar entre los afectos y la prueba, los prejuicios y las razones.

Lo teórico y lo práctico constituyen dos planos que no deberían ser confundidos ni desatendidos en la enseñanza. En el ciclo secundario es necesario acentuar los aspectos prácticos de la Lógica. Del conocimiento de las leyes del pensamiento, no se sigue necesariamente el uso habitual de las mismas. Ante la penuria manifestada acerca de ese uso por muchas personas cultas, parece conveniente dar a la enseñanza de esa disciplina un carácter más práctico. En nuestra enseñanza secundaria y en la universidad se ha enseñado generalmente una Lógica teórica, cuando no puramente histórica.

Ocorre con la Lógica como con otras asignaturas. Escribir y leer son dos hábitos independientes; poder leer una lengua extranjera, puede no coincidir con la capacidad para entenderla en su expresión oral; la capacidad para captar el sentido de la expresión oral no supone necesariamente la capacidad para hablar en la misma lengua. Son hábitos que no se forman simultáneamente aunque se refieren al mismo objeto. Análogamente se puede conocer Lógica sin pensar lógicamente.

Si se aprueba nuestro criterio sobre el fin de la Lógica como asignatura, la ejercitación será la forma de conseguirlo. A ella deberá destinarse la mayor parte del tiempo asignado, y esa ejercitación debe entenderse como la repetición de actos orientados a clarificar en un complejo la estructura lógica: formular definiciones de conceptos vulgares, realizar conversiones, resolver sofismas, analizar razonamientos que aparecen en libros y periódicos, para determinar su especie y enjuiciar su corrección como instrumento lógico.

MANUEL B. TRIAS.

La Atlántida

Si se considera el conflicto de las diversas teorías sobre la Atlántida, se advierten dos clases de investigadores en busca de dos especies de Atlántida. Unos (los filólogos y los arqueólogos) desearían encontrar la Atlántida como ha sido descripta por Platón, que ha dado una descripción precisa, con medidas exactas. Otros (y es actualmente el grupo más numeroso, los geólogos, los etnógrafos y los prehistoriadores) buscan la Atlántida en calidad de patria primitiva desde donde un pueblo civilizador se habría extendido por el mundo. Eugen Georg, en su grandiosa concepción de las *Civilizaciones desaparecidas*, ha expresado lo esencial de esta concepción de un modo tan impresionante, que sus conjeturas y sus hipótesis, aun en su forma precientífica, aparecen como una verdad evidente y pueden esperar, sin inconvenientes, la prueba de su validez. La cuestión primordial en este aspecto particular de la investigación sobre la Atlántida es ésta: ¿Ha existido realmente una alta civilización primitiva? Eso quiere decir que lo esencial no es la Atlántida como lugar sino el atlante como hombre. ¿La existencia de este hombre podrá ser probada en la edad glacial o en la época terciaria? Los dibujos de animales de la época terciaria encontrados en Arizona, ¿son obra de la mano de esos hombres que han sido testigos de la vida de esos animales, que los han combatido, que les han opuesto el poder mágico de esos dibujos? ¿Las representaciones, son la prueba de que ha existido realmente un hombre terciario? O bien, ¿se trata de documentos más recientes que el diluvio, de recuerdos, de la concreción de reminiscencias de la raza, provenientes de los tiempos de una morfología prehumana? Pero prescindiendo de

esto, debe eliminarse todavía la objeción de que existen en esa concreción, sistemas de formas con una significación para el psicoanálisis, y que todavía reaparecen hoy, en las razas humanas primitivas, en los histéricos y también en el arte, y que pueden apreciarse solamente como imágenes simbólicas y como resultados de inhibiciones.

La concepción de la Atlántida es, pues, doble. Las hipótesis de los arqueólogos sobre la situación de la ciudad de Poseidón, si se las compara con la importancia de las cuestiones que se formula el grupo contrario, son absolutamente secundarias y de naturaleza casi indiferente. Querer establecer un conflicto entre la teoría de Tartesos y la hipótesis de Herman Wirtl sería falta de comprensión.

De muy diferente suerte es la cuestión relativa a la antigua existencia de un intercontinente atlántico. Mientras que la antigua escuela geológica no quería oír hablar de una «isla Atlántida» sumergida en el Océano Atlántico, la antigua existencia de un puente continental entre Africa y Europa por un lado, América por el otro, se ha convertido casi en un lugar común. Pero no hay que perder de vista que si una teoría afirma la transmisión de los elementos de la civilización y la hipótesis de un origen común de la humanidad y de su civilización (que sería la de la Atlántida primitiva alegada tan a menudo), otra teoría se le opone, alegando que en el curso de su desarrollo, los pueblos, cuando pasan por los mismos niveles de progreso, tienen también las mismas manifestaciones materiales de la civilización. Pero esta ciencia especial de la psicología de los pueblos, cuyo principal representante es Bastián, actualmente ha pasado un poco al segundo plano de las discusiones etnográficas. La teoría de la deriva de los continentes de Wegener, torna superflua por otras razones, la teoría de un puente intercontinental. Esta teoría admite la existencia primitiva de un continente único que procesos geológicos habrían

fragmentado en seguida provocando la deriva de América. Desde el punto de vista de Wegener, la Atlántida, como continente, no ha podido, pues, existir. Los puntos de contacto de su teoría con otras, por ejemplo con la cosmogonía glaciaria de Hörbiger, distan aún de haber sido determinados. Si esta última teoría aporta una explicación de la emersión y sumersión de la Atlántida, resuelve esta cuestión e innumerables problemas científicos, no debe olvidarse que después de haber admitido la existencia de la Atlántida, la considera a su vez como el *substratum* posible de una civilización humana terciaria.

Solamente en un sentido más profundo la cuestión de la Atlántida vuelve a su punto de partida, a Platón. Reaparece como una relación de los hechos que son los elementos simbólicos del mito; este mito nos enseña a concebir ese continente, su vida y su destino, ligados a los de la tierra, cósmicamente condicionados como el símbolo del destino de todo lo que vive, como nuestro símbolo.

Si consideramos retrospectivamente el desarrollo de la hipótesis sobre la Atlántida, constatamos que en sus escasas alusiones, los autores antiguos se muestran muy a menudo escépticos respecto a la tradición platónica. Pero llega una época en que se asimila la Atlántida a otras islas desconocidas. Los historiadores romanos se fundan a menudo en fuentes griegas. Los alejandrinos y las fuentes romanas del bajo Imperio no proporcionan casi ninguna idea nueva para la solución de la cuestión acerca de la situación exacta de la Atlántida. Luego, tras una zona de silencio que dura varios siglos, el problema de la Atlántida reaparece en la literatura medio siglo después del descubrimiento de América. El interés que despierta se acrecienta gradualmente, se extingue, vuelve a despertarse y se exalta en nuestros días. En 1926 la bibliografía sobre el tema comprendía 1.700 números y desde entonces ha aumentado mucho.

En apoyo de sus teorías, los aficionados de la Atlántida han extraído materiales de los dominios más diversos de la ciencia. Para poder seguir sus demostraciones con el sentido crítico necesario, se necesitarían conocimientos filológicos basados en todas las lenguas de la tierra, habría que ser arqueólogo, filósofo, conocer la geografía antigua, el más remoto pasado, etnógrafo, prehistoriador, geólogo, zoólogo, botánico, especialmente estar al corriente de la psicología general de las razas. Resultaría ventajoso que un autor, que en ninguno de estos dominios es un especialista propiamente dicho, emitiera un juicio sobre el estado actual de la cuestión de la Atlántida y, colocándose en el ángulo exterior de un simple espectador interesado, fijara su posición, no tanto para fundar un juicio sobre pruebas como para seleccionar éstas.

Si se considera que Platón filosofa de un modo particular, resulta muy verosímil la opinión de que su relato es sólo un mito. Rohde pensaba que como Platón no pudo poner en práctica su programa en la verdadera reorganización de la sociedad humana, fué inducido a una creación poética que debiera designarse en la terminología de Schiller, «Idilio sentimental». «Así como su naturaleza interior lo conducía a la ampliación de sus abstracciones filosóficas, bajo forma de imágenes artísticas, en mitos diversos, también desearía especialmente, ver vivir y moverse libremente ante él, su ideal político en una materialización corporal poética. Además él mismo reconoce que fué inducido a la realización poética de su Atlántida por un deseo de este género». Rohde demuestra completamente el sentido de esta oposición, cuando dice: «...Los ínfimos vestigios de conjunto, nos hacen reconocer que, en esta Atenas anterior a Deucalión con su división en castas, la comunidad de los bienes, su vida muy ordenada sobre el más feliz de los suelos, estaría representado ante nuestros ojos el verdadero estado ideal de Platón. Al mismo tiempo, las descripciones detalladas

de la magnificencia de la Atlántida, su gran riqueza (metales, árboles frutales, perfumes y todos los productos del suelo, animales, suntuosidad dorada y plateada de los palacios y de los templos que ostentan además, muy visible un sello bárbaro), debían oponer al estado filosófico modelo, el reverso de una riqueza y de una plenitud de esplendor exterior. Por otra parte, Platón mismo ha indicado claramente al lector inteligente, el origen y la situación de esta isla, fácilmente sacada de la nada y tan fácilmente aniquilada con la intervención fundamental, al final del relato, de temblores de tierra e inundaciones para la destrucción de la isla Atlántica y de la vieja Atenas».

Podría completarse el contraste entre Atenas y Atlantis como tipos de una civilización helénica y una civilización bárbara, respectivamente, considerando las diferencias entre las religiones de los dos países. Bachofen señala que los atlantes, cuyo culto poseidónico-chthónico señala Platón, están vestidos de negro, se acuestan en tierra como los árbitros de los juegos funerarios de Nemea y juzgan la noche de tal modo que la monotonía de las voces cumple su misión, y proclaman por último su juicio ante la aparición de la primavera. Bachofen ve en este uso, un retorno a las manifestaciones del matriarcado primitivo, respecto de la justicia que vuelve a ser un atributo de la tierra, la madre primitiva. Los juicios nocturnos de los areopagitas y los combates nocturnos enfocados como juicios de los dioses, recuerdan esas concepciones del mundo, fuera ya de circulación en tiempos de Platón. Orfeo, identificado con Pitágoras en muchos mitos, descendía por su padre Oeagro, en la séptima generación, de una de las Atlántidas que ha sido considerada por Diodoro la madre primitiva de todos los héroes. En este árbol genealógico de Orfeo se confirma la íntima relación del reino atlante con el mundo pelágico, matriarcal, chthónico, que en épocas de Pericles y de

Platón había sido suplantado, después de mucho tiempo, por el mundo apolíneo regido por los hombres. En la etapa poseidoniana la dominación masculina todavía estaba sometida al vínculo del matriarcado; Poseidón se relacionaba con la luna y el culto lunar. En el culto de Poseidón reina el pensamiento de la muerte y vemos en acción al final de la Atlántida este pensamiento de la muerte y el principio acuático poseidoniano. Desde este punto de vista, solamente indicado aquí, el relato de Platón sobre la Atlántida con su carácter épico, no debería considerarse una enseñanza histórica y geográfica, sino un ejemplo mítico. Esta concepción, no excluye por otra parte, la posibilidad de que Platón haya hecho conocer también una antigua tradición. Pero resulta sorprendente que invoque a su abuelo Critias, cuyo abuelo se llamaba también Critias, quien posee esos informes de su padre, cuyo hermano, Solón, tío del más anciano de los Critias, mantuvo la entrevista de referencia con los sacerdotes de Sais, sin que noticia alguna de toda esta historia haya llegado jamás a los oídos de ningún otro griego, de tal modo que hasta el nombre mismo de Atlántida aparece por vez primera en el texto de Platón. Es verdad que en el *Timeo*, Platón dice que no se trata de una invención sino de un relato verdadero. Pero esta afirmación no prueba absolutamente nada. El escaso interés que inspiraba a los griegos de esa época la historia pragmática del pasado o de los países lejanos, es una característica de su modo de ser, dirigido hacia la mitología, es decir, hacia un misterio pleno de significación. Para los griegos era totalmente típico el cuadro de una isla feliz y la idealización de los primitivos pueblos bárbaros, que ya aparecen en Homero. Las *Islas Bienaventuradas*, se convierten por transposición en las islas de los difuntos y también en las islas inaccesibles de los bárbaros felices. En Platón, esta mitologización no excluye la consecuencia de que haya basado su mito en una documentación au-

téntica, pero, provisionalmente, no podemos establecer mediante comprobaciones exactas, ese puente entre los diversos puntos de vista. Es verosímil que Platón haya poetizado el mito sobre la Atlántida, sacándolo del tesoro de las concepciones griegas y como dice Scheeiermacher, haya anticipado míticamente lo que aparecerá más tarde en forma científica.

En busca de una Atlántida cuya existencia sea geográficamente demostrable, los filólogos, los geógrafos, los historiadores y los geólogos y sobre todo los teósofos, han tratado la Atlántida como un concepto demasiado aislado y han roto el vínculo que unía el cuadro de la isla al conjunto de la filosofía platónica. Las observaciones de los filólogos y sobre todo de Erwin Rhodes, también se consagran demasiado, por su parte, a cierta idea dogmática sobre el mito en Platón. Conocer la posición de los fragmentos del *Timeo* y del *Critias* en el conjunto de la obra de Platón es imprescindible para llegar a comprender correctamente el relato sobre la Atlántida en su relación con el mismo Platón.

El *Timeo* y el *Critias* son obras de la vejez de Platón, escritas después de sus dos últimas estancias en Siracusa, cuando estaba convencido de la imposibilidad de realizar su ideal político y se había dirigido hacia estudios totalmente diferentes. No sería inexacto decir (Howald) que el pensamiento y la filosofía de Platón habían perdido su contenido. En todo caso existen razones para designar las nuevas obras de Platón y ante todo el *Timeo* y el *Critias*, como místicas, donde la dialéctica es utilizada como preparación de algo irracional. Sin embargo sería equívoco admitir que el resultado de la discusión sea indiferente. Cuando Platón mismo dice de sus mitos que son concebidos irónicamente, la localización limitativa que les asigna en el dominio de la ironía no disminuye su valor simbólico. Encontramos en las descripciones del *Timeo*, que pertenecen a la historia natural, la aceptación

de las bases de las ciencias naturales modernas, donde vemos renacer la antigua enseñanza de Domócrito. Todo esto nos hace adquirir conciencia de que se prepara una transformación del racionalismo. Dejaremos de lado la cuestión de saber si esto se explica por influencias egipcias o por el pitagorismo siciliano. En todo caso el misterio adquiere fuerza en la obra de Platón, aunque Platón al exponerlo parece todavía defenderse contra él, negándole carácter serio para disminuir su importancia. De esta concepción (indicada solamente al pasar) se desprende que la significación del relato atlántico no parece concordar con la intención del mismo Platón. Platón, en tanto que poeta filósofo, advierte aquí que el poeta vidente e iniciado en el misterio aplasta al filósofo de su tiempo. El tema de la Atlántida no debe su importancia al hecho de que Platón lo haya tratado en sus diálogos. Tiene su importancia *a pesar* de la exposición de Platón. Su importancia y el papel que ha desempeñado no provienen del pensador sino de quienes lo han transmitido.

Las hipótesis formuladas sobre la Atlántida necesariamente presentan cierta relación de paralelismo con otras concepciones propias de la época en que han sido formuladas. Lo poco que se ha dicho en la antigüedad, unas veces no significa nada, otras establece relaciones de identidad con una de las islas bienaventuradas o con una de las islas míticas en el dominio de los bárbaros del norte. Es evidente que en la época final del humanismo debía considerarse el descubrimiento de América como una prueba de la opinión clásica (por ejemplo Gomara). La tentativa de Rudbeck para encerrar la Atlántida en un límite nacionalista es muy curiosa. A propósito de eso, puede señalarse que Goethe sacó el *Atlant* de la biblioteca de Weimar desde el 5 de agosto hasta el 26 de setiembre de 1811. La mención que figura en el libro de préstamos es, además, la única prueba existente de que Goethe se haya interesado en la Atlántida. Las teo-

rias palestinas sobre la Atlántida son, en realidad, otra forma del nacionalismo intelectual de los eruditos cristianamente ortodoxos. Hemos aludido, anteriormente, a una relación posible entre el gusto de la antigüedad griega y la localización de la Atlántida en el Mediterráneo, sobre todo en Grecia. Los ensayos interpretativos de Borchardt, Hermann, Schulten, Hennig, son documentos con base arqueológica típica; no puede considerarse que de ellos surja una convicción definitiva. Frobenius es reservado y se declara incompetente en el dominio de las cuestiones geológicas y de historia natural. Para él, el descubrimiento de una gran civilización viviente desde la antigüedad, es más importante que el conflicto en torno a una identificación. Las teorías que tienen como base una hipótesis de trabajo, como las de Wirth, de Hörbiger y sus adherentes, están dirigidas en otro sentido. En los dos casos vemos cómo se abren súbitamente, cuando se encuentra la llave verdadera, todas las puertas hasta entonces cerradas, y es posible dirigir una mirada inesperada en los espacios del tiempo. Desde la noche del pasado, los países y las culturas adormecidas entran en la claridad de nuestra visión y la historia del mundo adquiere una nueva profundidad en la cual lo que se denominaba historia universal ocupa sólo un modesto lugar. Pero debe recordarse que se trata solamente de hipótesis, de medios de investigación cuya validez falta establecer. Sobre todo deben excluirse las apreciaciones de carácter sentimental. La exageración del valor de las doctrinas es manifiesta entre ciertos partidarios de los dos sistemas. En ese sentido se constata una superabundancia de afirmaciones que demuestra que aun hoy, una parte de las publicaciones sobre la Atlántida emana de semieruditos o de indiscutibles ignorantes, en un mundo de lectores fáciles de asombrar, atraídos por el lado misterioso y oscuro de la cuestión y para quienes esta oscuridad, también es signo de la veracidad de las hipó-

tesis. Debe rechazarse en particular, la afirmación de que en viejos manuscritos mayas estaría relatada la sumersión de la Atlántida. En efecto, la escritura maya no ha sido realmente descifrada hasta ahora y por consiguiente no pueden publicarse traducciones. Luego, Eugen Georg tiene razón cuando dice que, hasta el momento, deben contentarse con la interpretación de figuras y que, en esas condiciones, siempre es posible leer lo que se intenta probar.

Por este medio llegamos nuevamente a la documentación que la teosofía, la antroposofía, las comunicaciones mediúnicas o las visiones del sujeto en estado de trance, procuran sobre la Atlántida. El abandono de los medios racionales de documentación es común a todas estas vías irracionales. Pero es de capital importancia el uso de los testimonios obtenidos por esos conductos diferentes. Los informes del mismo Rudolf Steiner no pueden pretender una exactitud pragmáticamente histórica ni soportar una verificación detallada. Los que provienen del «Akaschachronik» son de una naturaleza típicamente mitológica y corresponden en esto al mito de Platón. La Atlántida de Platón se convierte también en el símbolo primitivo de esta nueva mitología. La mitología tiene formas cambiantes de acuerdo a la expectación de los hombres que son los vehículos del mito. Pero el símbolo de la Atlántida persiste.

Aun la manifestación atlántida de nivel inferior, las explicaciones desprovistas de sentido, los ensayos presuntuosos de un autor que trastorna la historia del mundo para colocarse al final, pues está al principio, demuestran la sorprendente vitalidad de este símbolo. Su imagen primitiva adquiere vida y amenaza a los atlantómanos en dos direcciones, desde los puntos de partida y de llegada.

El análisis del Complejo-Atlantis de los atlantómanos y del Complejo-Atlantis actual merecería ser el objeto

de una encuesta psicoanalítica especial. Las especulaciones e informaciones científicas también deberían ser consideradas desde este ángulo. La sorprendente preponderancia de este asunto sobre otras investigaciones arqueológicas revela un hecho derivado de la hipercompensación consecutiva ante la peligrosa inhibición provocada por un complejo. Ese material psicológico bruto se enriquece considerablemente incluyendo los procesos mentales espasmodicos y recargados de símbolos de los buscadores de Atlántidas, que sólo trabajan mediante combinaciones y analogías en un dominio llamado intuitivo. Pero más allá de la psicología individual, en las investigaciones sobre la Atlántida y en las visiones intuitivas de la Atlántida, ya sean científicas u ocultistas, es importante señalar la manifestación de una *psiquis* colectiva. La preocupación sobre la Atlántida y la imagen de su existencia como patria de un pueblo perfecto, se origina en una aspiración universal, que, tejiendo el ensueño mítico conforme a sus anhelos, fabrica la imagen de sus deseos, con los procedimientos básicos del conocimiento intelectual: la ciencia, aunque mal empleada, los estados de lucidez extracientíficos, el estado de fe.

En una observación sobre *El mundo primitivo, la leyenda y la humanidad*, Daqué reconoce como un hecho, la misteriosa preciencia y la intuición propia de los estados de lucidez, en el dominio que llama impropriamente las ciencias ocultas. Daqué se expresa así: «En el librito de Scott Elliot sobre la Lemuria, manifiestamente fundado en toda clase de leyendas orales o en su fabuloso conjunto, se encuentran sobre el hombre y los animales primitivos, datos presentados a veces en forma totalmente confusa y con figuras de animales fósiles que no corresponden al texto y están mal datadas. No obstante debo reconocer que parte de las ideas expresadas en este libro, tienen prioridad sobre mis propias ideas, porque en su tiempo ese libro me ha inducido a ocuparme de esas

cuestiones referentes al hombre mismo». La *Atlántida primitiva* de Karst es, en realidad, otra concepción geográfica de la Lemuria de los ocultistas. En el libro de Wachsmut, nueva producción de la escuela de Rudolf Steiner, hasta pueden seguirse sobre un mapa, las supuestas migraciones que parten de Lemuria y de la Atlántida y llegan hasta el Océano Atlántico. La Lemuria también parece identificada con la tierra desaparecida «Mu», a que se refiere Paul Schliemann. Recientemente James Churchward en *Los hijos del país de Mu*, pretendió dar sobre su existencia, datos exactos provenientes de un manuscrito en lengua naacal, que sería la lengua primitiva de la humanidad.

La razón que sustenta la actualidad del problema sobre la Atlántida como punto de partida de una tesis de tendencias universalistas, indica suficientemente dónde empiezan, en nuestra época, las discusiones sobre la Atlántida o por lo menos dónde concluyen. A la representación de la Atlántida se une un anhelo atlantidiano lleno de vida, el anhelo de descubrir una patria y una finalidad. Las patrias primitivas de las diversas mitologías nacionales, ya sean soleadas o brumosas, perfumadas o batidas por las tempestades, ya sea Vineta para los alemanes, San Brandán para los suecos, Avalón para los celtas, Leonais para los ingleses, Flaith-Innes para los escoceses, no atraen la curiosidad como la Atlántida. La Atlántida es la imagen de un anhelo de toda la humanidad, despertar de un recuerdo que la obliga a situar la isla de sus deseos como hecho exacto al comienzo de la historia, para fundamentar fehacientemente su fe en un porvenir mejor, mediante un proceso de renovación.

La fórmula de Hegel: «La forma mítica del diálogo platónico crea el carácter atrayente de este escrito, pero es también fuente de incompreensión», se ha verificado sobradamente en la historia de las teorías sobre la Atlántida, pues la piedra puesta en movimiento por Platón

arrastró con ella un alud de ideas cuyo conflicto no interesa.

La Atlántida como patria de una humanidad feliz, nos parece no solamente una idea paralela al paraíso terrenal bíblico, sino como casi su otro nombre, comportando siempre un estado paradisiaco. Así se repite en nuestros días la idea griega sobre la isla feliz, traspuesta en concepciones de la humanidad europea. Si la identificación de la Atlántida con el paraíso de la Biblia, ha manifestado ya esta tendencia, aun es más visible esta idea en las concepciones de los teósofos y, como principio de acción voluntaria, en la nueva teoría racial de Wirth. En todo reconocemos la voluntad de reunir juntamente el comienzo y el fin de la historia humana para que, arrojados del paraíso, los hombres puedan creer aún que no lo han perdido, y que sea posible la esperanza de un regreso, quizá mediante un largo rodeo, a esa primitiva patria feliz, ya se la denomine Jardín del Edén, Paraíso, Ogygia o Atlántida.

Pero en nuestros días el problema de la Atlántida se ha vuelto viviente, como una tarea a realizar, porque una tarea fuera de las necesidades cotidianas, que excediera los combates y las posibilidades de cada día, debía ser buscada para que subsista la sustancia de una tarea a cumplir. La irrealidad de la búsqueda de la Atlántida ofrece perspectivas reales en comparación de la realidad de las posibilidades cotidianas. La fuga hacia la imagen de sus anhelos fortalece al fugitivo para defender la Atlántida, país de sus deseos. De ahí el carácter neurálgico de la discusión sobre la Atlántida, su violencia y la defensa desesperada de las fortificaciones de una fe postrera.

Si, en estas consideraciones finales sobre la Atlántida, el nombre de Karst no ha sido pronunciado en una apreciación de las diversas hipótesis atlántidas, es por un motivo particular: para tener ocasión de resumir nueva-

mente sus hipótesis sobre la doble Atlántida. Hace algunas decenas de años que se alteró la antigua opinión de que la civilización venía del este, imponiéndose la primacía civilizadora de los países del norte. Pero Karst muestra una radiación de caminos que parten de una Atlántida oriental. Proporciona una concepción fundada en una enorme documentación positiva de origen oriental y atlántico a la vez. Pero debería examinarse si esta concepción es incompatible con la de una emigración más antigua, de razas nórdicas de las regiones árticas, que provocada por un cambio climático, fecundara y moviera el mundo. ¿No podría elaborarse una teoría que admitiera un movimiento más antiguo y más primitivo, que actuara también más fundamentalmente y más profundamente, que resultara paralela a la influencia conocida actualmente y que fuera ejercida, luego, por el helenismo tardío en Asia Oriental y particularmente en China? En lo sucesivo la imagen de los continentes sumergidos participará necesariamente de nuestra concepción del mundo. Cada día emergen en nuestras teorías como puentes de enlace. No interesan los nombres que llevara la Atlántida del este y del oeste, ni que Platón haya sabido algo o lo mencionara sin saberlo. Precisamente porque Platón era un genio, lo que ha inventado totalmente como un mito no puede ser mentira. Toda concepción sugestiva sobre la Atlántida, es racional.

ALEXANDRE BESSMERTNY.

L'Atlantide. Payot, París.

Traducción de Nélida C. Marchi.

ESTUDIOS Y TRADUCCIONES

CONDUCTA Y DINÁMICA CORPORAL

Pocas disciplinas como la psicología han debido asistir al desolador espectáculo de tan heterogéneas concepciones como las que promovieron las hondas crisis de todos los tiempos. Y quizá no fuera aventurado afirmar que la razón última de sus reiteradas convulsiones, obedeciera a una permanente oscilación de la experiencia epistemológica que veía frustrados sus propósitos de precisar nítidamente el contenido de su objeto propio.

Sin embargo, este siglo parece haber reservado una conquista, fruto de indagaciones filosóficas vueltas con decisión hacia lo concreto y que vienen, por ende, a enriquecer el contexto de la problemática psicológica, en mayor medida en tanto ellas centralizan sus temas en el núcleo de la existencia humana y su posición frente a un mundo en torno.

Esta temática, desde donde se procura derivar una ontología de lo psíquico, podría, no obstante, verse anulada en sus orígenes por imprecisiones de orden fenomenológico, susceptibles de generar una crisis de disolución en los esquemas logrados a propósito de la naturaleza humana y su unidad.

Sin duda, será útil señalar desde el comienzo, que sólo es posible penetrar psicológicamente la conducta del hombre e interpretar el sentido y motivación de sus actos, si adoptamos como punto de partida la noción de su estructura unitaria, esencialmente psicofísica. La investigación psicológica y aun psiquiátrica de nuestros días, no puede ya prescindir de este aporte, que, por otra parte, la experiencia clínica y terapéutica ponen de relieve fortificando cada vez con mayor evidencia su contenido y carácter irrecusable.

No vamos a detenernos en la tarea de invalidar la escisión establecida desde Descartes entre el alma y el cuerpo, sin duda la menos clara y distinta de sus ideas, abonada por una tradición que se remonta, en el orden metafísico, hasta las le-

janas especulaciones de Oriente y Occidente. Pero sí hemos de indicar que, desde entonces, aquella presunta claridad hubo de ensombrecer y postergar considerablemente la visión de la unidad solidaria del hombre.

El término unidad, tal como lo enunciamos aquí, no es sin duda apto para patentizar dicha singular estructuración; pues, la connotación de ese concepto reserva de por sí un contenido heterogéneo a nuestro propósito. Es que aún nuestra terminología, incubada bajo el signo de la dualidad, clama por una palabra que supere toda idea de relación ya que relación es, a la vez, conexión y posibilidad de pensar aisladamente diversas instancias. En cambio, aquí se trata de una situación originaria y por lo tanto ajena a un posterior ensamblaje ideológico; situación originaria que sólo puede escindirse por abstracción y ser utilizada en favor de una dialéctica de la naturaleza humana. En consecuencia, el cuerpo, red de relaciones mecánicas en la caduca interpretación cartesiana cobra, por inalienable derecho, una notoriedad insospechada en la problemática psicológica de nuestro tiempo, pero se torna inconsistente por sí mismo en tanto no reserva un idéntico orden de significación que el otro aspecto de la dialéctica.

Las nuevas teorías sobre la sensación exhiben patentemente la validez y consistencia de lo orgánico en la conjunción original que se establece entre el hombre y el mundo. La sensación expresa un modo de situarnos frente a un determinado contorno y ella no se refiere, según apunta Merleau-Ponty, a todos los elementos del mundo exterior sino a aquellos que son capaces de provocar una respuesta orgánica. El estímulo es siempre tal para un organismo; más aún, es creado por el organismo. Estímulo supone recepción; de no ser así se convierte en una noción inconsistente. Un campo sensorial es una relación contemporánea con el surgir de un mundo al cual se accede. De tal manera, el modo original de esta apertura exige la unidad del hombre, por una parte, y su fusión con el mundo exterior, por otra. El sentir, expresa así, un modo de estar en el mundo y tomar posición en él por el trámite del cuerpo. Ocurre algo similar a una apertura que es, a la vez, inmediata comunión, circunstancia que elude la interpretación de la sensación como un proceso final y tardío o una incomprensible causalidad en tercera persona. Advertimos, en consecuencia, que no se trata de un estímulo y una reacción deshilvanados sino más bien de la propia trascendencia del sujeto, de un perma-

nente rebasamiento sincrónico con el mundo que señala el carácter y el ritmo de nuestro existir. La sensación se da como un hecho revelador de la sensibilidad que forma parte de la estructura misma del existente y que, en sus raíces más originarias, reposa en una cuna común, sinestésica, de penetración y participación intersensorial, hecho éste señalado contemporáneamente por diversos investigadores, en especial por Werner, Zietz y Hornbostel, utilizando las más diversas técnicas experimentales.

Aunque pudiera parecer extraño, este criterio fenomenológico acerca de la sensación no podría coincidir sin resquicios en el cuadro de la doctrina sartriana, pues laten aún en su fondo ciertos resabios que vendrían a invalidar las tesis que hemos formulado, con el consiguiente retorno a las temáticas del dualismo tradicional, según revelan las discordancias entre su ontología y los datos fenomenológicos que el mismo autor nos suministra.

Sartre afirma que los sentidos no son ni antes ni después de la sensación, ambos son contemporáneos; pero esto ya supone una base disposicional en favor de su funcionalidad, circunstancia que se acredita en su interpretación instrumental del cuerpo. Más bien es preciso hacer notar que el cuerpo entero accede de modo intencional al mundo y luego se determinan los diversos campos sensoriales de acuerdo con las posibilidades y ajustamientos entre el estímulo y el organismo. "Podemos concluir, dice Merleau-Ponty, que nuestro cuerpo, puesto que instaure una unidad capaz de conducta, es este extraño objeto que utiliza sus propias partes como simbólica general del mundo y por el cual podemos frecuentar este mundo, comprenderlo y encontrarle una significación". Tal es la relación cuerpo-mundo, no como una instancia pensada sino en tanto vivida en la implicación recíproca que supone la solidaridad del ser humano consigo mismo y su situación.

En el hombre no se ensamblan dos naturalezas opuestas en virtud de los diversos modos de la contingencia, sino que se trata de una integración prelógica, evidente, por ejemplo, en las configuraciones perceptivas, vale decir, en la creación del estímulo por el organismo en tanto realiza sus aperturas y sus cierres al acontecer exterior. Toda la dinámica consiste en una incidencia que expresa la concreción del acto al que acude el organismo en totalidad y el objeto de la situación. En consecuencia, dicho trance supone una actividad orgánica en perma-

nente ejercicio, capaz de condensar todas las posibles situaciones. Es clara y definitiva la palabra de Lagache cuando resume: "No hay organismo sin situación ni situación que no esté en función de un organismo".

Estas nociones pretenden señalar la arbitrariedad de una disyunción entre lo psíquico puro y lo corporal puro, ya que dicha arbitrariedad llegaría a instituir dos instancias capaces de operar aisladamente, sin aclarar el trámite de su interpenetración ni el sin sentido de la acción unilateral. El punto de vista que venimos enunciando, supera las soluciones meramente causales, incluso los monismos y paralelismos que han creado direcciones divergentes: psicología de conciencia o conductismos de tipo fisiológico, en función de posiciones recíprocamente jerárquicas y en permanente oposición.

Si bien se trata de una ordenación divergente, orgánica o mental, dicho orden, según afirma Merleau-Ponty, presume estados anteriores y materiales que habrán de entrar en función. Lo contrario da pie a una singular paradoja: por una parte, la posibilidad de pensar un cuerpo enajenado de una conciencia heterogénea y por otra, la vigencia estrecha de dos términos de integración y sin solución de continuidad en todo acto psíquico.

No vamos a insistir en las extensas formulaciones de Scheler, Jaspers, Marcel y Merleau-Ponty mismo, para proclamar que en el ser humano se compendian todas las formas de unidad y que aun cuando pudiera desglosarse de dicha unidad un alma y un cuerpo, ello sólo sería posible dentro de una interpretación psicológica empeñada en crear abstracciones, ya que la conciencia y el organismo, considerados como términos aislados, pierden totalmente su sentido.

Ahora bien, el cuerpo, integrando sin límites la unidad psicofísica, no puede ser experimentado como una cosa. Sartre señala que el orden del mundo soy yo, pero no un yo puro sino comprometido, que hace surgir el mundo por la mediación del cuerpo. Existir es situarse; sólo podemos situarnos en función del cuerpo, quien, a su vez, únicamente se comprende desde lo sensible. El cuerpo constituye una necesidad para organizar el mundo y establecer relaciones entre los objetos; mas, si bien él posibilita dichas relaciones objetivas, jamás puede considerarse como un objeto entre los objetos. Sólo para un mundo es posible hablar de cuerpo y tal es el cuerpo para mí en el marco de su significación existencial.

Pero en Sartre mismo se diseña otro enfoque de lo corporal. Si bien, por una parte se le acredita, según vimos, un carácter fenomenológico, por otra le acuerda los caracteres de lo en sí. En consecuencia, un cuerpo tal como es para mí en las múltiples contingencias de mi estar en el mundo y un cuerpo en sí, objetivo, tal como se le ofrece al anatómico, por ejemplo.

El cuerpo, "esencialmente psíquico", involucra un centro de referencia, instrumento y fin de nuestras acciones, presente en cada acto y excedido por el para sí que en él se refleja y trasciende mediante el renovado ejercicio de la libertad. En un sentido es, pues, lo que soy inmediatamente; en el otro estoy separado de él por el espesor infinito del mundo. El cuerpo me es dado por un reflujo del mundo hacia mi facticidad y la condición de este reflujo es un perpetuo exceder. Al constituir aquello que es excedido como tal, se transforma en el pasado mismo, pétreo, cumplido, sin ventura y sin porvenir. Su destino, no obstante, es renacer, continuo renacer a través de los incesantes rebasamientos, convirtiéndose de tal modo en la "necesidad de mi contingencia". Pero, esta necesidad de mi contingencia ¿cómo puede armonizar la dialéctica de un cuerpo existencial y de un cuerpo objetivo que nos remite nuevamente a una causalidad en tercera persona?

El para sí se constituye en cada acto como aquello que no encuentra en sí mismo su propio fundamento y esta permanente integración del para sí que se nutre en cada circunstancia mediante el trámite de sus continuos rebasamientos, hace patente el trasfondo dualista de la doctrina sartriana al instaurar el juego de dos instancias que se alimentan recíprocamente. Quizá este dualismo podría vislumbrarse aún con mayor nitidez en su interpretación de las emociones y el oscuro criterio de una conciencia degradada ante la nueva visión mágica del mundo.

A través de estas consideraciones podemos apreciar que en la línea de las tres dimensiones ontológicas del cuerpo que formula Sartre: el cuerpo para mí (yo existo mi cuerpo), el cuerpo para otro, en tanto conocido y utilizado, y el cuerpo que acredita mi mismidad por el enfoque del otro, existen circunstancias en que nos movemos dentro de relaciones objetivas ambiguas que amenazan la coherencia y validez de sus afirmaciones fundamentales. Por otra parte, no podemos inferir hasta qué punto el cuerpo, como un en sí, podría ostentar el carácter de una consistencia cumplida, ya que él no constituye

un muro estático sino un complejo dinámico sobre cuya contextura intrínseca nos habla en términos claros la moderna fisiología.

El sistema fisiológico, hace notar Goldstein, no está nunca en reposo; más bien, en un estado de permanente excitación y aun en los momentos de reposo aparente se encuentra bajo la influencia de estímulos internos. Su estructura dinámica expresa, a un mismo tiempo, organización e inestabilidad, debate consigo mismo y con el medio, conmoción y acomodación, dentro de la órbita de la solidaria configuración de la unidad psicofísica.

El concepto de situación, incuestionable realidad que se deriva de nuestro estar en el mundo, incluye la vigencia total del cuerpo. En virtud de su posicionalidad y contextura íntima, soporta y motiva situaciones y su función, como cuerpo vivo, apunta Merleau-Ponty, no se la puede comprender sino considerándolo como un cuerpo tendido en el mundo, constituyendo una dimensión inherente que establece la ordenación perceptiva a través de un comercio directo.

En la experiencia humana que denominamos conducta, el en sí y el para sí deben ser sobrepasados, y si perseveramos en dicha discriminación habremos perdido quizá las jornadas más fructíferas de la investigación, retornando a una temática unilateral en la comprensión psicológica del hombre.

Es importante referir, aunque someramente, las observaciones del autor de la "Phénoménologie de la perception", a propósito de ciertos estados patológicos vinculados a los fenómenos denominados: miembro fantasma y anosognosia, imposibles de interpretar desde una posición fisiológica de tipo mecanicista o como meras representaciones conscientes. La explicación centrada en la existencia de huellas cerebrales, falla por su misma inconsistencia; en cuanto a la segunda, un hecho rotundo muestra su deficiencia: Lhermite ha demostrado que la sección de los conductores sensitivos, es decir, aferentes, suprime el fenómeno en el caso del miembro fantasma. Por consiguiente, el cuerpo, lejos de constituir una estructura inoperante en relación con la gratuidad de la libre elección, es capaz ahora de determinar dos tipos de conducta esencialmente opuestas por la elemental modificación de una de sus partes. Antes de la sección pretendíamos acceder al mundo con un miembro ausente; después de ella advertimos la deficiencia y obramos en forma distinta. De tal modo, es el cuer-

po quien ahora determina una apertura o un cierre con respecto al mundo, y la conciencia ya no puede afirmar su pura espontaneidad en la realización del acto, sino que, por el contrario, debe reconocer que dos comportamientos, aparentemente libres, han sido condicionados por configuraciones fisiológicas distintas.

El cuerpo es así actual y potencial, mejor dicho, actual o habitual y la percepción, mediante la cual se establece el puente, se desarrolla sobre un estilo del cuerpo propio. Lo que puede implicar este estilo como significación, no ha sido expuesto por Merleau-Ponty, según advierte De Waelhens; pero, no obstante, prescindiendo de esta relación aún oscura, Sartre cree posible enunciar una teoría psicoanalítica existencial cuyo postulado implica una renuncia estricta a la influencia de las configuraciones dinámicas que hemos señalado.

Sartre sostiene que el ser humano no se define por sus deseos, según un criterio sustancialista que llegaría a anular la trascendencia de la conciencia. Tampoco la acción está en función del fascículo de tendencias que la determinan. Tales afirmaciones justifican su rechazo de la noción de inconsciente, de toda teoría sobre los temperamentos y su negación de las implicaciones fisiológicas. Indudablemente, su postura filosófica fundamenta este rechazo por su carácter no significativo, ya que la unidad del hombre es libre unificación, unificación de un proyecto original.

El principio del psicoanálisis existencial reposa en la idea de que el hombre es una totalidad y no una colección; que el ser humano se expresa enteramente en la más superficial de las conductas; pero, es preciso no olvidar que la más significativa y la más superficial de las conductas pone en función la total unidad psicofísica frente a un mundo en torno, si hemos accedido desde el comienzo a la realidad existencial totalidad-situación.

El concepto de situación es consustancial con la noción de organismo en situación; por lo tanto, el conocimiento y significación de la conducta no puede agotarse en el estudio de los actos desglosados y coordinados en la reflexión del para sí, sino que también exige la consideración de cuanto no se ha traducido aparentemente en ellos. Tan válido es lo que el hombre hace, como lo que no hace, ya que el otorgamiento de un sentido a cada conducta no implica solamente una restauración de la conciencia a secas, más aún, cuando en nuestros días, nadie

se atrevería a dudar de la existencia de significaciones de naturaleza inconsciente.

La negación de lo inconsciente, por el hecho de que todo lo psíquico es coextensivo a la conciencia en la unificación de un proyecto original, mutila la organización unitaria del hombre. La libre elección no resuelve el problema último de la elección misma; en consecuencia, resulta para nosotros un enigma conciliar la posición ontológica de Sartre con el desarrollo fenomenológico a ella adscripto. ¿Hasta qué punto es válida su sentencia: "Yo soy mi cuerpo"? ¿Qué significa existir mi cuerpo si ello no cuenta en mi proyecto original? ¿Cuál es el papel del cuerpo en sí?

En cada situación el hombre está comprometido en su totalidad. El acto resume la historia del sujeto y esboza el movimiento general de su existencia proyectada; esencialmente biográfica en cuanto se nutre de pasado y se orienta hacia el porvenir, la línea de vida de un hombre no se agota en lo que ha sido sino también en lo que ha pretendido ser. La noción de frustración ingresa así en la biografía personal y señala elocuentemente su perseveración dinámica en la conducta. Por lo tanto, el hombre es la suma de sus actos y además de todo aquello que no logró certificarse como tal.

Si el programa de la psicología consiste en la interpretación de la conducta humana, dicha tarea consiste en la penetración de cada existencia singular. Aun cuando esta disciplina no puede prescindir de una formulación de esencias, es propósito genuinamente suyo la comprensión de la originalidad de las existencias. Y ésa es, sin duda, su más legítima tarea.

La conducta descubre un modo de existir y este existir está impregnado de tiempo y de significación. Si somos una tradición que elegimos volver a tomar, según expresa Merleau-Ponty, si nuestra existencia se dirige hacia los antecedentes y contornos físicos y sociales para sostenerlos, esto supone la condición histórica del ser humano. El hombre es compromiso, aquí y ahora, en relación con su situación concreta; pero no es posible conformarnos con la gratuidad de sus actos enajenados de la gravitación del pasado que es el mismo y que lleva implícito en su organización inconsciente.

El dinamismo implicado en la contextura histórica del hombre no quiere significar su inclusión dentro de un determinismo causalista ni en problemáticos sustancialismos, ya que en la libre elección se pueden exhibir las más diversas conductas modeladas sobre el plan general de la existencia.

No vamos a detenernos en el examen de estados patológicos que denotan extrañas líneas de conducta y están condicionados por factores multidimensionales en los que ingresan todos los datos que pueden incidir en la vida de tal hombre en particular. Es ya notorio el modo, según el cual, la degradación corporal acarrea la imposibilidad o la deficiencia en la comunicación sensorial y perceptiva. Por otra parte, las cualidades propias de los objetos que registra el psicoanálisis existencialista no suponen gratuidad y contingencia en la elección; luego, en su fondo íntimo denuncian una raigambre tendencial que no es posible desconocer y que está acorde con el trazado de la existencia en su totalidad. Nos resulta difícil comprender una exploración psicoanalítica de los objetos que pretenda prescindir del hombre. Por otra parte, existen apetencias orgánicas que podríamos caracterizar como clamor trófico, que determinan elecciones específicas de ciertos objetos y cesan cuando el organismo ha reestablecido su equilibrio funcional. Por consiguiente, hay conductas que pueden irrumpir de una u otra organización y si ellas obedecen indistintamente a motivaciones y reclamos orgánicos o conscientes, cabría preguntar dónde comienzan ambas y cómo es posible verificar su conjunción sin abandonar el postulado psicofísico que coherentemente se ha aceptado.

Es preciso, entonces, evadirnos al mismo tiempo de los rígidos mecanicismos y de la pura contingencia y gratuidad de los actos. La libre elección refleja la dinámica de una acción que puede cursar ambas vías, mejor aún, nutrirse de ambas a la vez, si bien uno u otro aspecto pueda preponderar en el cuadro general del comportamiento.

Si la experiencia no nos señala ni un objeto ni un sujeto puros, si el cuerpo constituye una totalidad abierta, si en la situación más original se patentiza sincrónicamente la relación hombre-mundo y si en el hombre es preciso contar con una dinámica permanente que acredita la posibilidad de las más diversas configuraciones fisiológicas, las inadecuaciones que hemos señalado muestran la necesidad de un mayor ahondamiento ontológico en el plano psíquico, acorde con la estructura del ser humano y su irreductible situación en el mundo. La temática de esta estructura clama, pues, por una nueva revisión de su índole peculiar, sobre cuyos aportes sólo será posible lograr una comprensión más clara y distinta de las significaciones inherentes a la conducta humana.

LUIS M. RAVAGNAN.

LIBROS DE TEXTO

Confieso que siempre he profesado, en cuanto a los Manuales y Epítomes de cualquier arte o ciencia, aquel viejo y trillado aforismo *compendia sunt dispendia*, no sólo porque hacen perder el tiempo a quien los escribe, sino porque sirven de poca ayuda, y aun suelen extraviar a quien por ellos pretende adquirir recto y adecuado conocimiento de las cosas. Sólo la investigación propia y directa puede conducir a este fin, tanto en las ciencias históricas como en todas las demás que tienen por base la observación y la experiencia. Con ser tan elemental esta verdad, conviene inculcarla en la mente de nuestros estudiosos, puesto que en España, más que en ninguna parte, se abusa de los fáciles medios de enseñanza que, simulando el conocimiento real, llegan a producir una ilusión doblemente funesta, y aun suelen incapacitar al sujeto para toda labor formal y metódica. Al empleo continuo (que muchas veces degenera en mecánica repetición) de los llamados libros de texto, de los programas y de los apuntes de clase, se debe, en mi concepto, más que a ninguna otra causa, la actual postración de nuestra enseñanza dentro y fuera de las escuelas oficiales, con las honrosas excepciones que deben establecerse siempre en tal materia. El hábito vicioso de no estudiar en las fuentes, de no resolver por sí mismo cuestión ninguna, de tomar la ciencia como cosa hecha y dogma cerrado, basta para dejar estéril el entendimiento mejor nacido y encerrarle para siempre entre los cancelos de la rutina. Nadie posee ni sabe de verdad sino lo que por propio esfuerzo ha adquirido y averiguado, o libremente se ha asimilado. Descansar sobre el fruto de la labor ajena, por excelente que ella sea, parece indigna servidumbre, contraria de todo punto al generoso espíritu de independencia que en sus días más fecundos acompañó inseparablemente al pensamiento español. Y no se ha de entender que esta censura alcance sólo a los rezagados partidarios de la tradición mal entendida, sino que de igual modo recae sobre los espíritus abiertos con demasiada franqueza a cualquiera novedad, por el solo hecho de serlo o parecerlo.

Pero con esta salvedad indispensable, hay que reconocer que tienen los compendios, cuando están bien hechos, diversos géneros de utilidad que, en ocasiones, pueden ser altísimo mérito. Sirven principalmente para recordar lo sabido, presentándolo

en orden sistemático y haciendo el inventario de la ciencia en cada momento de su historia. Si el investigador corre el peligro de perderse entre las nociones dispersas y los hallazgos parciales, un buen Manual, que nunca podrá sustituir a las monografías, tiene en cambio la ventaja de dar a los resultados de ellas su propio y justo valor dentro del cuadro general de la ciencia. Hasta el más docto en cualquier ramo del saber, no puede serlo por igual en todos los puntos que abraza: en muchos necesita de ajena indicación y guía, y aunque no hicieran otro bien este género de libros que mostrar las fuentes y evitar lecturas inútiles y pesquisas ya hechas, sería patente el provecho que de ellos pueden sacar aun los más presumidos de originales y más desdeñosos del concurso ajeno.

No ha de olvidarse tampoco que la creciente difusión de la cultura ha multiplicado las necesidades intelectuales, forzando a todo espíritu científico o meramente reflexivo a enterarse de muchas cosas que no tocan directamente al arte o ciencia que cada cual profesa, pero que son indispensables dentro de la educación humana, si no ha de torcerse y viciarse con cualquier género de exclusivismo, engendrador fatal de toda pedertería e intolerancia. Claro que este género de nociones no se adquieren sólo en los tratados elementales, y el que no haya visto otra cosa, nada sabrá con fundamento; pero a lo menos despiertan la curiosidad y preparan y capacitan la mente para recibir la sólida nutrición de los hechos y de sus leyes. Así, en el caso presente, puesto que de historia literaria se trata, lo que más importa, no sólo al que la profesa, sino al mero aficionado, no son los libros de crítica, sino los mismos monumentos literarios contemplados cara a cara como los de otro arte cualquiera. Pero no hay museo sin catálogo, ni es pequeño mérito hacer un catálogo bueno. La insensatez sería imaginar que la descripción más completa, el inventario más minucioso, el más elocuente discurso, pudieran suplir en ningún caso la visión directa de la obra de arte ni la impresión personal que en cada uno de los contempladores deja. Duele decirlo, pero es forzoso: la historia de la literatura, tal como entre nosotros suele enseñarse, reducida a una árida nomenclatura de autores que no se conocen, de obras que no se han leído, ni enseña ni deleita, ni puede servir para nada. Hay que sustituirla con la lectura continua de los textos clásicos y con el trabajo analítico sobre cada uno de ellos. El Manual puede servir de preparación, de ayuda, de recordatorio, pero siempre ha de ser un medio, jamás un fin.

Y conviene, además, que este instrumento de trabajo sea lo más perfecto posible y se renueve continuamente, siguiendo todos los progresos de la ciencia. Los estragos que causa un Manual atrasado de noticias, pobre en los juicios, incoherente y superficial, son a veces irremediables. Debe tener, además, ciertas condiciones literarias que permitan leerlo seguido, una vez por lo menos, antes de convertirse en libro de consulta.

MARCELINO MENENDEZ Y PELAYO.

Prólogo de *Historia de la literatura española*,
de J. Fitzmaurice-Kelly, 1902

LA CONSTITUCIÓN ARGENTINA ES DE TRADICIÓN PITAGÓRICA

El penetrante ensayo del eminente pitagorista belga Armand Delatte, *La Constitution des Etats-Unis et les Pythagoriciens*, me induce a relacionar este estudio de los caracteres esenciales de la Constitución norteamericana con nuestra previsoramente ley fundamental que los constituyentes de 1853 nos dieron como norma de perdurable aliciente civilizadora, de libertad y de segura convivencia, inspirada en los nobles principios de la dignidad humana. Se refiere Delatte, en el comienzo de su estudio, al conflicto entre el Senado de los Estados Unidos y el presidente Wilson, en 1919, a propósito de la elaboración del tratado de paz y el establecimiento de la Sociedad de las Naciones, en que el tratado de Versalles no fué ratificado por el Senado norteamericano. "La sorpresa de la opinión pública del viejo mundo —dice Delatte— provenía de la ignorancia en que estaba de los principios fundamentales de la Constitución norteamericana: de una parte la distinción y la separación de los tres poderes; de la otra, el sistema de control y de equilibrio establecido entre estos poderes. En esta Constitución, el Legislativo puede obstaculizar al Ejecutivo y el Ejecutivo al Legislativo, en tanto que la Corte Suprema puede oponerse a los dos". Es así como "el sistema de equilibrio o de balanza de los poderes confiere a la Constitución de los Estados Unidos uno de sus caracteres más acentuados". La forma de la Constitución norteamericana, escribía Wilson, citado por Delatte, "consiste en balanzas ideales de los poderes, delicadamente equilibra-

das, o dicho de otro modo, el Gobierno depende de un ajuste de fuerzas que obran las unas sobre las otras". Mucho se ha discutido acerca de la aparente falta de energía inmediata en la acción de esta forma de gobierno, que debe obedecer a la balanza de los poderes. Sin embargo, según dice acertadamente James Beck, también citado por Delatte, "poniendo freno a la concentración excesiva del poder e impidiéndole toda acción precipitada, este sistema evita peores males al país".

No puedo aspirar a una investigación propia en estas notas; sigo a Delatte y tengo presente sus otras obras: *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, París, 1915, y en especial su admirable tesis: *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège, 1922. Lo que me interesa es relacionar por medio de la Constitución norteamericana la transmisión pitagórica en la Constitución argentina: "Nos hemos remontado, escribía Franklin, hasta la historia antigua para encontrar los modelos de gobierno y hemos examinado las diferentes formas de esas repúblicas". En el índice de *The Federalist*, que contiene "artículos publicados en la época por eminentes constituyentes", figuran entre los nombres propios: Acaya, Atenas, Creta, Grecia, Roma, Esparta. El *Espíritu de las leyes*, de Montesquieu, 1748, ejerció una renovadora influencia, fué "una autoridad canónica", particularmente en el nuevo mundo, como afirma Delatte. Entre otros pasajes donde aparece el símbolo de la balanza, citemos el del libro X, 18: "En Roma, teniendo el pueblo la mayor parte del Poder Legislativo, una parte del Poder Ejecutivo y una parte del poder de juzgar, era una gran potencia que era necesario balancear por otra. El Senado tenía, es cierto, una parte del Poder Ejecutivo y alguna parte en el Poder Legislativo, pero no bastaba para contrabalancear al pueblo. Era preciso que tuviera parte en el poder de juzgar, y tuvo esta parte cuando los jueces fueron elegidos entre los senadores". Pasemos de Montesquieu, con sus eruditas referencias de Diodoro, de Polibio, para mencionar *Las leyes*, de Platón (691 d, 692 a), que ciertas consideraciones del libro XI del *Espíritu de las leyes* y las declaraciones de los padres de la Constitución norteamericana, según Delatte, dejan adivinar su influencia. Será imposible resumir la cuantiosa documentación que el helenista belga trae acerca de la legislación pitagórica que llega a Platón y a Aristóteles en su *Essai sur la politique pythagoricienne*, y en especial el análisis comparativo de los

fragmentos atribuidos al pitagórico Arquitas de Tarento, contemporáneo del filósofo de la Academia. Sería una iluminante introducción de la Constitución argentina el estudio de estos documentos preciosos, con sus relaciones dentro de la armonía matemática en que participan las leyes del universo entero, donde encontramos aplicadas a la diversidad de la sociedad humana las proporciones aritméticas y geométricas. Los matemáticos griegos, los pitagóricos, crearon la ciencia y descubrieron en la medida del orden musical la relación del cosmos y del hombre, la reciprocidad en la combinación de lo distinto y de lo opuesto. En la *Ética de Nicómaco*, de Aristóteles, el fiel de la balanza, la igualdad, se manifiesta en su excelencia. El pitagórico Arquitas, a quien se atribuye el *Peri nomon*, compara, dice Delatte, la repartición de los poderes en un gobierno con el juego de una balanza. La Constitución perfecta es la que conserva el equilibrio de las fuerzas. ¿Cómo citar en breve espacio siquiera una parte de esta aplicación de los números pitagóricos? Contentémonos con decir, con el matemático Bell, que consagra a Pitágoras el libro *La magia de los números*, que "este espíritu titánico" llena la civilización de Occidente: "en ciertos aspectos vive hoy una vida más intensa que la que vivía hace veinticinco siglos, cuando orientó, sin poderlo presentir, la faz precientífica de la historia hacia nuestra cultura científica y técnica". En todas las expresiones permanentes del arte, de la moral y del conocimiento, descubrió la universalidad de la armonía matemática. En nuestro siglo volvió a adquirir actualidad el ateniense Clístenes, abuelo de Pericles, y su reforma en que instituyó el ostracismo. Glotz, en su estudio *Le Travail dans la Grèce Ancienne*, 1920, p. 176, al referirse a Clístenes, escribe: "Una combinación hábilmente violenta de aritmética y de geometría políticas volvía visibles a todos los ojos este hecho: la ciudad se compone de ciudadanos iguales. La democracia nació". Como se ve, Clístenes, a pesar del efugio del ostracismo, pitagorizaba. El pitagorismo en la armonización de los contrarios, en la compensación del dualismo antitético del bien y el mal, del amor y el odio, de la verdad y el error, encontró el fundamento de la democracia. La justicia tiene el eje de la balanza. El balanceo de los poderes en la Constitución argentina de 1853 viene del pitagorismo quizás no sólo como imitación de la ley norteamericana, sino también por estudio y reflexión directa y aguda clarividencia de nuestros ilustres tratadistas y constituyentes que conocían además la República

de Cicerón, descubierta en 1820; la experiencia política les ayudaba a indagar como en la escuela de Crotona. La Cámara de Diputados elegidos directamente por el pueblo de la nación llega con el tumulto de las luchas, y tiene necesariamente cierto fermento demagógico; una elección es como una revolución pacífica en el sentido inmediato de los antagonismos y pasiones; se le opone la Cámara de Senadores; si los senadores fuesen elegidos como los diputados por el pueblo, participarían del mismo estado colectivo y no habría diferencias entre ellos y los diputados. Requieren una edad mayor, tienen una duración de nueve años como un puente entre varios períodos de diputados y de la renovación presidencial; representan a las provincias y a la Capital y no al pueblo; este cuerpo es por su naturaleza conservador y hasta cierto punto aristocrático. Sirve de eje de la balanza entre la Cámara de Diputados, de inclinación demagógica, y el Poder Ejecutivo, que puede tender autoritariamente a pasar el límite de su poder y ser de naturaleza tiránica. Los ministros del Poder Ejecutivo ejercen también una función individual de balanza; responsables de los actos que legalizan, sin su firma los actos del presidente carecen de eficacia. El Poder Judicial, inamovible mientras dure su buena conducta, por su situación y enlace con los otros poderes y dentro de sí mismo, balancea con la justicia la eficacia de la ley en la República. Si dos poderes fueran subyugados por el tercero, el pueblo, obligado a armarse en defensa de la Patria y de esta Constitución, volverá a establecer el perdido equilibrio de la balanza.

El análisis que confronta los orígenes de la democracia con la libertad individual en la ley que nace con la ciencia, no de una ciencia particular, sino de todas en su esencia matemática, exige el conocimiento de las instituciones que hacen posible la justicia, el adelanto y la convivencia por el equilibrio de las fuerzas contrarias. "Si todos fuesen virtuosos, decía el pitagórico Porfirio con palabras atribuidas al maestro, sería imposible encontrar un plan de constitución". Sin embargo, agrega, nadie es tan loco para pensar que la gente no deba ser virtuosa.

Esta constitución pitagórica abarca las opuestas manifestaciones del espíritu y de la naturaleza, está en la escuela de medicina de Crotona, con Alcmeón, quizás contemporáneo de Pitágoras, y se manifiesta hoy en la biología moderna, con la combinación inicial de cromosomas, que hacen dis-

tinta una persona de otra. Si un biólogo tuviera que crear una constitución, forjaría la nuestra de 1953, porque tiende al equilibrio de los contrarios; lo mismo un filósofo, un físico o un sociólogo que se inspiren en la gravitación del Cosmos y sus correspondencias en las individualidades características humanas regidas por la reciprocidad constante. La clave estaba encontrada: "Si como se ha dicho, escribe Delatte, la política es el arte de lo posible en el gobierno de los hombres, el honor de este descubrimiento vuelve a la escuela pitagórica". Señala este sabio cómo el pensamiento tan justo y razonable de Pitágoras, después de haber inspirado a Arquitas, ha esclarecido a Platón, a los filósofos estoicos que los transmitieron a publicistas como Cicerón y Polibio y fué revelado al mundo moderno por Bacon y sobre todo por Montesquieu, en donde lo descubrieron los constituyentes de la República de los Estados Unidos. Los constituyentes argentinos, con mucha experiencia y saber, tuvieron la intuición científica penetrada también en sus orígenes.

La sabia Constitución de 1853, salvo en lo circunstancial, no debe ser modificada. En su estructura profunda, que abarca las divergencias y antinomias en el equilibrio y la armonía, en su generoso impulso, que adquiere a veces, en su ordenación dórica, esplendor de epinicio, al ser nuestra invulnerable ley fundamental, junta lo pasado y lo futuro en el ritmo de la libertad y el orden; impide, al traerla a la balanza, que una elección alucinada y ambiciosa se apodere del país y lo sumerja en la regresión y el caos.

ARTURO MARASSO.

LA VIDA, MANIFESTACIÓN CÓSMICA

Nuestro planeta es el escenario, en el que desde tiempos inmemoriales se desarrolla el drama de la vida; ignoramos cuándo principió, cómo evolucionará y cuándo terminará. Pero ¿qué lugar ocupan en la creación, la tierra y la vida que ella alberga? Para poder juzgar el único medio consiste en recurrir a las maquetas; su escala es, por supuesto, reducida en proporciones considerables, pero esas representaciones ficticias son, sin embargo, exactas pues permiten apreciar las relaciones de

tamaño y de distancia que existen entre los diferentes cuerpos celestes; en efecto, las cifras expresan los verdaderos valores, pero su misma enormidad es un obstáculo y confunde la imaginación. En cambio la maqueta proporciona un elemento de comparación; hace tangibles, en cierto modo, relaciones que en otra forma serían inconcebibles para el espíritu humano.

Admitamos que, para simplificar las cosas, se haya dado al sol el tamaño de una arveja; una plaza amplia, la de la Concordia, por ejemplo, sería sin embargo demasiado pequeña para contener maquetas colocadas en el orden que les corresponde y dispuestas en la escala de los planetas del sistema solar. La tierra, por ejemplo, sería invisible. En fin, para juzgar las dimensiones respectivas del universo y del sistema solar, sería preciso recurrir a otro modelo, mucho más grande que el precedente.

El sol no es sino un modesto cuerpo celeste entre miles de millones; aislados en el espacio sideral, están separados por distancias considerables. Si damos al sol las dimensiones de un grano de arena, sería preciso un microscopio de gran aumento para percibir la tierra. Por otra parte, sólo en un radio de un centenar de kilómetros alrededor del grano de arena encontraríamos otro sol. Todos los cuerpos celestes pertenecen a un sistema; las estrellas, por ejemplo, forman parte de la Vía Láctea, que agrupa más de 40 billones, y sin embargo, esta aglomeración no es sino un islote perdido en un océano sin límites, una galaxia entre otros cien millones de galaxias. En las placas fotográficas, aparecen nubes que brillan débilmente, pálidos reflejos de millones de nebulosas. La luz emitida por las estrellas de los sistemas solares más alejados de la tierra, tarda quinientos millones de años en llegar hasta nosotros. Dicho de otro modo, sus rayos partieron cuando los únicos habitantes de los océanos terrestres eran organismos rudimentarios. Pero aún en este caso, con la ayuda de una maqueta, uno puede darse cuenta de lo que representan distancias de este orden. Si reemplazamos cada galaxia por una lenteja, para representar la distancia que las separa, sería preciso colocar esas lentejas a centenares de metros unas de otras.

Está probado que nuestra tierra y la vida que ella alberga ocupan un lugar insignificante en el cosmos; ningún atol del Pacífico se encuentra tan perdido en la inmensidad del Pacífico, como la tierra en el océano espacial. Cabe preguntarnos ahora ¿la vida se ha desarrollado en otros planetas además del

nuestro? Por el momento nadie lo sabe. Pareciera sin embargo, que los cuerpos celestes en los cuales la vida es posible son menos numerosos de lo que se creyó durante mucho tiempo.

Es probable que de los planetas del sistema solar, la Tierra sea el único que está habitado por seres superiores. Pero se trata, aquí, de una simple hipótesis fundada en comprobaciones y en acercamientos esencialmente "terrestres"; dicho de otro modo se considera que la vida no existe, sino cuando se llenan un cierto número de condiciones. Pero esto no significa que esas normas, válidas para las criaturas terrestres, se apliquen igualmente a seres hipotéticos, habitantes de otro planeta.

Por otra parte ¿qué sabemos sobre los satélites del sol—la tierra es uno de ellos— y sobre las posibilidades que ofrecen a organismos vivos? Mercurio, el más cercano al sol, es tan tórrido que ninguna criatura terrestre podría permanecer en él; Venus, más lejana, está dotada de una envoltura atmosférica muy densa: por un lado, forma pantalla e intercepta una gran parte de los rayos solares, por otro, contribuye, sin duda, a evitar las variaciones climáticas. El clima de Venus se asemeja, verosímilmente, al clima que reinó en la tierra durante millones de años. En cambio ignoramos el aspecto de la superficie de Venus; los actuales telescopios, por poderosos que sean, no lo son suficientemente, para atravesar el velo atmosférico que rodea a este planeta. Pero nada nos dice que la vida no exista en Venus. Si este planeta permanece todavía en el mismo estado que la tierra desde hace millones de años, Marte, por el contrario ha "envejecido" más rápidamente que nuestro globo. Su atmósfera es mucho menos densa que la nuestra y teniendo en cuenta el alejamiento de Marte con relación al sol, la irradiación es necesariamente menor en su superficie. En el ecuador, el clima marciano semeja, sin duda, el de los polos terrestres. Nada, sin embargo, nos dice que seres vivos no hayan podido adaptarse a esas condiciones; la atmósfera enrarecida y la ausencia casi absoluta de presión, hacen suponer únicamente que los organismos "marcianos" son diferentes de los de las criaturas terrestres. Los famosos canales, motivo de tantas discusiones y controversias, no prueban que Marte esté poblado efectivamente por seres inteligentes; esos canales son sin duda simples fallas geológicas. En cuanto a los otros planetas: Júpiter, Saturno, Urano y Neptuno, muchos más alejados del sol que Marte, la irradiación es en ellos tan débil, que la vida no puede desarrollarse allí.

Fuera del sistema solar, sólo los planetas que giran alrededor de un sol que los calienta, son susceptibles de ser habitados. Se creyó durante mucho tiempo que todas o casi todas de las innumerables estrellas que lucen en el firmamento, poseían uno o varios satélites; dicho con otras palabras, que esas estrellas eran el núcleo de sistemas solares. Igualmente, se suponía que la formación de los cuerpos celestes era en cierto modo una manifestación cósmica "normal"; este nacimiento se producía en determinadas circunstancias. De ahí deriva la teoría de Laplace: el antepasado de nuestro sistema solar habría sido una nube gaseosa (conglomerados de ese tipo, acumulaciones de polvo cósmico, existen por todas partes en el universo); sus límites habrían sido las órbitas descritas por los planetas más alejados del sol.

En el origen de todos los cuerpos celestes se encontrarían concentraciones de gotitas que habrían ejercido una fuerza de atracción progresiva sobre las partículas de la masa gaseosa ancestral. En otras palabras, en todo tiempo y en todas las regiones del universo, hubieran debido realizarse las condiciones indispensables para la formación de la materia viva.

Hoy, los astrónomos piensan que los planetas no son el producto "normal" de la concentración de la masa gaseosa inicial; los soles que como el nuestro constituyen el núcleo de un sistema, serían en cambio el resultado de accidentes. Se ha llegado a suponer que la causa de la formación de los planetas habría sido un acercamiento insólito de dos soles; uno de ellos se habría acercado tanto que habría levantado, en la superficie del segundo, una especie de largo filamento gaseoso. Esta masa proyectada en el espacio habría descrito una órbita cerrada, y por efecto de la gravitación se habría aglutinado poco a poco; al enfriarse, habría formado un planeta. Para comprender que encuentros de esta naturaleza fueron la excepción, basta saber que en el espacio, los soles están tan distantes unos de otros como granos de arena separados por cientos de kilómetros. Las estrellas de la Vía Láctea por ejemplo, integran un conjunto armonioso, que obedece a leyes estrictas; tienen sus movimientos propios, cada una posee su área y su velocidad de desplazamiento y todas se mueven juntas a través del espacio. La eventualidad de un encuentro entre dos cuerpos celestes, es pues improbable, y aun si las hipótesis relativas a la formación de los planetas correspondieran a la realidad, las condiciones previas a la

manifestación de la vida son prácticamente irrealizables en el universo estelar.

Los cuerpos celestes no han podido ver nacer la vida sino cuando las modificaciones que se han producido en su superficie han sido de poca amplitud y eso desde millones de años. En el estado actual de nuestros conocimientos, la vida no puede subsistir sino cuando la temperatura no excede de 50° y a la inversa cuando no permanece durante un largo período bajo cero. Esas son condiciones esenciales, pero esto no basta, pues hay gérmenes y organismos libres de tales contingencias. Los medios a los cuales recurren esos organismos para defenderse, la hibernación por ejemplo, son paliativos; sin eso, la vida pronto se habría acabado. Esos seres renacen cuando el medio se ha modificado. Desde que la tierra está habitada, es decir, desde hace millones de años, el hecho de que las fronteras asignadas a la vida no hayan sido violadas al mismo tiempo en toda la superficie del globo, resulta prodigioso. Períodos cálidos y fríos se sucedieron ya en un punto, ya en otro, pero siempre alternando y nunca en todo el globo. Sin embargo, las variaciones climáticas no han sido violentas como para aniquilar a las criaturas. Siempre la vida ha encontrado una respuesta; siempre ha salido victoriosa de la prueba. Pero, para que la vida pueda desarrollarse en un planeta es preciso que se reúnan y se mantengan cierto número de condiciones; un concurso excepcional de circunstancias puede sólo crear este estado de cosas. Por eso podemos suponer que en el universo, la vida es una manifestación rarísima. ¿Cómo se puebla con organismos un planeta, como la tierra, por ejemplo? La pregunta queda sin respuesta. Según algunos, los organismos primitivos habrían nacido de la materia inerte, en una época en la que el medio físico y químico era diferente del medio actual. Y sin embargo, la experiencia ha demostrado que no se puede transformar la materia amorfa en materia orgánica; solamente esta última origina la vida. Según otros, venidos del espacio, los gérmenes habrían sido traídos a los planetas por meteoros; sin duda los gérmenes pueden soportar temperaturas extremas y conservar su vitalidad durante un tiempo relativamente largo (en la escala humana, se entiende), pero ¿esto no prueba que puedan resistir victoriosamente los riesgos de un viaje interestelar! Y aun así sería realmente un milagro, si al llegar indemnes a un cuerpo celestes, encontraran allí condiciones favorables a su prolife-

ración. En resumen, ignoramos la procedencia de la vida y no sabemos nada acerca del modo como ella apareció en la tierra.

En todas partes donde la vida se manifiesta, obra como un fermento revolucionario; turba el orden establecido y trastorna las normas existentes.

Pero ¿qué diferencia hay entre un organismo rudimentario y la materia amorfa? La siguiente: este organismo se alimenta, crece y se reproduce; en otras palabras, transforma sustancias inertes en células vivas. El mejor ejemplo de dicho proceso vital es proporcionado por los bacilos; en un medio favorable, proliferan muy pronto al extremo de invadir la totalidad del "suelo nutritivo". Lo mismo ocurre, al terminar el verano, en los estanques y en los charcos; el agua empieza a "florecer"; una película de consistencia gelatinosa y de color verde cubre la superficie. A través del objetivo del microscopio, esta sustancia se revela como una gelatina de microorganismos originados todos los años en un momento determinado por algunos gérmenes. Entonces se reproducen con una velocidad fantástica, hasta el día en que no encontrando alimento, desaparecen. El olor a putrefacción que a menudo emanan las aguas estancadas, no reconoce otro origen. Lo mismo ocurre en todas partes donde se instalan plantas extrañas; crecen con una rapidez desconcertante, ahogan la flora autóctona, luego mueren, víctimas de su monstruoso apetito.

En resumen, la preocupación por asegurar su alimentación, su crecimiento, y la de perpetuar la especie, es el móvil que determina el comportamiento de todos los seres vivos; es la manifestación de una necesidad primordial y atávica: la de conquistar la tierra. Y esto explica la extraordinaria aptitud que poseen las criaturas, animales o vegetales, para adaptarse a las distintas modificaciones que sufre el medio; la evolución de los organismos está directamente relacionada con la del medio en el cual viven.

Pero si el tema permanece inmutable, las interpretaciones son innumerables. El secreto de la vida es compartido por todas las criaturas; en todas se ha encarnado en formas distintas, el principio vital. Cualesquiera sean sus características, todo ser vivo es una síntesis de la vida.

GERT VON NATZMER.
Les secrets du monde vivant
Librairie Plon. Paris

Traducción de Nélida Sánchez Rodilla.

LA INTELIGENCIA EN LA LITERATURA

Al criterio de la inteligencia, los manuales de literatura —y las críticas en general— prefieren, ya el sentimiento poético, ya el de la pureza o del enriquecimiento de la lengua. Yo sé bien que la inteligencia no solamente no es casi nunca causa primera, sino que no basta siempre para explicar la que determina tal o cual creación. Ella no obra, muy a menudo, sino como instrumento; sin embargo, un instrumento es también factor de creación y no se puede, sin estudiarlo, comprender el producto. Las reglas de lo concreto se trasponen exactamente en lo abstracto. Las que se aplican en la industria son igualmente válidas en la obra de arte; el *homo sapiens* es engendrado por el *homo faber*, y si se adhiere más a las relaciones de las cosas que a las cosas mismas, si su conocimiento es más formal que material, su inteligencia trabaja de una manera idéntica, descompone y recompone, ya opere en lo material o en lo abstracto, no conoce sino el análisis y la síntesis.

Si el *homo sapiens* difiere del *homo faber*, esto no es, por consiguiente, por la inteligencia, sino por el fin perseguido, más precisamente por la pérdida de la noción de la utilidad inmediata. Su inteligencia trabaja, parece, de una manera gratuita. No se trata, sin embargo, más que de una apariencia: el fin no parece menos evidente sino porque está más alejado, más imaginario, por consiguiente, más precioso.

El acontecimiento esencial fué el lenguaje. Por él, la inteligencia liberada de la materia, devino creadora de ideas, facultad de representación. El instrumento está creado, el instrumento que aventaja infinitamente al obrero, pero, a veces, lo arrastra y lo fuerza a aventajarse a sí mismo.

Después de todo, la inteligencia no es el patrimonio exclusivo de este dominio de la literatura que se llama filosofía.

La inteligencia en el siglo XX no representa más, en efecto, un medio de salud que un medio de liberación o de comunión; no es más que un juego, un espectáculo, una mecánica.

En un tiempo de acción brutal, el escritor que especula con ella hace figura de monstruo. Ella aísla y, por consiguiente, termina por esterilizar. Se nos aparece más desnuda pero más sola, menos disfrazada pero más privada de sostén, condenada a ejercitarse en un dominio artístico cada vez más

puro, pero cada vez más restringido. Adoptar el criterio de la inteligencia consistiría menos en estudiar las obras que sus autores. La biografía, sin embargo, no posee un sentido —aparte de las fechas que sitúan al escritor en el tiempo— sino en la medida en que ella ha influido en el carácter o determinado cierta creación. Sería tiempo que se le aplicara la psicología a la literatura, en lugar de continuar poniendo, punto por punto, biografías que no tienen ninguna relación con la vida profunda.

No se podría, sin embargo, olvidar las obras. Es, en efecto, en el valor del producto donde se mide el del instrumento. Pues, este valor es doble, subjetivo y objetivo; el primero, que resulta del pensamiento mismo del autor es más instructivo que el segundo, representado por el juicio de la crítica o de la posteridad. Se trata, pues, de examinar la idea que los escritores se hacen de su arte. El arte, en efecto, no se confunde con la inteligencia, aún cuando sea directa o indirectamente alterado por ella. Juego liviano, divino, en tiempos de la Pléiade, se dificulta en el siglo XIX al punto de hacer figura de filosofía. Pero, continuando su evolución, toma en el siglo XX un carácter místico, y, en el momento en que la inteligencia lo pierde, un valor redentor. Deviene, en una palabra, una religión.

La inteligencia de un escritor está, en efecto, limitada por la de sus lectores: un espíritu demasiado netamente superior, no solamente no sería comprendido por nadie, sino que su inteligencia no sería también perceptible. El escritor inteligente se encuentra, pues, ante la doble necesidad de separarse de sus semejantes y de no alejarse demasiado. No hay necesidad de decir que no llega siempre a este equilibrio inestable y bastante ilusorio. Hoy, la inteligencia, liberada de sus preceptos, de sus sostenes, no encuentra más sus límites sino en ella misma. El arte divinizado y la moral corriente devienen dominios separados, sino opuestos, contrariamente a la idea de los griegos, que confundía lo bello y lo bueno, o a la de la Edad Media.

Siempre se ha confundido, en Francia, la inteligencia y el espíritu. Sería necesario ante todo ponerse de acuerdo sobre las palabras; ser inteligente no quiere decir brillar sino comprender. La verdadera inteligencia es al espíritu lo que la tragedia es a la comedia. Los escritores inteligentes no escriben, en efecto, sino para una minoría. Siempre ha sido

lo mismo, se dirá. Sin embargo, en otro tiempo, la minoría era todo, no existía otro pensamiento, otra opinión. Actualmente cuenta menos, ha devenido el happy few, ha perdido mucho del prestigio de que gozaba ante lo vulgar, en literatura como en política; debe inclinarse ante el número y es este último quien decide finalmente el éxito. Sufriendo su propia superioridad, el escritor se atrinchera detrás de su arte. Pero gira en un círculo vicioso. Cuanto más se despoja, más se aproxima al ideal que persigue, más eleva ese arte, más lo perfecciona, más se aleja de los que él querría sus lectores, pero que no puede llamar sus semejantes. Comprender —o creer comprender— impide, demasiado a menudo, conocer, nacer de nuevo, nacer a nuevos valores espirituales o intelectuales, he ahí la tarea que queda a la literatura, en el momento en que la primera mitad tan agitada de este siglo se acaba. La inteligencia en el siglo XX se nos aparece, pues, más consciente, más pesimista y más exigente. Este último rasgo de su nuevo carácter es el índice de que ella continúa creyendo, a pesar de todo, en su porvenir.

EDMOND BUCHET.

Extractos de *Écrivains intelligents du XXe. siècle*

Traducción de Balbanera Raquel Enríquez.

EL NACIONALISMO MUSICAL Y SU SUPERACIÓN

El nacionalismo musical, puede decirse que hizo eclosión como corriente predominante, después de 1850, aunque ya a lo largo de todo el siglo pasado iba tomando cuerpo como reacción contra factores que herían o menoscababan los sentimientos de la nacionalidad o como reacción contra el vecino invasor que despedazaba su territorio; tal el caso de Polonia. Ya el romanticismo presentó desde sus comienzos una predilección por lo que visto desde afuera se percibía como "color local", y así, el nacionalismo, que en la corriente romántica aparece con un matiz nostálgico, toma luego una actitud emulativa, una actitud de afirmación de las propias esencias nacionales, como expresión de pueblos que se hacen conscientes de su unidad y de su individualidad, dentro del concierto, no siempre bien afinado, de las naciones. Este

movimiento, cuya cuna podría situarse en Rusia, con Glinka como principal propugnador, creció según dijimos ya, en intensidad e intención y se extendió a todos los países de Europa. No tenemos más que recordar los nombres de Musorgsky y Rimsky Korsakov en Rusia, Chopin en Polonia, Liszt en Hungría, Bizet en Francia, Smetana y Dvorak en Bohemia, Pedrell y Albéniz en España, Grieg en Noruega y Sibelius en Finlandia, para no nombrar sino a algunos de los más conspicuos compositores y más representativos propulsores del movimiento.

Visto el nacionalismo desde nuestro siglo, ya con una cierta perspectiva, podemos descubrir que hay en él dos fuerzas, que configuran su aspecto dinámico: una fuerza centrípeta y una centrífuga; o sea, una fuerza de atracción hacia adentro y otra de expansión. Vamos a aclarar brevemente estas expresiones.

El concepto de nacionalismo musical supone desde el comienzo una alusión a los límites del país; el interés del artista en lugar de estar dirigido hacia todas las culturas o hacia valores musicales abstractos, se reduce a los límites de la nación. Se interesa por sus costumbres y sus cantos, sus danzas y sus leyendas. Pero allí no se detiene ese proceso; dentro de la nación, cada provincia o cada región tiene sus peculiaridades de lenguaje, costumbres y tradición, y entonces se acentúa el aspecto local y la música será no sólo de tal país, sino de tal o cual provincia, región o comarca; y así el interés del compositor se redujo de los límites de su nación a los de su provincia y así tiende más y más hacia la expresión de lo característico local. Esta tendencia es lo que calificamos de fuerza centrípeta. Pero por otra parte, al acentuarse rasgos nacionales, las músicas de cada país adquieren una fisonomía tan propia y peculiar, tan sugestiva, que llama la atención del compositor y del público de los otros países. Esto fué particularmente cierto para la música española, la música rusa y la de un lejano oriente un tanto indefinido, cuando no imaginario. Y así encontramos que en Francia, Laló escribió una *Rapsodia Noruega*, una *Sinfonía Española* y un *Concierto Ruso*; Saint-Saëns la *Jota Aragonesa* y el *Capricho Andalúz*, y Massenet las *Escenas napolitanas*; en Rusia, a su vez, Tchaikovsky compone un *Capricho Italiano* y Borodin una *Serenata Española*. Vemos entonces que la música fundada en las esencias nacionales tiende a salir de sus límites y que su simiente, como echada al

vuelo, es llevada por el viento y germina más allá de los ríos y detrás de las montañas.

Por eso decíamos que hay una fuerza centrífuga, un impulso de expansión, que es motivado por la curiosidad y el gusto por lo exótico.

Ahora bien, todo movimiento nacionalista musical ha tenido que contar necesariamente con un trabajo más o menos intenso de investigación histórica, primeramente para la obtención de la mayor cantidad posible de elementos folklóricos que enriquecerán la obra de arte, y luego para su clasificación y ordenamiento, y para asegurarse de la autenticidad del documento, ya sea éste una danza, una canción, un ritmo. Y así, el artista que para la rebusca de sus elementos se limitó en el espacio a las fronteras de su país, tiene en cambio abierta la puerta del tiempo y viaja a su gusto hacia el pasado y quizá también un poco hacia el futuro, adelantándose a su época en alas de su talento.

Entre los trabajos de investigación de esta índole, el más perfectamente realizado ha sido el de Bela Bartok, quien a lo largo de 40 años de su vida, y con algunas interrupciones, se dedicó al estudio del folklore de su país. Pero, es mejor comenzar por el principio, y como en Bela Bartok el investigador y el músico estaban íntimamente unidos, y uno explica al otro, tendremos que hablar de su música y en ella veremos cómo Bela Bartok, si bien alimentó su inspiración con los elementos folklóricos de su país, fué poco a poco elaborándolos y re-creándolos hasta fundirlos en su propia individualidad artística, y así elevó la música de su nación a una altura donde ya casi están borradas las fronteras geográficas.

Uno de los más grandes músicos nacionalistas rusos, Modesto Mussorgsky, desaparece en San Petersburgo el 28 de marzo de 1881. El mismo mes y año, y sólo tres días antes, nace en Hungría Bela Bartok como para recoger la herencia musical dejada por el autor de Boris Godunov. Comenzó a los 6 años a estudiar el piano y a componer a los 9, haciendo en seguida su aparición en público como compositor y pianista. Hasta 1907, o sea hasta sus 26 años, se extiende el período que podríamos llamar preparatorio, en el que escribe obras que acusan una clara influencia de Brahms y sobre todo de Dohnany, y con un pianismo tomado de Chopín y de Liszt. Es por consejo de Dohnany, su amigo personal, que el joven Bartok se traslada a Budapest para estudiar piano con Thomas y composición con Koessler. Una audición de Así hablaba

Zaratustra despierta su entusiasmo y se dedica a estudiar las obras de Strauss y a componer. En algunas de sus obras de este período emplea ya el folklore húngaro, pues a comienzo del siglo se opera en Hungría un movimiento nacionalista que abarca todas las artes y en particular la música. Ganado por este movimiento se embarca en el estudio de la música nacional húngara y pronto llega al convencimiento de que lo que había tomado como netamente húngaro no eran sino canciones más o menos triviales de compositores populares, y que la supuesta música húngara de Brahms y de Liszt, era en realidad música gitano-húngara. Este error le indujo a estudiar la verdadera música campesina.

Acerca de esto dijo Bela Bartok: "Salí entonces, en 1905, a coleccionar y estudiar la música húngara desconocida hasta entonces. Tuve la buena suerte de encontrar una excelente ayuda para este trabajo, en Zoltán Kodaly. Esta investigación la realicé en áreas que lingüísticamente eran puramente húngaras. Posteriormente, fascinado por las implicaciones científicas de mi material musical, extendí mis trabajos a territorios que eran lingüísticamente Eslovacos y Rumanos. Esto tuvo muchísima influencia sobre mi trabajo, pues me liberó del tiránico imperio de los modos mayor y menor. La mayor parte del Tesoro coleccionado, y la más valiosa, estaba basada en los viejos modos eclesiásticos o en los Griegos, o en la más primitiva escala pentáfona, y las melodías estaban llenas de las más libres y variadas frases rítmicas y cambios de tiempo, ejecutados rubato y a tempo. Se me hizo claro que los viejos modos, que habían sido olvidados en nuestra música, no habían perdido nada de su valor".

Los primeros frutos que obtuvo Bartok de esta investigación fueron **Tres canciones populares**, donde las melodías aparecen con toda pureza, y la colección de 85 piezas basadas en aires campesinos húngaros y eslovacos, y que fueron publicados 35 años más tarde con el título de **Piezas para niños**. Acerca del carácter de la música campesina húngara nos dice el propio Bartok: "el verdadero tipo de música aldeana es de lo más variado y perfecto en sus formas. Su poder expresivo es pasmoso, y al mismo tiempo está exenta de toda sentimentalidad y ornamentos superfluos. Es simple y primitiva, pero nunca tonta". En estas palabras de Bartok se nota ya claramente la actitud antiromántica que informa toda su obra. En cuanto al uso que puede hacer el compositor,

de los elementos folklóricos, nos señala Bartok tres etapas. En la primera, la melodía puede aparecer en toda su pureza o estar levemente variada, y el acompañamiento ha de surgir "de las cualidades musicales de ella, de sus características evidentes u ocultas", para dar así la impresión de completa unidad.

En la segunda etapa, "la melodía sólo sirve como base, mientras que lo que se teje a su alrededor es lo que tiene real importancia"; de igual manera la melodía puede no ser realmente autóctona sino ideada por el compositor al estilo de las originales.

Y, por último, la forma más sutil en que la música folklórica puede entrar en la composición moderna, es aquella en la que "no está presente la melodía autóctona ni siquiera una imitación de ella, pero la obra está impregnada de la atmósfera de esa música", ya sea por el uso de determinados enlaces de acordes, ya por los giros pentatónicos o las relaciones modales. "En ese caso —dice Bartok— podemos decir que el compositor ha absorbido completamente el idioma de esa música, que ha llegado a ser su lengua madre musical".

Éstas son las etapas por las que el compositor llega a asimilar la música vernácula y a superarla, elevándola a la categoría de música universal, sin que por ello pierda la evidencia de su origen pues lo característico de la nacionalidad se encuentra en ella quintaesenciado. A esa altura, el compositor, en este caso, Bartok, hace música universal pero inconfundiblemente húngara, e inconfundiblemente suya. Volvemos a encontrar aquí otra vez las dos fuerzas que señaláramos en el nacionalismo primitivo: la fuerza hacia adentro, o sea el autor que encuentra su estilo particular, y la fuerza hacia afuera: la universalidad de su obra.

En tres de las composiciones de Bartok se pueden señalar las características de estas tres etapas. La correspondiente a la primera, es su grupo de Tres canciones populares húngaras que son vertidas con toda sencillez y con un escueto ropaje. Las Dos Danzas Rumanas, op. 8 a, corresponden a la segunda etapa. Sus temas son de creación de Bartok pero escritas al modo de las canciones populares. La tercera etapa está representada por la Suite para piano, op. 14 donde sin aparecer ninguna melodía popular o al estilo popular, se percibe constantemente la fragancia de la música vernácula, por las alusiones que contiene.

Pero la mentalidad de Bartok era polifacética, su curiosidad estuvo constantemente abierta a todas las estéticas y a todos los estilos del siglo, estilos que supo asimilar y refundir en su propia personalidad artística. Todo pudo encontrar cabida en su música: el impresionismo de Debussy, el expresionismo, la atonalidad, el dodecafonismo y aun el ultracromatismo que usa en un momento de su *Concierto para violín y orquesta*. Esto nos lleva a la consideración de sus diversas maneras, de sus períodos.

Ya dijimos que el período preparatorio, donde sufre las más variadas influencias (Brahms, Liszt, Strauss, Dohnany) se extiende hasta 1907. El primer período independiente, que podríamos denominar eminentemente nacionalista, abarca 12 años, hasta 1920; es éste el período de mayor fecundidad, ya que en él encontramos sus 2 primeros cuartetos, las 3 obras para el teatro (*El castillo de Barba Azul*, *El Príncipe de madera* y *El mandarín maravilloso*), el *Allegro Bárbaro*, para piano, que es uno de los principales jalones en la evolución de Bartok, la *Suite para piano*, la colección de *Piezas para Niños*, y una lista de otras obras pianísticas que no es del caso enumerar, entre las cuales se encuentran algunas que muestran la influencia del impresionismo debussyano y su op. 9, *Esquemas*, donde ya demuestra su interés por el expresionismo que caracterizará el período siguiente.

Es además en estos años cuando Bartok realiza la mayor parte de sus investigaciones sobre la música magyar.

En su ópera en un acto que hemos citado, *El Castillo de Barba Azul*, encontramos una característica que nos parece importante señalar: es el símbolo de la sangre que reaparece en cada página del libreto y que domina la obra entera; este mismo simbolismo está traducido en la orquesta por la más cruda disonancia de dos notas prolongadas y en relación de semitono, casi siempre en instrumentos de viento. El semitono, utilizado como motivo conductor, aparece primeramente en forma más o menos tímida para ir haciéndose de más en más evidente y para ir embebiendo la partitura toda, como la sangre empapaba las paredes del castillo y el alma de su dueño. Ya al final de la obra no será un solo semitono el que enturbie el tejido orquestal y acompañe las voces humanas, sino que se multiplica y son tres o cuatro notas fuertemente percutidas las que se traban en una sonoridad irritante de semitonos superpuestos; el simbolismo alcanza también

a las voces orquestales y a las humanas y entonces se moverán también ellas en intervalos de semitono. Parece ser que este simbolismo encontró una resonancia en el espíritu de Bartok, en su tristeza y en el sentido trágico de su raza, pues en muchas de sus músicas aparece el rudo choque de las notas en semitonos utilizado no ya esporádica sino sistemáticamente: así, en la Sonata número 1 para violín y piano, las notas en semitono dominan casi todas sus páginas, y la melodía del violín suele moverse en largas series de ásperos y rudos semitonos. Y así en otras obras, hasta llegar al Cuarteto número 4, donde un conglomerado de varios semitonos está presente constantemente en el tejido apretado de sus voces, que ellas también se mueven de preferencia en intervalos pequeños. Esto lo lleva, por otra parte, a los conglomerados por tonos y semitonos que utiliza en su pianismo percusivo. Pero esto nos lleva a una etapa muy posterior.

Volviendo de esta digresión a la consideración de sus diferentes maneras, diremos que el segundo período se extiende hasta 1926, y abarca, en seis años, la composición, entre otras obras, de sus dos Sonatas para violín y piano, la Sonata y el Concierto número 1 para piano. Su expresionismo, que caracteriza las obras de este período, está bien lejos del preciosismo y la vaguedad de la escuela vienesa y muestra un extraordinario vigor rítmico junto a una fantasía exuberante tanto en lo melódico cuanto en lo armónico y en el tratamiento de los instrumentos.

A partir de 1926, comienza su tercer período, que abarca 7 años y comprende la composición de sus Cuartetos 3º y 4º, la Cantata profana, y el Segundo Concierto para piano. Durante todo este período compone su Mikrokosmos cuya elaboración le insumió once años. Es característica de este período su nueva concepción del piano como elemento percusivo, en el que sus concisas y descarnadas líneas melódicas no son acompañadas por acordes sino por racimos de notas altamente disonantes, sin otra función que la de percusión coloreada, como para ser ejecutados más con el puño que con los dedos.

Su última manera comienza con el Cuarteto número 5 y concluye con el Tercer concierto para piano, compuesto en el último año de su vida. En este período, se clarifica enormemente su escritura, y los valores lineales van a adquirir la mayor importancia. Nos deja una serie de obras maes-

tras, frutos de su mayor madurez: Música para cuerdas, percusión y celesta; Sonata para dos pianos y percusión, Contrastes, Divertimento para orquesta de cuerdas, sus dos últimos Cuartetos, el Concierto para orquesta y la Sonata para violín solo, escrita en EE.UU. para Yehudi Menuhin. En esta Sonata recoge Bartok el ejemplo dejado por Bach en sus Sonatas para violín solo. Como él, lleva al violín a las extremas posibilidades en su tratamiento polifónico. Su primer movimiento es un Tiempo de Chacona, aunque sin el basso ostinato que caracteriza esta forma. Es evidente que Bartok tenía clara conciencia de su maestría y de su madurez, pues sólo así es posible componer una Chacona para violín solo, después de la famosa en re menor de Bach. Es llamativo asimismo que esta Sonata de Bartok y la Primera sonata de Bach, comiencen por el mismo acorde y en idéntica posición. Ello significa una clara alusión a Bach, por otra parte, lógica, pues su último estilo fué predominantemente contrapuntístico y libre ya de la agresividad sonora y el empuje rítmico de sus períodos anteriores. Esta tendencia hacia la luminosidad es bien evidente en su última obra, el Concierto número 3 para piano; sobre todo en el coral de su Andanté Religioso, en el que parece que su mirada ya era atraída hacia lo Alto, como anticipo de su próxima partida.

DANTE BOZZOLO.

ACTUALIDAD PEDAGÓGICA

PERSUASIÓN

En una de las galerías de la Escuela Normal Popular el Director vió volcado el cesto de papeles.

—Y ¿esto? —le preguntó a la celadora.

—Pasó el alumno X y le dió un puntapié. Apresuradamente empezó a juntar los papeles; pero un condiscípulo le dijo: ¡Qué vergüenza, juntando papeles!... —Bueno —respondió. ¡No junto nada! Y se fué.

El Director entró en el aula del tercer año y le pidió a la profesora que llamase al alumno X. Se presentó. Es un jo-

ven de unos 18 años, alto y simpático. El Director lo toma del brazo y le dice: —Vamos a conversar un poco y, entre tanto, caminamos por la galería.

El alumno, desconfía y mira a hurtadillas. Mientras pasean tomados del brazo por la galería, el Director le dice:

—Usted ha cometido una falta muy grave...

—¿Yo, señor?

—Sí, usted.

Después de un breve silencio: —Usted, de un puntapié, tiró el cesto al suelo, y allí está caído, con todos los papeles desparramados, en la galería.

—Es que un compañero me empujó y, sin quererlo, lo hice caer.

—Yo tengo la información exacta. Pero... llegaremos hasta el lugar de su crimen y... usted sabe que el trabajo no deshonor. Creo que no hace mucho hablamos de este asunto.

—Sí, señor.

—Pues bien. Llegaremos al lugar del hecho y... entre los dos juntaremos la papelería, la colocaremos en el canasto y... asunto terminado.

—¡No, señor! ¡Usted no!

—Sí, mi amigo, yo lo ayudaré con mucho gusto.

Llegamos. Me inclino y mi alumno, emocionado, me toma por los hombros con ambas manos y me dice: —¡Usted no! ¡Usted no, señor! Y, en un momento, febrilmente, recoge la papelería y la coloca dentro del cesto.

—Le digo: ¿ha visto? ¡Qué fácil!

Me tomo de su brazo y regresamos. En el trayecto no me refiero a la incidencia. Le converso de otras cosas.

Al llegar a la puerta de su aula, le digo:

—Vaya a su clase y... asunto concluido.

De acuerdo con las normas disciplinarias corrientes, el Director hubiera interpelado al alumno y le hubiera enrostrado su acción, tal vez en forma hiriente.

El alumno es un adolescente, casi un hombre. Se sentiría ofendido. Contestaría indignado. El Director lo apostrofaría y se llegaría así a amonestarlo. Tal vez, a suspenderlo, y aun a la expulsión. ¡Todo por un cesto de papeles!

Pero resuelto en la forma arriba indicada, ese alumno jamás volverá a incurrir en falta semejante. Ni él, ni sus compañeros de división.

Estas cosas no las enseñan los textos de pedagogía; pero sí el buen sentido y un profundo cariño por los alumnos.

JUAN F. JAUREGUI.

LA FANTASÍA INFANTIL Y LA ESCUELA PRIMARIA

Función tradicional de la educación es la de dotar al individuo de una comprensión y actitud adecuada frente al mundo que lo rodea —naturaleza y sociedad— canalizando sus fantasías en la riquísima gama de actividades constructivas, que ofrece la cultura. En lo respectivo a la escuela primaria, el logro de esta aspiración, sólo será factible, en la medida en que el educador conozca en qué etapas de su desarrollo ingresa y transcurre la formación del niño en la escuela. Sólo ese conocimiento en profundidad, permitirá una actitud positiva, frente a los problemas que afronta la psiquis infantil en esos momentos.

Dos mundos distintos —realidad y fantasía— es decir, realidad exterior, distinta a otra realidad primaria, la realidad interior, se perfilan, deslindándose, en un proceso cognoscitivo que se inicia con los primeros días del ser humano y que asume alternativas dramáticas en el curso de la existencia. Investigar el origen, trayectoria, interrelación y ulterior destino de ambas fases de este proceso, proporcionará sólidos fundamentos al quehacer educativo. Ello permitirá, también, que la escuela coadyuve en el gran objetivo que constituye el aprender a gobernar la vida con el menor dolor posible.

Íntimamente vinculadas a necesidades psicobiológicas, surgen las primeras fantasías infantiles. Las primitivas sensaciones sufren una elaboración y una transformación selectiva y creadora hasta llegar a un todo diferente, único y figurado (una gestalt): la imagen plástica y la ficción dramática.

Ello significa que en medio de la presión y coacción del mundo de los hechos se construye otra realidad que puede entenderse y gozarse por sí misma. W. Stern dice que a menudo "es en los estados transitorios y suspendidos entre el mundo llano de la realidad y el mundo de la ficción donde la vida humana se hace característicamente humana", puesto que en la vida animal falta la diferenciación, tensión e interrelación entre esos dos mundos.

Tanto la creación artística como la intuición científica, verificada luego por la experimentación, tienen su razón de ser en este poder de la mente humana. Sus orígenes los podemos rastrear en el juego, en el cuento, en el dibujo de