

LETRAS

ORGANO DE
LA FACULTAD
DE LETRAS
Y PEDAGOGIA





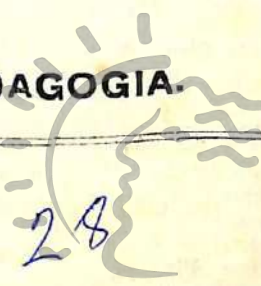
Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

28

LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

ORGANO DE LA
 FACULTAD DE
 LETRAS Y PEDAGOGIA.



28

Biblioteca de Letras
 «Jorge F. P. Ali Converso»



28

SEGUNDO CUATRIMESTRE
 DE 1944

Facultad de Letras y Pedagogía

PERSONAL DOCENTE

DECANO

Sr. Dr. Horacio H. Urteaga.

DELEGADO DE LA FACULTAD ANTE EL CONSEJO UNIVERSITARIO

Sr. Dr. Roberto Mac-Lean y Estenós.

CATEDRATICOS

Sr. Dr. Horacio H. Urteaga.	Sr. Dr. Aurelio Miró Quesada Sosa.
" " Luis Miró Quesada.	" " José M. Valega.
" " José Gálvez.	" " Teodosio Cabada.
" " Mariano Iberico Rodríguez.	" " Oswaldo Hercelles García.
" " Pedro Dulanto.	" " Raúl Porras Barrenechea.
" " Ricardo Bustamante Cisneros	" " Elías Ponce Rodríguez.
" " Jorge Basadre.	" " Manuel Beltroy.
" " Julio C. Tello.	" " Luis F. Xammar.
" " Enrique Barboza.	" " Augusto Tamayo Vargas.
" " Roberto Mac-Lean y Estenós	" " Francisco Miró Quesada Can-
" " Juan Manuel Peña Prado.	" " tuarias.
" " José Jiménez Borja.	" " Francisco J. Cadenillas.
" " Julio A. Chiriboga.	" " Alejandro Miró Quesada Gar-
" " Luis E. Valcárcel.	" " land.
" " Alfonso Villanueva Pinillos.	

SECRETARIO

Sr. Dr. Héctor Lazo Torres.

DIRECTOR DE LA REVISTA

Sr. Dr. Luis Miró Quesada

COMITE DE REDACCION

Sr. Dr. José Jiménez Borja.

Sección Literatura.

" " Roberto Mac-Lean y Estenós.

Sección de Pedagogía.

" " Julio A. Chiriboga.

Sección de Filosofía.

" " José M. Valega.

Sección de Historia.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

SUMARIO

El Tiempo y la Vida Anímica Normal, por Honorio Delgado.

Lenguaje y Metafísica, por Mariano Iberico.

Racismo, por Roberto Mac Lean y Estenós.

SEMINARIO DE LETRAS

Relación de Libros y Folletos Recibidos.

ACTIVIDADES DEL CLAUSTRO

Grados de Bachiller en Humanidades.

Títulos de Profesor de Segunda Enseñanza.

Grado de Doctor.





Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

354131

El tiempo y la vida anímica normal.

1. Dificultad de la psicología del tiempo

Nada hay más efectivo y concreto para el hombre que el tiempo que vive en cada instante de su existencia. El momento, este momento, a pesar de su fugacidad y aunque lo empleemos o suframos lamentablemente, en general es la realidad viva, la realidad plena, la realidad por excelencia, luz frente a la cual todo lo demás es sólo sombra y tinieblas. En él revela cada cual tanto la peculiaridad de su disposición cuanto la índole de las circunstancias que le rodean; y la manera como ocurre en el alma esta actualidad singular constituye la fuente más original del conocimiento psicológico. Sin embargo, es tarea imposible aprehender directamente la realidad del tiempo presente. Si quiero analizar cómo vivo el instante, encuentro que éste no se da a mi sentido íntimo de la misma manera que los objetos que percibo o los datos sobre los que reflexiono. Si en mi examen logro una vislumbre del momento fugitivo, éste ya no es tiempo presente, sino pasado, realidad que fué, pálida y estática sombra. En lugar de sorprender la vida palpitante del devenir original, alcanzo sólo a ejecutar algo así como la disección del cadáver que sería el tiempo pensado. Con la aprehensión del tiem-

po que vivimos ocurre, pues, lo propio que con el tiempo mismo, según lo expresó insuperablemente SAN AGUSTÍN: "*Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*". *

Los procedimientos menos apropiados para penetrar el fenómeno del devenir son los que aplica la psicología experimental, pues sus artificios tienden a verificar los datos objetivos y los rendimientos del complejo psicofisiológico, esto es, los residuos y las condiciones, no lo actual y genuino de la conciencia. Esto no impide que el método experimental sea útil para determinar la cuantía y los límites temporales de ciertos hechos o circunstancias. Así se ha podido determinar en el hombre la duración mínima normal de un instante vivido. Fuera de las escasas adquisiciones positivas logradas en este camino, el criterio cuantitativo del tiempo entraña un peligro para el estudio y la idea de la actividad anímica. En efecto, de una concepción de la vida, íntimamente relacionada con las pretensiones de la psicología experimental y fomentadora de las desmesuras de la psicotécnica, ha nacido el concepto del tiempo métrico y su aplicación a las cosas humanas. Pues la creencia en la igualdad de los instantes y su susceptibilidad de cálculo, según observa KLAGES, "destemporaliza el tiempo y es medida de lo que nunca puede medirse", cuyo extremo remata en el artículo de fe de los adoradores de Mammón: *time is money*.

A esta concepción que desnaturaliza el sentido del tiempo se opone un criterio cualitativo, que ve en el devenir ante todo cambio, transformación y novedad en el curso continuo e irreversible de su dirección. Adicto a la espontanei-

* "Pues ¿qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si intento explicarlo, ya no lo sé".

dad de la vida, este criterio tiene remotos antecedentes en la ingenua significación de las palabras. El genio del lenguaje revela, efectivamente, que el sentido más primitivo del término "tiempo", y que todos entendemos todavía, se relaciona con la situación cambiante del hombre en la naturaleza. * Así, la noción de tiempo relativa a las impresiones que vivimos, del tiempo que hace, esto es, "el carácter meteorológico del momento actualmente vivido" (PICHON), es anterior a la noción de tiempo que transcurre.

La adhesión al concepto de la índole cualitativa del tiempo vivido, entraña igualmente una dificultad para nuestra tarea, que es preciso señalar aquí. Así como no es aceptable en psicología la concepción del tiempo como si fuese homogéneo y susceptible de medida, aunque sea legítima en la vida práctica y en diversas ciencias, así también resulta inapropiado incorporar sin discernimiento a nuestra disciplina teorías metafísicas del tiempo, por más que se aproximen a la entidad del transcurrir anímico. Esta proximidad es precisamente la fuente de dificultades para una apropiación renovadora y plausible, por parte de la psicología, de los datos que nos ofrece la reflexión de los filósofos en este dominio del saber, tan poco favorable a la aprehensión justa de los fenómenos. Nos parece lícito que, evitando tomar partido por un sistema determinado, no rehusemos la información y las vislumbres que nos brinda esta clase de investigaciones, iniciada ya por HERÁCLITO. Por lo demás, bien puede correrse el riesgo de dar eventualmente un giro más filosófico que psicológico al estudio de la conciencia del tiempo, ya

* Esto es efectivo no sólo para *tempus*, sino para sus equivalentes en idiomas de origen diferente al latín. Así, en quechua, "*pacha*" equivale no sólo a "tiempo", sino a "mundo" y "espacio".

que ha avanzado casi exclusivamente por obra de los filósofos. Si nos contentásemos con lo que dicen los psicólogos, no tendríamos sino unas pocas trivialidades, más relacionadas con la forma y las condiciones temporales de algunos aspectos de la vida anímica que con la conciencia misma del tiempo.

Nos referiremos, por último, a las dificultades existentes acerca de la manera como se relacionan la actividad psíquica y el tiempo. Siendo impenetrable la naturaleza de éste, no podemos considerarlo como objetivo ni como subjetivo, ni tampoco como anterior a la separación de lo interno y lo externo. Asimismo, no cabe afirmar o negar que la actividad psíquica sea el devenir, o que el alma meramente verifica o refleja el orden de la sucesión de las cosas, sea de manera directa, sea *in modo obliquo*. En fin, no alcanzamos a determinar si el fluir del tiempo corre en nosotros del pasado al porvenir o, por el contrario, del futuro al pretérito. En todo caso, nos parece justificado suponer una intencionalidad *sui generis* —tan esencial e inherente a la vida anímica del hombre como la intencionalidad transitiva, dirigida a los objetos, y la intencionalidad reflexiva, vuelta al yo—, una intencionalidad (o si se quiere, una dirección de la intencionalidad) abierta al devenir, gracias a la cual la experiencia vivida no es una suma de sucesos más o menos aislados, más o menos asociados, sino una continuidad estructurada, una formación histórica personal en que son eficaces inclusive los hechos olvidados y los anhelos imprecisos.

2. Aspecto temporal de las funciones psíquicas

El hecho de vivir el tiempo nunca se nos ofrece como una experiencia pura, desvinculada de todo otro fenómeno

mental, sino como aspecto o factor constitutivo de la realidad empírica que llena el alma. Ciertamente, en algunos momentos, la significación temporal puede destacarse de manera preponderante, pero siempre con algo más en el fondo que la conciencia del tiempo. KLAGES imagina que el tiempo es el alma del espacio. Igualmente puede decirse en sentido figurado que el devenir se comporta con el caudal de los fenómenos anímicos, como el alma se conduce con el cuerpo vivo. Las diversas maneras de manifestarse la actividad de nuestra mente se relacionan con la conciencia del tiempo en forma que varía según la calidad de cada una de aquéllas. La percepción, la memoria, el sentimiento, el pensamiento, la voluntad, lo mismo que el conjunto de la vida anímica, son fenómenos temporales; pero además se muestran como condición o contenido de modalidades especiales de la conciencia del tiempo.

1.º En la relación de nuestro ser con el mundo, la percepción condiciona y concreta la conciencia del tiempo, sin que esto signifique una verdadera percepción sensorial del tiempo. El hecho aparece claramente en la impresión cuantitativa del tiempo vivido. En efecto, se sabe desde las clásicas investigaciones de MEUMANN, que comparando dos lapsos de igual duración, de los cuales uno es lleno de sensaciones y otro ocupado con pocas sensaciones, parece mayor el primero, si se trata de tiempos breves o muy breves; pero si se trata de lapsos grandes, sucede lo contrario: el tiempo rico en sensaciones parece más pequeño que el otro. Naturalmente, eso ocurre siempre que en el estado del sujeto no dominen sentimientos o tendencias capaces de modificar la estructura temporal. Por otra parte, toda percepción se realiza conforme a una perspectiva temporal dentro de la

que se sitúa cada objeto. Así, el ritmo es la estructura anímica en que el contenido de la percepción se organiza de la manera más típica con el tiempo. Ahí lo percibido es como la materia que se somete a la forma de la intencionalidad temporal.

La determinación exacta de los intervalos de duración mínima asequible a la conciencia sólo puede lograrse gracias a comprobaciones microcronométricas del efecto de estímulos sucesivos. De este modo puede apreciarse el tiempo más estrecho dentro del cual cabe la distinción de un "antes" y un "después", que varía según los órganos de los sentidos. Normalmente es de $1/10$ a $1/20$ de segundo para la vista, de $1/40$ para el tacto, de $1/100$ para el oído. Estas fracciones de segundo no son, sin embargo, las menores que pueden comprobarse experimentalmente en materia de diferencias posibles entre excitaciones sensoriales eficaces. Se ha verificado la de $1/7000$ entre dos excitaciones sucesivas, en dos sitios diferentes del cuerpo, para el sentido de la vibración; de $1/10000$ para el tacto, y hasta de 22 millonésimos de segundo para el oído. Es interesante saber que incluso la calidad del estímulo puede discernirse con una excitación que dura brevísimo tiempo; así basta el contacto de $1/300$ de segundo para percibir por sólo la vibración si un objeto golpeado es metal, madera o cartón. No hemos mencionado hasta ahora la quinesesia. Sin embargo, interviene muy activamente en la experiencia del tiempo, por lo menos como acompañamiento de fondo, pues no sólo participa en la percepción de ciertos ritmos corporales, como la respiración, sino que tiene relación con todo movimiento de nuestro organismo, y no hay percepción, ni siquiera sensibilidad alguna, sin movimiento real o virtual.

La capacidad de distinguir impresiones sensoriales más o menos próximas en el tiempo, y por consiguiente la duración del momento mínimo de la experiencia, depende de la manera como están constituidos el sistema nervioso y los órganos de los sentidos. Así se explica que mientras el hombre puede ver 18 movimientos sucesivos en un segundo (o sea que su momento visual mínimo es de $1/18$ de segundo), el caracol no percibe sino 3 y el pez luchador logra la visión hasta de 50. Por consiguiente, una varilla que oscila 6 veces por segundo parece al hombre animada de un movimiento rápido, a los ojos del pez cambia lentamente de posición y para la sensibilidad del caracol resulta un cuerpo inmóvil. Hechos de esta clase, que hoy pueden analizarse con la "cámara lenta" del cinematógrafo, permiten comprender aquellas apariencias del mundo peculiares a cada especie de animales, acerca de cuya entidad insiste tanto VON UEXKÜLL. Ya a mediados del siglo pasado el famoso biólogo K. E. VON BAER, investigó el momento mínimo de la experiencia humana, y especuló acerca de las correspondientes diferencias. Supuso que la duración de la vida de los animales depende de la amplitud de su momento elemental, y que todas las especies viven idéntico número total de momentos. Aunque hoy no puede aceptarse un elemento temporal único, por el hecho de que la duración del momento mínimo depende del órgano sensorial que se considere —según antes hemos visto en el caso del hombre—, la especulación de VON BAER conserva su significación para dar idea, *grosso modo*, de los diferentes aspectos en que se presenta la realidad exterior a los seres diversamente constituidos en lo que respecta al *tempo* de su impresionabilidad sensorial. Según esa ficción, a las criaturas cuya vida dura un día, y que en un segundo

pueden recibir miles de sensaciones sucesivas, la bala disparada con una pistola les parecería casi inmóvil por la lentitud de su progreso. En cambio, para los seres que viviesen tantos milenios como el hombre vive años, nuestros movimientos les resultarían invisibles por su velocidad; percibirían claramente el crecimiento de las plantas, y el Sol se les ofrecería animado de un movimiento tan rápido que lo verían como una línea de fuego interrumpida por breves intermitencias, correspondientes a la obscuridad de las noches.

2.º Con respecto a la memoria, la conciencia del tiempo tiene en ella una condición esencial, pues sin su concurso apenas podríamos recibir del tiempo más que la impresión de su pasar. Viviríamos el momento presente y el tiempo futuro de manera muy simple, sin fondo de continuidad, sin organización histórica. Pero no es menos evidente que la conciencia del tiempo es necesaria para la integridad y precisión de las operaciones de la memoria, ya que permite localizar el recuerdo, situarlo en un “cuando” determinado. Sin esto la memoria no sería absolutamente cronológica. *

3.º La relación de la conciencia del tiempo con la vida afectiva es más compleja. Esquemáticamente podemos señalar dos modalidades de tal relación: aquella en que la dirección temporal es factor predominante en la estructura de ciertos sentimientos y aquella en la cual la modificación de la conciencia del tiempo se produce por ingerencia de determinada condición afectiva. Los sentimientos con dirección temporal predominante se caracterizan porque en su manifestación el yo vive de manera inmediata y unitaria tanto

* BERGSON y HUSSERL han analizado con profundidad las relaciones existentes entre la memoria y el tiempo, pero desde un punto de vista más filosófico que psicológico.

el estado afectivo cuanto la intencionalidad temporal. Se constituyen y configuran y dan carácter especial al conjunto de la actividad anímica por orientarse al presente, al futuro o al pasado. En efecto, hay estados de ánimo y estados afectivos sensoriales que no sólo dependen de la condición psicofísica presente, sino que tienen sentido únicamente por referirse al instante actual, como ocurre con el malestar físico premonitorio de las enfermedades infecciosas, en que incluso todo recuerdo y todo incentivo del porvenir resultan indiferentes y vacíos; hay igualmente estados afectivos con objeto que no sólo son actuales por depender de la situación del momento, sino porque se proyectan en la esencia temporal del "ahora", según acontece con determinadas formas del aburrimiento, la sorpresa o el júbilo, que, respectivamente, vivimos con clara conciencia de que la temporalidad pesa sobre nosotros, que nos ofrece una revelación o que nos llena con su plenitud fugaz. Lo que se observa con el tiempo presente se manifiesta con el futuro y el pasado. Basta mencionar la esperanza y el temor, los dos sentimientos más claramente prospectivos, y la nostalgia y el arrepentimiento, retrospectivos por excelencia, para comprender la fuerza poderosa que tienen en el alma lo por venir, problemático como es, y lo pretérito, inexistente ya en el mundo sensible.

La segunda modalidad de la relación entre la conciencia del tiempo y la vida afectiva no es primaria, como la anterior, sino de simple modificación del contenido específico, de suerte que el sentimiento contribuye a dar carácter al devenir en el aspecto cuantitativo de la duración. Así, quien vive un momento agradablemente, lo encuentra breve; a quien es presa del desagrado y más aún de la impaciencia o de la angustia, le parece que el tiempo no corre.

4.º El ejercicio del pensamiento discursivo influye de manera adversa sobre la experiencia ingenua de la realidad temporal. Por obra de la disciplina racional, el momento presente palidece y se desubstancia; es sacrificado como mero recipiente de elaboraciones de lo pasado y como medio para planear lo futuro, si no sirve de agente en el empeño de desasir toda temporalidad. Es innegable que el afán de abstracción y ley, inherente a la actividad intelectual, familiariza al alma con lo idéntico, lo invariable, lo intemporal, y la desliga del inmediato y concreto fluir de la vida. El auge de la ciencia y de la técnica ha contribuído de manera poderosa a que el hombre moderno rompa sistemáticamente la conexión con su mundo efectivo, con su presente pleno y cargado de significaciones, con su tradición formadora y con sus encantadoras aspiraciones, abstrayéndolo de la tierra sin remontarlo al cielo. De ahí la reacción irracionalista, que cobra vigor con las advertencias de NIETZSCHE, quien, anticipándose a BERGSON, proclama que "nuestro intelecto no está constituido para comprender el devenir, sino para probar la rigidez general". «Jorge Puccinelli Converso»

Contrariamente al pensamiento discursivo, el intuitivo y sobre todo la imaginación, tanto pueden empobrecer el tiempo vivido como enriquecerlo. Y no sólo merced a la creación de un futuro ilusorio, sino insinuando a la vida anímica el acceso del mundo de las impalpables realidades del presente entrañable, del pasado significativo y del futuro cuyas posibilidades palpitan ya en nuestro destino. La virtud positiva de la fantasía —sea lúdica, mítica, poética, metafísica o de cualquier género— es poner al alma en relación con verdades superiores de la existencia.

5.º El acto voluntario tiene aspectos que pueden ser simul-

táneos o sucesivos: motivación, deliberación etc.; y la dinámica del conjunto del querer se diferencia y perfecciona con el concurso del tiempo, que enriquece y renueva el caudal de incentivos, y permite la adquisición y afianzamiento de formas de conducta eficaz. Pero también el ejercicio de la voluntad repercute sobre la conciencia del tiempo de dos maneras semejantes a las del pensamiento. En general, la conducta prefijada contribuye a que pierda su entidad virginal el tiempo que se interpone entre el deseo o el proyecto y la meta alcanzada, mayormente si la atención se dirige a los instantes que se suceden en la espera. La forma de existencia en que la acción es aprisa, monótona, con todas las circunstancias previstas, como acontece con el trabajo "racionalizado", orgullo de la técnica moderna, deja en el alma la impresión de no vivir los instantes, sino de dividirlos y ocuparlos mecánicamente, perdiéndose la vida en una actividad vacía. Por el contrario, el querer que se convierte en acción creadora gracias a la libertad, el querer que expresa en decisiones y en obras las virtualidades más íntimas y genuinas de la personalidad, significa tiempo pleno, devenir fructífero, existencia cumplida.

3. Organización temporal del conjunto de la vida anímica

Complementario de la propiedad fundamental de permanencia activa —en cuya virtud se conserva la propia identidad— es el cambio incesante de la vida anímica personal, su configuración en el tiempo. Permanencia y mudanza hacen la continuidad del sujeto anímico y de la estructura de su existencia, cuyos "presentes" sucesivos de otro modo carecerían de sentido y de trascendencia. La articulación de los momentos personales no es determinada por la inercia

del pasado ni por la previsión del futuro, sino por la intencionalidad misma, que conecta a la temporalidad el ser del hombre, con sus disposiciones, su experiencia acumulada y sus incentivos. Este modo de ver esquemático y de mera aproximación no significa que entendamos la temporalidad y la vida anímica como entidades que se combinan, pues, según la expresión de MINKOWSKI, "el devenir, cargado de corrientes subterráneas y poderosas, concentra en sí el sentido mismo de la vida, así como el sentido del yo; y el yo, en su impulso personal, como que se entrecruza con estas corrientes". Por otra parte, el cumplimiento concreto de la continuidad de la vida anímica personal depende también de condiciones extrínsecas, de la misma manera que la ruta del caminante depende tanto de su naturaleza e intenciones como de las particularidades y accidentes del terreno.

Aquí consideramos la organización del conjunto de la vida anímica atendiendo principalmente al devenir personal, al proceso del mundo interior, cuya comprensión, naturalmente, requiere que se advierta el contacto con el mundo exterior. Posteriormente, al tratar el tema de la historicidad, examinaremos el proceso de la existencia en relación con el devenir extrapersonal y con el sentido de la eternidad.

En su escrito memorable intitulado "Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica" (1894), DILTHEY ha enumerado las condiciones que configuran la evolución de la vida anímica individual. Además de la influencia del desarrollo corporal, del medio físico y del mundo espiritual, sin precisar detalles, señala las condiciones siguientes: la continuidad subjetiva inmanente, los valores de la existencia, las condiciones vitales, los acoplamientos anímicos adquiridos y los actos creadores. Este esquema servirá de guía a

nuestra exposición del asunto indicado, diferente del propósito perseguido por DILTHEY, aunque no ajena del todo.

1.º La continuidad inmanente tiene a las tendencias instintivas y a los sentimientos como fuerzas principales o agentes propulsores. En cada instante de nuestra vida se manifiestan movimientos internos correspondientes a las más variadas tendencias del instinto. Lo que se actualiza en nuestra alma no es un simple fluir de esta o aquella propensión, sino un verdadero concierto —con disonancias y contraposiciones— de tendencias que nacen, se despliegan y esfuman en una estructura de fondo, compleja y singular. La marcha del tiempo se confunde con la generación y metamorfosis de estas potencias irracionales, cuya espontaneidad constituye el caudal dinámico de la actividad psíquica. Sin embargo, sería extremar demasiado la importancia del instinto si lo considerásemos como el elemento primario y decisivo de la configuración temporal de la vida anímica. El devenir subjetivo no se reduce al contenido de nuestras tendencias y estados afectivos; éste lo llena y colora, da fisonomía a su ajuste, pero ni las tendencias instintivas ni los sentimientos constituyen el ajuste mismo, la forma de la duración viva y operante. En este sentido es irrefutable la sentencia de STRAUS: "Tanto como las sensaciones, las tendencias instintivas sólo son material de la experiencia viva". Los psicoanalistas se empeñan en sostener lo contrario: en eso consiste la flaqueza de su concepción general, que, como el mecanicismo, considera el todo, la estructura y el desarrollo consecuencias de la causalidad elemental. Esto no impide reconocer que las fallas de la teoría psicoanalítica no disminuyen el mérito del movimiento de ideas que ha originado en lo que respecta a la inteligencia de las transformaciones de la vida

mental dando valor al instinto, al dinamismo de las estructuras y al examen genético de los episodios de la carrera personal.

Esta referencia es pertinente aquí, donde también debemos mencionar uno de los procesos más genuinos de la organización temporal de la vida anímica en que intervienen las tendencias instintivas. Nos referimos a la *sublimación*, uno de los hallazgos psicológicos de NIETZSCHE, de que se apropió FREUD y del cual da una imagen magistral DILTHEY en su mencionado escrito de 1894. He aquí sus palabras: "Cada época de la vida tiene en sí un valor propio, pues por su peculiar condición a cada una corresponde animar una realización, un cumplimiento, capaz de sentimientos que elevan y amplían la existencia. . . Los estados que constituyen la serie del desarrollo, con la eficacia de la continuidad estructural adecuada, forman un proceso creciente de adaptación gracias a la diferenciación, la ampliación y las síntesis superiores. Y es muy importante que con este vasto proceso las tendencias instintivas mengüen en energía por su satisfacción normal y puedan dejar lugar a las tendencias superiores. Justamente, en virtud de esa continuidad de una serie ascendente, estos estados constituyen un desarrollo. Están, pues, tan íntima y apropiadamente ligados, que en el curso del tiempo hacen posible un despliegue amplio y rico de los valores de la existencia. En eso consiste cabalmente la naturaleza del desarrollo en la vida humana. Cada época de la vida tiene su valor; pero en el progreso de la misma se desenvuelve una configuración de la vida anímica más articulada, formada en integraciones más altas".

La sublimación no puede, pues, ser considerada mero efecto de las influencias externas que, según la teoría psico-

analítica, ofrecen objetos cada vez más espirituales a la adhesión del impulso sexual del individuo en crecimiento. La sublimación es sólo un aspecto, sin duda relevante, de la manera como participa el instinto en la formación concreta del devenir subjetivo, en el cual son patentes la periodicidad, las fases de incremento y declinación, sucesión y sustitución. El instinto se confunde por una parte con el trozo de naturaleza que es nuestro cuerpo, en el cual se reflejan los cambios temporales de lo externo: la alternación del día y la noche, las estaciones del año y demás períodos cósmicos; y de cuya formación y funcionamiento dependen aspectos importantes de la evolución de la personalidad, así como propiedades del temperamento, entre las que sobresale el *tempo* psicofisiológico: flúido o pesado, rápido o lento, uniforme o cíclico. Por otra parte, las manifestaciones del instinto tienen polaridades y gradaciones que en cierto modo van al encuentro de las formas más delicadas de la vida espiritual. Por eso no vacilamos en considerar a las tendencias instintivas como conexión vivificante del alma con la naturaleza. Nada nos parece más falto de sentido que la difundida manera de reputar al instinto simple automatismo o concatenación mecánica de reflejos del sistema nervioso. Tal concepción, ciega para la entidad de lo orgánico y espontáneo, sólo puede nacer de una mentalidad utilitaria, incapaz de amor y simpatía por la naturaleza, sin cuyos sentimientos no es posible la comprensión de su realidad profunda. Y es precisamente semejante clase de comprensión la que nos permite aquilatar lo que hay en el instinto de fuerza germinal, de causa capaz para actuar sobre el destino, de potencia vegetativa sujeta a maduración y compás, que influye en la determinación de los

ritmos, los ciclos y la trabazón evolutiva inherentes al devenir de la vida anímica.

2.º DILTHEY refiere la continuidad estructural psíquica también a la tendencia apropiada para desarrollar, conservar y elevar valores de la vida. A nuestro entender, aparte del hecho general de que la aprehensión y la realización de valores se despliegan en el tiempo vivido, las particularidades de la continuidad mencionada dependen de la estimativa principalmente por tres clases de condiciones de la valoración personal concreta, a saber: la clase de valores dominantes, la época del logro de los bienes más preciados, y la virtud del amor para configurar el ritmo de la existencia.

a) El ejercicio de la estimativa repercute sobre la estructura del devenir personal de manera que varía según la clase de los valores predominantes en la actividad subjetiva. Aquí no podemos examinar todas las posibilidades correspondientes, por lo cual nos contentaremos con señalar, a manera de ejemplo, lo que sucede en tres tipos extremos de dirección valorativa. En primer término consideremos el del hombre en cuya tabla de valores tienen la preferencia los hedónicos. El sujeto dado a los placeres, sin duda disfruta del presente con relativa vivacidad, pero sólo en un plano inferior, pues el objeto real de los valores hedónicos es el propio organismo, por sus sensaciones y estados afectivos sensoriales. Además, consumada la satisfacción momentánea, el tiempo significa poco, es cosa que perder en espera de nuevo disfrute. La estructura temporal de la vida anímica resultante de esta dirección de la estimativa se caracteriza por el abandono: la temporalidad está supeditada al compás de los apetitos y al azar de las ocasiones de satisfacerlos. No inquietándose por el sentido de la vida sino por la vida de

los sentidos, el sibarita evade todo esfuerzo, mayormente si es penoso, y se esclaviza a su pasión, cuyo ritmo marcan el deseo y el hartazgo. Su alma no se abre a la riqueza y variedad del devenir ni conoce la tensión fecunda: en naturalezas pasivas se entrega negligente al tránsito de las tentaciones, y en las activas la sed de goces la agitan desordenadamente.

Veamos ahora lo que pasa con el tipo utilitario. Quien tiene abiertos los ojos del espíritu principalmente a los valores económicos, en medida proporcional vive el presente como medio, sacrificándolo al empeño de incrementar los bienes materiales. El curso de su actividad es perpetua transición hacia el logro o el fracaso de la finalidad codiciada, que a menudo tiene el carácter de bien puramente cuantitativo. Esto no excluye cierta regularidad en la acción y algunos momentos colmados por el esfuerzo y el triunfo. Pero el trabajo ejecutado en vista de acumular bienes es, en general, vacío para la duración personal. En efecto, consecuencia de semejante carrera en pos de lo finito es no sólo la desvaloración del ser auténtico de la persona, que acaba por convertirse también en instrumento o factor de la empresa, sino la prisa, forma especial de la temporalidad humana, que por someterse a las contingencias de las cosas trocables del mundo, priva de calidad substancial al devenir y a la existencia misma.

En cambio, en el tipo cuya tabla de valores se expande por lo alto, al que pertenecen el verdadero amador, el artista, el investigador, el héroe y el santo, el tiempo es eminentemente substancial. Pues quien se da de preferencia a los valores de las cosas por sí mismas, de las personas, de la naturaleza, del espíritu, vive la duración de manera profunda.

En el fluir de su existencia alternan momentos de elevación, de plenitud y entusiasmo, en que el tiempo le ofrece todo lo que puede darle, incluso la trascendencia de lo temporal, con momentos triviales, vacuos, negativos. La estructura peculiar de su devenir no es ni el abandono ni la prisa, formas de la temporalidad vulgar, sino la tensión, forma creadora propia de la duración fructífera.

b) En cada época de nuestra vida se cumplen nuestros deseos y aspiraciones en grado y manera que dependen de diversas causas. Tienen especial importancia para la organización temporal de la vida psíquica los referentes a los bienes más apreciados. Si de éstos se disfruta o se carece en la oportunidad debida, o si su logro se espera de un futuro indeterminado, la disposición del sujeto será diferente en lo que respecta a la valoración tanto del pasado cuanto del presente y el futuro. Cuando los bienes apetecibles en la niñez y la juventud han sido plenamente alcanzados y es difícil o imposible la adquisición de los propios de la edad adulta, el individuo tiende a sobrevalorar su pasado, y con él el pasado en general, y el presente y el futuro se le presentan hasta cierto punto como modalidades degradadas de la temporalidad. La actitud íntima así condicionada inclina la actividad anímica, sobre todo la afectiva, en el sentido de una continua o frecuente retrospección, particularmente aguda cuando el acaecer actual o la perspectiva del porvenir se presentan ingratos o llenos de dificultades y peligros. Se comprende que el anciano tenga a menudo la misma propensión —*laudator temporis acti*— ya que la limitación del tiempo que le queda por vivir no le permite esperar mayores bienes.

Lo contrario se verifica en las personas cuyo pasado se caracteriza principalmente por la experiencia de los bienes frustrados, así como en aquellas que por otras causas —sobre todo de orden social— esperan del futuro los mayores logros. Para ambas clases de personas el pasado es en cierto modo negativo, el presente promesa, y el porvenir realidad por excelencia, verdadera plenitud de los tiempos. En este caso la expectación imprime su sello a la vida interior y la ilusión del progreso colora sus manifestaciones. Apenas necesitamos añadir que es normal y explicable la propensión del joven a asumir esta actitud de sobrevaloración del futuro.

c) El amor tiene la virtud de configurar el ritmo de la existencia, no sólo por el género de valores que aprehende, sino por el movimiento que imprime al conjunto de la actividad anímica. Es difícil oponerle otra fuerza capaz de producir transformaciones mayores en el mundo interior. Por eso es comprensible que tanto la conciencia del tiempo como la articulación de la vida del alma no se sustraigan a su imperio. Si de alguna modalidad del tiempo concreto puede decirse que es lo contrario del que fluye irreparablemente —*fugit irreparabile tempus* (VIRGILIO)— es del que ilumina el amor. Pues la plenitud y la tensión del devenir amoroso no limitan su influencia a los momentos de su actualidad: ésta, débil o vigorosa, según las personalidades, trasciende a la vida ulterior modelando en algo el modo de sentir del hombre, incluso matizando su concepción general de la existencia. Este es el sentido psicológico profundo del dicho francés: *on revient toujours à ses premiers amours*. Un gran amor —acontecimiento sumamente raro en el común de los hombres— es capaz de comunicar su figura melódica, su es-

tilo, a todos los aspectos relevantes del destino personal. “En todo amor auténtico se produce siempre el acontecimiento del Reino de Dios, acontecimiento de otro plano del ser, diferente del de nuestro mundo decaído” (BERDIAEFF). Por el contrario, un amor al alcance de todos los corazones es a menudo sólo un episodio sin mayores consecuencias. Suponemos se entenderá que aquí no nos referimos sólo al amor de los amantes, una de las especies del género a que pertenecen el amor a Dios, el amor entre padres e hijos, el amor a la tierra natal, a las ideas etc.

3.º DILTHEY se refiere a la adaptación de las impresiones a las “condiciones vitales”, incorporada en la articulación de la vida anímica por las tendencias instintivas y los sentimientos que organizan la relación con el mundo exterior, por los intereses, la atención etc. Con propósito de mayor precisión consideraremos en este lugar no meramente las impresiones y las condiciones vitales en el sentido de DILTHEY, sino las situaciones, en su amplia significación organizadora de la vida anímica personal. Si bien éstas dependen de las disposiciones dinámicas y del modo peculiar como se deja influir cada sujeto por las circunstancias, el medio natural y humano es parte esencial en su determinación. Toda situación, directa o indirectamente, es relativa a la colocación del sujeto en el mundo, el cual ofrece materia, ámbito y límites a su vigilia y a su acción posible. Las situaciones no son aisladas o desmontables por el análisis, como las piezas de un mecanismo. Pueden coexistir diversas situaciones, con sendas cualidades y fases diferentes, en forma como de constelaciones. En el tiempo se concatenan de la manera más compleja, al punto que una consideración estructural rigurosa justificaría el criterio de que la vida toda de cada hom-

bre es el desenvolvimiento de una sola situación continua, cuya textura tendría sentido en la integración del todo formado por el sujeto con su mundo. Pero la intencionalidad distingue y aísla hasta cierto punto situaciones determinadas y precisas en el complejo de la realidad personal concreta. JASPERS define la situación como "una realidad conforme a ley natural y mayormente conforme a relación de sentido, que no es ni física ni psicológica, sino realidad concreta de ambos dominios, significando para mi vida ventaja o perjuicio, oportunidad o barrera... Porque la vida es un estar en situaciones, nunca puedo salir de una situación sin caer en otra". Por su parte, NICOL observa que "la acción se circunscribe en un aquí y un ahora, pero este aquí y este ahora son los del sujeto que actúa. Ahora bien: si el actor inicia su acción, la inicia no sólo en un aquí y un ahora, sino en vista de ellos, por razón de algo concreto y determinable que en ellos se ofrece. Este algo concreto es la situación, a la cual llamamos vital porque estando en ella se organiza la vida del actor". "El hombre no está en la situación como las cosas están en el lugar que ocupan, sino que el hombre vive la situación en que se encuentra, y el vivirla es uno de los componentes de la situación misma. El otro es lo que podríamos llamar lo transpersonal, la circunstancia".

Lo dicho bastaría para dar idea de la influencia de las situaciones sobre la organización temporal de la vida anímica. En las páginas que siguen volveremos a referirnos a ellas en relación con diversos aspectos del tiempo vivido. Pero no podemos pasar adelante sin indicar siquiera lo más pertinente y esencial, aunque difícil de expresar en términos directos. Las situaciones constituyen lo que puede llamarse la trama dramática de la temporalidad humana. Toda

situación vivida encauza de algún modo la continuidad anímica, insertándola en la sucesión de los hechos del mundo y despertando resonancias y movimientos especiales en la intimidad personal. El conjunto vicisitudinario de las situaciones fluye en un horizonte mudadizo, representado tanto por el escenario objetivo cuanto por el fondo del mundo subjetivo. Además, hay situaciones por sí mismas continuas, a las que se atiende la vida interior en renovado y obscuro apremio de sustentación en el tiempo y por encima del tiempo. JASPERS las llama situaciones límite. Son aquellas que no pueden ser abarcadas ni superadas; se transforman sólo en lo que respecta al modo de manifestarse, pues están ligadas definitivamente a nuestra vida, como el muro lo está al espacio de nuestra habitación; frente a ellas no podemos reaccionar sensatamente con premeditación para modificarlas sino entregándonos a su entidad de una manera especial, iluminándola en nosotros mismos, en la marcha hacia las posibilidades intrínsecas de nuestra existencia: “devenimos nosotros mismos al avanzar con los ojos abiertos en las situaciones límite. . . Experimentar las situaciones límite y existir es la misma cosa”. Situaciones límite son el hecho de estar siempre en situaciones, el de no poder vivir sin luchar y sin sufrir, el hecho de tomar inevitablemente la propia culpa sobre sí mismo y, por último, tener que morir.

4.º Respecto a los “acoplamientos constantes” incluidos en la conexión adquirida de la vida anímica, DILTHEY señala como modalidades principales: imágenes, conceptos, determinaciones de valor, ideales, direcciones de la voluntad consolidadas. Aquí consideraremos en general lo vivido, lo hecho (en el más amplio sentido), en tanto que impone de alguna manera su carácter a lo actual y por vivir, configu-

rando correspondientemente los procesos psíquicos sucesivos. No es sólo el efecto de la memoria y el hábito, sino la propensión general a durar, como un eco, ínsita en lo constituido una vez. Acoplamiento quiere decir aquí una estructura relativamente cerrada capaz de imponer algo de su forma o de su contenido a los estados y actos nuevos, impregnándolos, por decirlo así, con la esencia del pasado. Esto es lo que entendía HERDER al afirmar que las impresiones de la mocedad "forman la urdimbre en la cual, más tarde, el destino y la madurez de entendimiento nos dan el tejido". Es la misma realidad psicológica a que se refieren con extrema insistencia los psicoanalistas, la "fijación", con la que vinculan la génesis de los acoplamientos llamados por ellos "complejos". A este propósito conviene recordar que uno de los motivos de la división existente entre las principales sectas de psicoanalistas es el del alcance atribuido a la influencia del pasado. De un lado, FREUD y sus seguidores más adictos tienen un criterio exclusivamente determinista, según el cual los complejos adquiridos en la infancia rigen todas las reacciones del adulto, cuya actividad subconsciente tiende sin cesar a la regresión; de otro lado, JUNG, SILBERER, MAEDER y otros admiten que la vida anímica se configura, en cada situación, tanto por las influencias del pasado, cuanto por la dirección de las tendencias prospectivas.

Lo efectivo, más allá de toda concepción de escuela, es que la vida anímica constituye una estructura dinámica total en cuyo decurso se adquieren propensiones parciales más o menos consistentes, susceptibles de reforzarse, transformarse o desaparecer, según sean las disposiciones innatas que prosperen en el desenvolvimiento de cada sujeto y según

el influjo de adquisiciones posteriores, sin mengua de la espontaneidad original inherente a todo verdadero devenir concreto. Insistimos en este último punto con el deliberado intento de dejar en claro la limitación pertinente, contenida ya en lo dicho, al afirmar que lo vivido impone “de alguna manera” su carácter a lo actual y por venir. En realidad, en el curso irreversible del tiempo, jamás se opera un retorno absoluto de lo pasado, nunca el mundo del yo es idéntico en dos momentos, y nunca una impresión o propensión deja de formar parte de la totalidad estructural.

5.º El último aspecto de la organización temporal del conjunto de la vida anímica es el constituido por los procesos creadores. En ellos resalta la eficacia del instante en los actos determinativos de valores y conexiones estructurales que surgen por primera vez, aunque no sin el concurso de condiciones y estados anteriores. DILTHEY señala, junto a síntesis originales del entendimiento, formas simbólicas artísticas, que agitan la vitalidad íntima, y direcciones apasionadas de la voluntad. Nosotros trataremos de precisar nuestro concepto respecto a los momentos que en general por su agudeza y por la novedad e importancia de lo vivido transforman más o menos hondamente el curso de la existencia. La mayor parte del tiempo nos ocupa lo trivial, cuyo dominio está en proporción inversa del caudal de nuestra espontaneidad y de los cambios exteriores. En un ambiente lleno de estímulos para el individuo de natural sensible y espíritu fecundo, los procesos creadores dan a la vida anímica el carácter de metamorfosis continua. Esto es particularmente ostensible en ciertas épocas críticas de la mocedad, durante las cuales las disposiciones se truecan en actualidad promisoría en el seno de un mundo que es nuevo para el sujeto. En el hombre adulto, aunque las experiencias inesperadas obran

transformando y matizando la síntesis original de la existencia, las mutaciones decisivas son raras y por lo general dependientes de situaciones muy especiales. Siempre que se produce una conversión de cierta entidad, sea por la iluminación de nuevas ideas o certidumbres, sea por emociones profundas y significativas o por decisiones trascendentales de la voluntad, nace una estructura que abarca toda la actividad interior y le imprime un impulso colmado de consecuencias. No obra como un hecho cualquiera, sino como una verdadera revelación del instante, de ese instante determinado y único, cuyo sentido renueva la configuración de la experiencia adquirida, reforma los designios y cambia la actitud fundamental de la persona, especialmente en el aspecto más directamente ligado con el contenido —a la vez concreto y representativo— de la situación provocadora. Al referirnos a ideas, emociones y actos de la voluntad no queremos significar que la conversión operada consista, respectivamente, en un vuelco intelectual, afectivo o volitivo, según los casos, sino que puede haber un aspecto psicológico más saltante en el conjunto de la manifestación, siempre complejo. En esta suerte de metamorfosis interviene indefectiblemente, en grado variable, la actividad intelectual, a menudo en forma de una “cristalización” súbita del criterio frente a las condiciones dadas, cuya importancia específica aprehende. También el sentimiento interviene en todos los casos; sin él es inconcebible la agitación de la vitalidad íntima y la revolución valorativa con que se cumplen el contraste y la síntesis de las fuerzas hasta entonces vivas y las que despiertan en el instante. Por último, las disposiciones para la acción necesariamente entran en vigor en toda mudanza anímica cuya esencia es el nacimiento de tendencias determinantes de una configuración original de la actitud.

Semejante conmoción de todo el ser subjetivo, “salto cualitativo” (KIERKEGAARD), puede asimilarse a un renacimiento. Principalmente en naturalezas frágiles, sea por la época del desarrollo (fase crítica), sea por la constitución psicofísica (personalidad neuropática o psicopática), o por ambas circunstancias, las situaciones agudas de contenido penoso provocan, más que un renacimiento, la paralización y hasta la aniquilación de ciertos aspectos de la espontaneidad sana. El nombre que conviene a semejante emergencia, inhibitoria de la capacidad de reacción valiosa y formativa, es el ya consagrado de “traumatismo psíquico”.

A propósito de la adaptación de las impresiones a las condiciones vitales, DILTHEY emplea especialmente el concepto de articulación “para expresar que la conexión viviente es el fundamento de todo desarrollo, y que todas las diferenciaciones y claras y finas relaciones se desenvuelven de esta estructura, de la misma manera que el ser de un animal se desenvuelve del embrión”. El concepto es pertinente aquí, donde examinamos el núcleo anímico de las situaciones importantes, pues éstas constituyen verdaderas coyunturas de la existencia, cuyo aspecto dinámico tiene las propiedades de una estructura genética. Y es estructura genética no sólo por el cambio que proyecta del presente al futuro, sino por la dependencia del presente y el futuro respecto del pasado, pues por mucho que tenga de improvisación creadora, el proceso no surge y no tiene los caracteres con que se manifiesta sino en virtud de la arquitectura previa del mundo subjetivo. En efecto, no basta que se reúnan determinados accidentes de lugar y tiempo, por violentos que sean, para que el hombre reaccione con una transformación durable. Se requieren condiciones predisponentes y en cierto modo preparatorias, que dependen tanto de la constitución na-

tiva cuanto de la experiencia anterior, organizada como un todo peculiar e histórico. No nos cansaremos de repetir que la situación vivida concreta es relativa tanto al estado de cosas actual cuanto a las propensiones personales del sujeto. Con plena razón observa STRAUS que “lo vivido subjetivamente por primera vez no necesita concordar con el hecho exterior. Una situación objetiva puede presentarse incluso a menudo [sin consecuencias] en el transcurso de una vida, hasta que, al fin, una vez provoca la visión de las significaciones generales representadas en ella. A menudo son matices completamente individuales los que hacen a un objeto apropiado para actuar como representante de una significación general. Sólo entonces la experiencia vivida es significativa; sólo entonces se produce la transformación. La experiencia adquiere el sello especial de novedad con el nexo de sentido que le da su consistencia concreta”.

En suma, la conexión inmanente de la actividad anímica, la valoración personal, las situaciones, la experiencia adquirida y los acontecimientos renovadores tejen y coloran el paño de la vida individual en el misterioso telar del tiempo. El vigor y la peculiaridad de cada una de semejantes condiciones, engranadas siempre en un conjunto singular, dan a la textura de la existencia su complicada imagería, tras la cual la mirada del inquisidor afortunado descubre la hebra de oro entre la hilaza y, sobre el fondo desvaído de lo cotidiano, el dibujo de inextricables lacerías dejado por la vicisitud de los minutos y los años.

4. El tiempo del yo, el tiempo métrico y el tiempo del mundo

Como no se sabe qué es el tiempo en general, no hay un criterio único para referirse a él, sino múltiples puntos de vista, según el aspecto de la realidad que se considere. Por

eso se habla de un tiempo de la física, de un tiempo fisiológico, * de un tiempo histórico, de un tiempo existencial etc. En psicología, el tiempo que se considera especialmente es el tiempo del yo. Ya PLOTINO intentó definirlo como la actividad del alma ejercitada en la creación y la generación, y en nuestros días HÖNIGSWALD, llamándolo "tiempo inmanente", lo considera inseparable del despliegue de la vida íntima de la personalidad. Pero la conciencia del tiempo no se limita a este aspecto, pues el hombre vive también ciertas modalidades del tiempo de la física, así como la temporalidad de los hechos exteriores, o tiempo del mundo.

En el tiempo de la física distinguimos dos aspectos principales: el cronométrico, en sentido estricto, y el teórico. Este último es visto bajo la especie del espacio, tanto como *tempus absolutum, sive duratio*, según lo entendía NEWTON, cuanto como dimensión físico-matemática, según la teoría de la relatividad, que en esto tiene antecedentes, desde hace más de un siglo, en las investigaciones de LOBATSCHESKY (1829). Tal aspecto del tiempo de la física no entra en la experiencia viva de la temporalidad. No sucede lo mismo con el tiempo cronométrico, pese al hecho de que aquí el físico, según observa fundadamente BERGSON, aunque puede acrecentar indefinidamente el número de los términos y restringir el de los intervalos, no logra jamás aprehender el contenido de éstos. El hecho innegable es que la mente humana está conectada con el tiempo cronométrico, probablemente por mediación del cuerpo. Para convencerse de tal vincula-

* R. S. LACAPE dedica un estudio, *A la recherche du temps vécu*, París, 1935, al tema del tiempo fisiológico. La conclusión que puede sacarse de su lectura es que el tiempo fisiológico por ahora no pasa de ser "puro concepto", expresión que el autor aplica, sin fundamento, al tiempo psicológico. Se ve que en materia de tiempo fisiológico nuestros conocimientos no han avanzado apreciablemente desde que K. VIERORDT publicó su libro *Der Zeitsinn*, Tübingen, 1868.

ción basta recordar que reaccionamos adecuadamente a medidas de tiempo más o menos exactas, incluso sin la intervención de la conciencia vigilante. El caso típico es el despertar a una hora precisa cuando uno se propone seriamente conseguirlo, o cuando la sugestión lo determina en sujetos sometidos al hipnotismo, sin que intervengan el despertador ni ningún otro estímulo o referencia externa. Por eso se ha dicho que hay un reloj fisiológico o reloj cerebral en cada organismo humano. *

Con respecto al tiempo del mundo, nos parece legítimo distinguir, en principio, el proceso del devenir —que se cumple en los seres y en el cosmos—, de la temporalidad pública, condicionada por influencias exteriores. Cada individuo, además de la duración propia que vive en todo instante de una manera privada y más o menos implícita, tiene conciencia de codevenir con el proceso de la naturaleza y de los demás seres particulares; el ritmo de sus días y sus años no le es exclusivo: participa de ellos con las demás entidades de su mundo, sobre todo con los demás hombres. El tiempo, como el espacio, es vínculo de comunidad de vida, tanto por la conciencia del codevenir cuanto por la modificación de la temporalidad vivida por influjo de la atmósfera cultural determinada por los hechos sociológicos e históricos. En la realidad concreta no es fácil marcar el límite que separa estas dos clases de influencias. El sentimiento del tiempo, como lo ha mostrado admirablemente SPENGLER, varía con las

* Ya en 1896 K. GROOS abordó el problema del cálculo inconsciente del tiempo. Posteriormente, EHRENWALD aplicó la expresión "reloj del organismo" (empleada antes por GUYAU) para explicar la precisión de las determinaciones de la duración de los momentos, principalmente en estado hipnótico. Las investigaciones de E. R. JAENSCH indican que los individuos cuyo tiempo interior concuerda más con el cronométrico son los que pertenecen a los tipos de carácter integrado. Véase E. R. JAENSCH: *Der Gegendtypus*, Leipzig, 1938, pp. 290-293.

épocas y las culturas en forma muy significativa. Hasta qué punto depende tal variedad del proceso del devenir y desde cuál es producto del espíritu objetivado, es cuestión sobre la que se puede especular mucho, pero que no se sabe determinar positivamente. Seguramente nunca el hombre se ha preocupado tanto con el tiempo como en nuestra época, en que todo sujeto urbano no sólo tiene reloj al alcance de la vista y el oído, sino cerca de su corazón o sobre la arteria del pulso. No nos atrevemos a negar la importancia que tenga en esto el inmenso progreso de la técnica y el régimen económico de la existencia impuesto por las condiciones sociológicas; pero tampoco descartamos la idea de que semejante forma de vida sea expresión de una fase evolutiva del proceso profundo del devenir humano.

Antes de pasar adelante deseamos recalcar que la conciencia del tiempo no sólo comprende el tiempo del yo, sino el tiempo métrico y el tiempo del mundo (métrico también a las veces). De suerte que se justifica tanto el concepto de cronognoscia cuanto los de cronometría y cronología, cuyas referencias respectivas se relacionan unas con otras en la compleja estructura de la actividad anímica concreta. Para usar los términos introducidos por HÖNIGSWALD, diremos que el tiempo "inmanente" y el tiempo "transeúnte" forman parte del tiempo vivido: el inmanente, de manera primaria, el transeúnte u objetivo (métrico y del mundo), de manera secundaria. Normalmente se mantiene una relación armoniosa entre el tiempo inmanente y el tiempo transeúnte; MIN-KOWSKI la denomina "sincronismo vivido" o del contacto vital con la realidad.

5. El presente, el pasado y el futuro

El tiempo que vivimos en cada uno de nuestros instantes no es sólo presente, pues el pasado no se nos ofrece de manera exclusiva en actos ó estados retrospectivos, ni nos dirigimos al futuro únicamente en actitudes especiales de proyecto o programa. Por otra parte, es absurda la propensión inveterada de reducir el presente a una especie de punto temporal, porque lleva a considerar cada momento actual como carente de duración, como mero linde o nexo de lo que fué y lo que será. El propio HEIDEGGER incurre hasta cierto punto en este extremo al afirmar que "la vida se manifiesta en la unidad de futuro y pasado como presente". El tiempo efectivo tiene tanto un ahora como un antes y un después, explícitos o implícitos en la conciencia. No es verdadero devenir si le falta uno de los tres aspectos de la temporalidad. LEIBNIZ dijo una verdad definitiva con su sentencia: "*Le présent est gros de l'avenir et chargé du passé*". A esta pluralidad dentro de la unidad cualitativa del instante, comparable con los colores encerrados en el rayo de luz, denomina MINKOWSKI "despliegue" del devenir. Precisamente gracias a la polaridad de pasado y futuro, ínsita en cada momento presente, es factible la clara distinción de los tres modos del tiempo. En efecto, no vivimos una superposición confusa de lo que es, lo que fué y lo que será, sino el ahora en continuidad con el antes y el después.

1.º Aunque en psicología el presente puro es una abstracción, la actualidad del instante constituye fenómeno que cada persona vive con caracteres inequívocos. Ciertamente, se trata de una experiencia inefable, pero que diferenciamos con toda precisión de la del pasado y el futuro. El presente no sólo es el tiempo más positivo, consistente y pleno, sino

el que nos permite afirmar de la manera más directa el ser y la existencia tanto de nosotros mismos cuanto del mundo, objeto de nuestra conciencia. Tal vez por eso el ahora se vincula necesariamente con el aquí. El presente constituye el centro vivo de las situaciones; éstas son efectivas y suscitan la reacción personal esencialmente por ser actuales. Otro carácter propio del presente es su capacidad de contener otros modos del tiempo o de referirse a ellos. Ya SAN AGUSTÍN distinguía el presente de los hechos actuales, del presente relacionado con los hechos pasados y del presente dirigido al porvenir: “lo presente de las cosas pasadas es el recuerdo actual de ellas; lo presente de las cosas presentes es la actual atención dirigida a las mismas, y lo presente de las futuras es la actual expectación de ellas” (*praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio*). El presente es lo actual y a la vez el centro de organización de la temporalidad; constituye algo así como el escenario activo de la evocación del pasado y de la previsión del futuro. En él se reconstituye y cobra nueva vida lo que fué actualidad original, y en él se barrunta y hasta se perfija y determina lo que acontecerá en el futuro. “La más profunda tragedia de la existencia humana —observa BERDIAEFF— reside en que el acto realizado en el instante presente nos liga para el porvenir, para toda la vida, tal vez para la eternidad. ¡Aterradora objetivación del acto consumado, que por si mismo no tiene a la vista esta objetivación! A eso corresponde el problema del juramento de fidelidad: votos monásticos, juramento conyugal, votos pronunciados en las órdenes caballerescas o en las sociedades secretas. Es el problema del destino proyectado al porvenir”.

Los límites y la complejidad del presente no se prestan a una determinación fácil. Según el contenido de la expe-

riencia viva, el presente puede ser fugaz o constituir un lapso relativamente prolongado. Es más: pueden coexistir múltiples presentes, ya que el sujeto no vive una línea de hechos sucesivos e impenetrables, sino un horizonte complejo de referencias, más o menos relacionadas unas con otras. En el mismo instante que mantengo una actividad de largo aliento, puedo reaccionar a una contingencia, sin perjuicio de tener pendiente mi espíritu del desarrollo de uno o más acontecimientos que me interesan. JASPERS se refiere a una perspectiva mayor cuando expresa lo siguiente: "Figuradamente, puede concebirse el instante como capaz de ampliarse desde el círculo estrecho de la realidad presente sensible hasta los círculos infinitos del presente religioso o metafísico. En ambos extremos se experimentará muy vivamente el presente, pero cuanto más amplio se traza el círculo espiritual, tanto más fuertes son las exigencias del espíritu consigo mismo —aun cuando se trate del presente más amplio— para ser actualidad y tener actualidad. Así surge una tensión entre la necesidad sensible presente de la situación y el anhelo de hacer real lo más lejano". Ocurre, pues, con el presente, *mutatis mutandis*, lo que con las situaciones, que se constelan e involucran varias de entidad y de amplitud diferentes. Sin embargo, desde el punto de vista psicológico, el presente no puede tener una amplitud tan grande como el presente gramatical.

Hay dos extremos en lo que respecta al grado de entrega del alma al instante actual. En uno están el momento indiferente, descolorido e insubstancial, que vivimos como mera temporalidad transitoria, y el momento pesado y lento, que sufrimos cuando nos dominan sentimientos de malestar, desaliento, tedio, angustia, desesperación etc., o cuando nos hallamos en situaciones de espera. En el otro extremo es-

tán aquellos instantes en que el presente es vivido con relativa pureza, con intensidad o plenitud en determinadas condiciones de entusiasmo o atención, así como en estados de abandono y despreocupación, esto último especialmente en naturalezas propensas a la vida contemplativa. El presente es el tiempo principal de la mentalidad infantil. Frente a un mundo nuevo, lleno de cualidades e incentivos, el niño fácilmente se entrega, absorbe, al acaecer del instante. Pero en toda edad, la vida anímica normal ofrece un estado en que el presente se da con relativa exclusión del pasado y del futuro, aunque sin verdadera plenitud: es el de los sueños. KLAGES describe el hecho en los términos siguientes: "Soñando vivimos... cada acontecimiento que fué una vez como si fuera ahora. No sólo las cosas se yuxtaponen a medida que aparecen en sueños, sino también el espacio y el tiempo caen al plano de las simples imágenes especulares, y de esa manera pierde su eficacia el elemento de toda separación: la extensión... Lo que fué está nuevamente ahí, y lo que va a suceder, ya se realiza... No nos encontramos en el torrente del tiempo, en que para cada ahora lo que fué se aleja retrocediendo, sino en ininterrumpido presente, con un ahora de movilidad ilimitada".

El presente del abandono y el ensueño, aunque es presente casi puro, no es substancial. Presente substancial, tenso y significativo, es aquel que vivimos en los momentos de concentración y fecundidad del espíritu; en las situaciones decisivas, cuando son fuerza viva las incitaciones del pasado y destino futuro la intuición eficiente de determinadas posibilidades; en instantes en que nuestra existencia se eleva vigorosamente por encima de lo temporal y perecedero. Ya hemos indicado algo de esto a propósito de los aconteci-

mientos renovadores. Después señalaremos lo atañadero a la relación de lo temporal con lo eterno.

2.º El pasado no es sólo la suma de los momentos fenecidos, la sombra de los presentes que, consumados, retroceden en nuestra marcha hacia el porvenir. Tampoco es sólo lo que el olvido y el recuerdo alejan y aproximan, respectivamente, del foco de nuestra conciencia. El pasado es la substancia de nuestra duración. Comienza como "ahora" y pasa a constituir el fondo creciente de la experiencia vivida, elemento de nuestro ser personal histórico. Aunque no aparezca en la conciencia sino en mínima parte, como recuerdo, somos lo que somos y nos sentimos como nos sentimos en mérito de todo lo que fué vivido por nosotros, desde nuestro nacimiento hasta el instante actual. Lo nuevo de cada uno de los estados y actos de nuestro yo es necesariamente relativo a nuestro pasado y en parte condicionado por él. Sin duda ocurre que sentimos o nos representamos un hecho del pasado próximo o remoto en el momento presente como si fuese lo único retrospectivo que se actualiza y actúa ahora; pero en realidad el pasado entero, como una atmósfera o medio interior, contribuye a transfigurar el aspecto condicionado en nuestro devenir.

El pasado es adquisición definitiva, en cierto modo estática, pero también es virtualidad y dinamismo, algo que se anima y que nos anima. Es estático en el sentido que lo ya vivido posee una relativa inercia o rigidez: no deja de pertenecer a lo fenecido y no pierde las cualidades de la situación que le imprimió su sello. Mas a la vez, en grado variable, es contenido y disposición plástica, susceptible de adquirir nueva configuración y nuevo sentido en la estructura del momento actual. La transmutación de lo que fué en

lo que es o será se opera en consonancia con la actitud íntima, a su vez condicionada por experiencias sucesivas y por la potencia original y renovadora de la vida. El contenido del pasado no sólo fué actualidad primigenia una vez, sino es matriz y matiz de la actualidad de cada momento de la existencia, y en ciertos casos incluso puede adquirir tardíamente una importancia para el destino del sujeto, mayor de la que tuvo cuando constituyó realidad prima de un momento presente.

Aunque el pasado jamás revive entera y exactamente, en circunstancias excepcionales cobra una actualidad tan viva, que puede decirse que se restaura y casi sustituye al presente. De una experiencia típica de este género, provocada por el olor de las flores de onagra, hace una descripción admirable el naturalista W. H. HUDSON en su libro *Idle days in Patagonia* (1893). No resistimos a la tentación de reproducirla, aunque sea muy fragmentariamente. “Cuando aproximó una flor a mi cara y aspiró su perfume, experimento una conmoción de placer penetrante y una transformación mental tan considerable que parece un milagro. Durante un espacio de tiempo tan corto que si se le pudiese medir se verificaría probablemente que no dura sino una fracción de segundo, yo no me encuentro ya en un jardín inglés tratando de evocar ese pasado desaparecido y de pensar deliberadamente en él; el tiempo y el espacio parecen anulados y el pasado se ha hecho presente. Estoy de nuevo sobre la pampa herbosa, donde acabo de dormir muy profundamente bajo las estrellas... Es el instante del despertar, y mis ojos se abren sobre la pura bóveda del cielo, enrojecida en su mitad oriental con un color tierno; y en el momento en que la naturaleza se revela así a mi vista, en

el frescor, en la belleza exquisita de la mañana percibo en el aire el perfume sutil de la onagra. Las flores me rodean por todas partes sobre kilómetros, sobre leguas en esta vasta planicie, como si el viento de la mañana las hubiese arrancado de este cielo oriental para diseminar por millones las pálidas estrellas amarillas en la superficie de las altas hierbas desecadas... Todo esto viene y pasa como un relámpago, pero la escena es precisa y la sensación correspondiente, la toma de posesión de una sensación perdida, es maravillosamente real". "La sensación súbitamente encontrada de nuevo es para nosotros más un momento que una simple sensación: es como la materialización de un pasado irremediablemente perdido". Posteriormente MARCEL PROUST ha descrito de manera no menos primorosa una serie de impresiones de esta clase en su famosa novela *A la recherche du temps perdu* (1913-1927),* obra llena de profundas observaciones acerca del tiempo humano.

Sin duda con menos intensidad que HUDSON y PROUST, la mayoría de los hombres conocen momentos de esa índole. Un olor, un sabor, un movimiento, un gesto, una melodía, una frase, excepcionalmente, un paisaje o un estado de ánimo, transportan de golpe nuestro espíritu a un momento pretérito, que revivimos con todo su sabor. A veces la sensación o el estado afectivo sólo nos da una vaga impresión de determinada atmósfera interior que nos parece característica de una época dada de nuestra existencia. En algunas personas ocurre esto especialmente en el instante que la conciencia pasa de la vigilia al sueño. En la gradación que va desde este extremo hasta el del mero recuerdo, son comunes

* Recomendamos particularmente la lectura del comienzo del t. II de la última parte, *Le temps retrouvé*, París, 1927, pp. 7-38.

a todas las personas estados en que el pasado afluye a la conciencia. Los sentimientos de nostalgia, añoranza, duelo, piedad retrospectiva, arrepentimiento, lealtad y amor a la tradición son las formas más sobresalientes del vínculo que liga el presente con el pasado. De una manera general, en el curso de nuestra vida, aunque en parte superamos incessantemente lo ya vivido, en parte también persiste la huella y el tenor de lo que fuimos. En la profundidad del sujeto adulto, aun del menos sentimental, alienta todavía mucho del alma del joven y el niño que fué. Esto es efectivo incluso en el caso de aquellos individuos, inconsecuentes e incomprensivos consigo mismos, que reniegan de su pasado o ridiculizan su ingenuidad o sus imperfecciones de antaño. TOLSTOY ha expresado una verdad en esta sentencia: "Del niño de cinco años a mí no hay más que un paso; del recién nacido al niño de cinco años hay una distancia aterradora". Sin embargo, en esta primera época de la vida sitúan casi todos los hombres su paraíso perdido, que añoran más o menos obscuramente y cuyos hechos reales en ocasiones embellecen y abrillantan con símbolos y galas de la imaginación. Tanto en este caso como en el contrario —de aquellas personas que pasaron una infancia desdichada— la vida íntima del hombre adulto tiene en el mito de los albores de su personalidad algo así como un telón de fondo, no siempre desprovisto de influencia sobre la perspectiva actual de primer plano.

Normalmente, pasada la juventud, a medida que el hombre progresa en edad y a medida que disminuyen las expectativas de la existencia por acortarse el porvenir posible, aumenta la importancia e idealización del pasado en la experiencia viva de la temporalidad. Correlativamente, el pre-

sente se vuelve menos rico, el correr del tiempo parece más veloz y los años y las épocas, que antes se juzgaban extensos o remotos, dan la impresión de abreviarse y dejarse abarcar más fácilmente que antes. Todo hace pensar que la conciencia del tiempo se torna más y más esquemática, por la mengua de lo imprevisto, el vigor de la rutina y la monotonía de la acción, pero sobre todo por la falta de espontaneidad, falta anexa al cambio del *tempo* vital debido a la transformación del organismo, tanto menos ágil cuanto más antiguo.

3.º El futuro es la fuente de la temporalidad concreta. No puede ser considerado desde el punto de vista psicológico sino como el más allá incierto hacia el cual se dirige la intencionalidad. Constituye lo contrario de lo realizado, y sin embargo compromete, acicatea y configura efectivamente la actividad anímica. Para el alma el porvenir es tan positivo como el presente, al cual no sólo continúa sino alimenta y forma, pues "tanto como lo pasado, lo venidero es condición del presente: lo que puede ser y lo que debe ser son fundamento de aquello que es" (NIETZSCHE). Si lo antes vivido da al alma el sostén de lo determinado, el camino hecho de tentativas, logros y fracasos, lo que queda por vivir, potencia intacta y promisoria, le ofrece el mundo de las posibilidades. A él van el ensueño y la determinación, las aspiraciones y los propósitos, y de él dependen la perfección y la salvación o el descenso y la ruina de la propia existencia. Por su carácter potencial, el futuro se impone a la conciencia del tiempo como umbral del devenir incierto y arcano. El futuro no es absolutamente potencial y virgen, abierto sólo a la renovación, pues el pasado y el presente lo condicionan, prefiguran e idealizan. Es excesiva, sin duda, la afirmación

de PROUST de que el pasado proyecta ante nosotros “la sombra de sí mismo que llamamos porvenir”; pero contiene parte de la verdad, que NICOL ha formulado con precisión. “No hay que entender por pasado sólo lo que fuimos —escribe—. Nuestro pasado se compone de lo que fuimos; de lo que podíamos ser y no fuimos; y de lo que sabemos que no pudimos ser. Y en el presente, se articula con estos componentes del pasado nuestra opinión sobre cada uno de ellos, y sobre la opinión que los demás forman de ellos y que se nos alcanza conocer. De ahí formamos la idea, proyectada hacia el futuro, de lo que no podemos ser, de lo que no sabemos si podremos llegar a ser; de lo que queremos ser”. En efecto, la relación del pasado con el porvenir plasma la vocación del hombre en el mundo, la orientación singular de su personalidad, cuyas expresiones concretas se desenvuelven en la continuidad de la duración.

Se refieren a lo venidero una serie de actitudes entre las cuales precisa señalar las siguientes: la previsión y el abandono, la espera y la esperanza, el deseo y la preocupación, la libertad y el *amor fati*.

a) La previsión dispone la existencia a lo que debe o puede sobrevenir. La estructura de la vida está dirigida por la aprehensión de infinidad de regularidades del acaecer. Lo que debe suceder necesariamente es tan firme y natural como los hechos actuales; con ello se cuenta de antemano. Lo que puede sobrevenir y lo imprevisible son del dominio del azar. En la vida anímica normal es amplio el margen que concede al azar la disposición para afrontar el porvenir, pues en el mundo no todo sucede de manera regular, conforme a los encadenamientos conocidos y al saber. Hasta cierto punto, el futuro es por excelencia futuro, es decir, tiempo

virgen, gracias a este margen concedido a la contingencia. El abandono es la actitud adecuada para afrontarlo satisfactoriamente. En las personas inclinadas a tal abandono, la vida tiene el encanto y la intensidad anexos al disfrute de la novedad, la sorpresa, la aventura, el espectáculo admirable, en que los riesgos y peligros no carecen de atractivo. En cambio, en los individuos propensos en exceso a la previsión y al racionalismo, el devenir se empobrece y marchita en una perspectiva árida y artificial.

b) Frente a lo que tiene probabilidad de suceder, el alma puede adelantarse con la espera o la esperanza. En la espera, se entrega de antemano pasivamente y con desmedro del momento actual. Con ella se produce una especie de retracción del ser del hombre, pues no permite vivir unidos o independientes el presente y el porvenir inmediato, sino "el porvenir como tal, tiende a convertirse en presente" (MINKOWSKI). La esperanza, al contrario, da vuelo a la experiencia de la temporalidad, enriqueciendo al yo gracias a la exaltación del valor de lo venidero, cuyo logro a menudo es menos satisfactorio, desnudo ya del ropaje que le prestan el sentimiento y la fantasía precedentes a la realización. Tanto la fuerza promotora inherente a la expectativa cuanto el disfrute del bien con sólo vivir su posibilidad son, para quien espera, el premio anticipado y la promesa de nuevas metas. Tal sería el fundamento psicológico de la sentencia de HERÁCLITO: "Si no se espera, no se alcanza lo inesperado". El pesimismo y el optimismo guardan estrecha relación con las actitudes de espera y esperanza, respectivamente, sin que pueda decirse cuál es condición y cuál consecuencia, y sin que sea propio descartar la vinculación de estas con otras maneras de vivir el futuro.

c) El deseo y la preocupación, en cuanto se orientan hacia el futuro, desvían la intencionalidad del presente al porvenir eventual, haciendo depender aquél de éste. Tal dependencia se une, en el deseo, a valores positivos para el sujeto, aunque atribuidos a bienes problemáticos. La preocupación se refiere a valores negativos, anexos a problemas, dificultades y peligros. Acompañada o no de temor o angustia, siempre ensombrece la experiencia de la temporalidad. Mientras que el deseo puede constituir acicate para superar las condiciones de la vida concreta, la preocupación frustra la existencia en la incertidumbre, enfrentando el devenir con una anticipación de la muerte sin arcanidad, como pura nada. HEIDEGGER ha profundizado la indagación fenomenológica y metafísica de esta actitud; desgraciadamente, su análisis del tiempo es dominado por todo lo que ve bajo la especie de esta dirección descendente de la temporalidad y la existencia. Sin salir del dominio de la psicología, podemos afirmar que la preocupación está limitada por otras disposiciones, que pueden superarla, dentro de la estructura total de la vida anímica.

d) La actitud más original y significativa frente al porvenir es la que se manifiesta en los actos absolutos de la persona, al asumir y superar con el espíritu las condiciones de su vida. En las decisiones y creaciones de la libertad y en el *amor fati*, adhesión al destino, el devenir trasciende de la mera temporalidad. Por encima de lo objetivo y de lo susceptible de objetivación, la libertad da principio a nuevas perspectivas y realizaciones de nuestra existencia. Y dentro de las situaciones inevitables, gracias al *amor fati* logramos proseguir con plena responsabilidad propia la carrera de la vida en la vía condicionada, sufriendo sin desmedro los sa-

crificios propios del cumplimiento de nuestra más alta y genuina vocación.

Aparte de las actitudes indicadas, el hombre vive especialmente el tiempo venidero, a menudo encareciendo su valor, por influjo de proyectos, ideales, utopías o anhelos proféticos. Incluso la ilusión de un porvenir muy lejano, inalcanzable durante la propia existencia, es capaz de orientar al alma hacia adelante. Si el presente es el tiempo principal de la niñez y el pasado el de la ancianidad, el futuro es el propio de la juventud. Esta tiene su mito del paraíso, no el del perdido con la infancia, sino el venidero, el que se conquista en el banquete de la vida. Pero la flor de la edad pre-nuncia efectivamente frutos de la madurez sólo en quien prueba ser capaz de lograrlos auténticos en la lucha heroica y desinteresada —sin sectarismo ni precipitación— en que vencen el amor y la alteza moral.

6. Lo histórico y lo eterno

La existencia es consumación del ser del hombre en el devenir, consumación en el doble sentido de pérdida, disipación, descenso a la nada, y de cumplimiento, logro, ascenso a la plenitud. En el primer sentido algo muere inevitablemente en nosotros a medida que el tiempo fluye; no sólo porque con el pasado se extinguen los fenómenos, sino porque en el presente se frustran disposiciones necesitadas de ocasión para prosperar, y nosotros mismos traicionamos infinitas virtualidades genuinas y esenciales de nuestra entidad espiritual —con lo cual sufrimos desmedro. Por eso tiene razón NIETZSCHE al advertir que debemos guardarnos de afirmar que la muerte es opuesta a la vida. Ciertamente, la muerte no sólo de la manera mencionada entra en

la vida; entra también como el término seguro de nuestra existencia terrenal —*mors certa, hora incerta*—, y de ese modo tanto puede dirigir la temporalidad hacia la nada como elevarla al plano de superior realidad espiritual. En efecto, la noción correspondiente da al devenir humano caracteres muy especiales por las resonancias que suscita en la intimidad y por su repercusión sobre la estructura total del tiempo vivido: la conciencia de ser mortal. En unos casos, a esta conciencia va unida una actitud evasiva, nihilista o de preocupación y derrota; en otros, la de entrega al misterio, resignada, valerosa o llena de consuelo y esperanza.

Cuando se consuma de manera positiva el ser en el devenir, la existencia cumple un sentido espiritual. Entonces logra realizaciones gracias a la aprehensión de esencias y valores, eternos aunque se manifiesten siempre en actos y obras temporales. El hombre es un ser histórico principalmente por virtud de esta capacidad de aprehender e incorporar lo eterno en el suceso. Un acontecimiento no sólo es cosa del presente o del pasado, devenir objetivado, rotundo, sino hecho, realidad para siempre. La conciencia histórica acoge la sucesión de los hechos concretos y singulares de la sociedad humana de que uno forma parte. En la conciencia histórica la jerarquía de los acontecimientos depende de la entidad efectiva de los mismos así como de su importancia para el destino personal. De ahí que para la mayoría de los hombres los sucesos ordinarios del círculo más próximo de la vida de relación ejerzan mayor imperio sobre su mundo interior que los grandes y excepcionales pero lejanos. En el primer plano de esta perspectiva, dependiente del sentimiento, el sujeto vive las resonancias íntimas de su experiencia y la relación de éstas con la totalidad sintética de su ser en

devenir de suerte que el sentimiento de la historia privada es como el mordiente de la historia exterior. Así se comprende la relatividad de la conciencia histórica respecto de la experiencia subjetiva y, por consiguiente, el sentido y el alcance que tienen los hechos objetivos según el punto de vista de cada persona. Esto no significa que la historia sea en general un reflejo caprichoso de la mentalidad de cada uno. Aunque el conocimiento histórico arraiga en la continuidad y las peculiaridades de la experiencia interior, la disciplina del espíritu es capaz de reducir las limitaciones y el poder deformante de lo subjetivo. En todo caso, la constitución de la experiencia interior no es un proceso ajeno a la asimilación de la externa —pues de la manera como se logra ésta depende la adecuación de aquélla. La cultura histórica, imposible de lograr sin un trabajo asiduo de información, de crítica y de desbastadura interior, tiene precisamente por objeto la precisión de tal ajuste. Naturalmente, el afinamiento del sentido histórico consiste sólo en el mayor avance o aproximación posible del espíritu hacia una meta ideal, pues la comprensión histórica es el arte, arte difícil, de aprehender relaciones y significaciones, por encima de los hechos, los personajes, las instituciones y las colectividades acerca de los cuales se documenta la ciencia histórica. LITT, que ha estudiado a fondo las cuestiones del cultivo de la historia y la naturaleza de la comprensión histórica, formula esta idea: “Comprender puras legalidades es tarea racional; comprender individualidades vivientes es ocupación espontánea del yo, que puede llegar a ser vislumbre adivinatoria y configuración artística”.

El alma del sujeto capaz de sentido histórico puede enlazar más o menos amplia y significativamente el pasado, el

presente y el porvenir. Incluso el hombre con escasas nociones acerca de la historia, de hecho vive históricamente, aunque a menudo sea un tiempo de poca substancia a causa de que los momentos de su vida se relacionan sólo con el aspecto más asequible de los momentos del mundo. "El hombre comienza a vivir históricamente tan pronto como entra en relación recíproca con su medio, y comienza de modo primitivo a conocer lo histórico tan pronto como trata de comprender su esencia humana" (LITT). En épocas de vida pública tranquila y en un ambiente poco abierto a las influencias de fuera, la conciencia histórica enfrenta casi exclusivamente los sucesos domésticos y locales. En cambio, en épocas y ambientes de grandes acontecimientos públicos, los más de los hombres siguen con interés el curso vivo de la historia. En uno y otro extremo la experiencia exterior es vivida y conocida de acuerdo con los antecedentes y la estructura de las situaciones personales. La disposición individual, la educación, la tradición racial y cultural, el complejo enlace sociológico de la generación actual y toda suerte de influencias externas forman e inclinan la actitud del sujeto en lo que respecta a acoger los acontecimientos y dejarse estimular por ellos. El común de las gentes —por ingenuidad o flaqueza— vive pasivamente el espíritu de la época y es fácilmente víctima de falsas interpretaciones y de sugerencias tendenciosas de parte interesada en deformar el criterio público. Esta manera de someterse a las opiniones reinantes, ruinosa para la personalidad, encuentra poca resistencia íntima cuando el interés vulgar y la sed de excitaciones y halagos dominan en las almas desprevenidas o laxas. Entonces, con el deseo exacerbado, engañoso y desorientador, la multitud vive el tiempo aprisa y superficialmente, en la mudanza de instan-

tes vacuos, sin coherencia ni tensión. Pero si el desarrollo de los sucesos adquiere suma importancia, la colectividad adopta con exaltación el ritmo y la intensidad del drama histórico. En tal situación se encienden las pasiones y fácilmente se estrecha y anubla la conciencia histórica. Con esto, la legión de los débiles de espíritu y la no menor de los flacos de voluntad se hacen sectarias, incapaces de discernir y juzgar, dispuestas, por el temor o por el odio, a abrazar todas las posibilidades estimulantes y a llevar a la acción sus más extremas consecuencias.

Si la conciencia histórica anublada y estrecha esclaviza el alma a la cosa finita, la iluminada y plena la eleva a la visión de lo eterno. Con objeto de evitar todo equívoco, antes de pasar adelante declaramos referirnos aquí a la experiencia vivida de lo eterno, hecho anímico que conoce incluso el hombre positivista en teoría. No especulamos, pues, acerca de la eternidad ni tratamos de propugnar ninguna concepción religiosa o metafísica. Lo que se consume en el tiempo, pese a la eventual desaparición de las cosas en que se objetiva, en tanto que asunto de la conciencia histórica, incorpora en la existencia entidad definitiva. Lo que nos entusiasma y admira en Sócrates, por ejemplo, es el significado impercedero de sus palabras y actitudes; y la revelación de este significado en un momento dado de nuestra vida, no pertenece sólo a la temporalidad de nuestra experiencia, sino que es asumida en un plano superior del espíritu, por encima del tiempo. Ciertamente, es tarea muy difícil intentar siquiera un análisis fenomenológico de la conciencia dirigida a lo eterno. Como la dirigida al tiempo, es inseparable del contenido distinto de la experiencia, y se la alcanza indirectamente, *in modo obliquo*, en infinidad de manifestacio-

nes que la contienen de manera mayormente implícita. Una primera y segura aproximación fenomenológica nos la ofrecen las siguientes reflexiones de JASPERS: "Si estoy arraigado en lo histórico, el ser temporal no tiene importancia en sí o por sí mismo, sino en el sentido que se decide en el tiempo para la eternidad. Entonces el tiempo es posibilidad como futuro, sujeción leal como pasado, decisión como presente. Pues en tal caso no es sólo transcurrir, sino manifestación de la existencia, que se conquista por sus decisiones en el tiempo. Entonces lo temporal que tiene esa importancia con la respectiva conciencia, a la vez es superado y no en provecho de una intemporalidad abstracta, sino de modo que permanezco en el tiempo y por encima del tiempo, no fuera del tiempo. En tanto que soy conciencia de una vida, dominado por tendencias instintivas vitales y sus deseos finitos de felicidad, quiero duración en todo tiempo, como si fuera rescate de la angustia de vivir en la mera duración. Como conciencia viviente no puedo anular estos deseos, de la misma manera que no puedo abolir el pesar de lo percedero. Pertenecen a mi vida como tal. Pero, en tanto que actúo de manera incondicional, que amo de manera incondicional, la eternidad está en el tiempo. Esto no lo conceptúa mi entendimiento: resplandece en el instante y después sólo en el recuerdo dubitativo. No tengo nunca la eternidad como posesión manifiesta".

El instante se vive como tiempo fugaz o como momento vinculado con la eternidad. La diferencia depende tanto de la índole de lo experimentado cuanto de la calidad intrínseca del sujeto, de la substancia de su ser espiritual. Sólo puede alcanzar la impresión de lo eterno quien vive el presente con profundidad y de cierta manera. El místico, el

poeta, el héroe, el sabio conocen especialmente esa profundidad y esa manera. Para ellos es válida la sentencia de GOETHE: " Todo estado, mejor dicho, todo momento tiene un valor infinito, pues es representante de toda una eternidad". Pero el instante se explaya hacia la eternidad en cualquier hombre capaz de maravilla, de entusiasmo, de intuición del destino o de sentimiento de responsabilidad inalienable. Podemos vivir en el tiempo y allende el tiempo especialmente cuando llega hasta el penetral de nuestro espíritu el destello de un valor auténtico encarnado en la realidad exterior o en nuestra existencia, cuando aprehendemos una conexión de finalidad esencial entre los seres y el cosmos o se revela a la contemplación solitaria el misterio que nos rodea, cuando se hace patente al yo la originalidad de un acto libre y creador, en fin, cuando estamos penetrados de la certidumbre de morir o de cierta clase de separaciones definitivas. En estos y otros casos el momento es en cierto modo "átomo de la eternidad" (KIERKEGAARD). Y cabe afirmar que el hombre propiamente humano sólo cuando se le transparenta lo impercedero en el fluir de lo transitorio. *

Lo eterno no sólo asoma en momentos privilegiados. Toda nuestra existencia, en la medida que tiene profundidad, es una lucha, un esfuerzo, un anhelo de sustentación en algo más que lo trocable y finito del ahora —tanto en quien cree

* Según esto, la *durée réelle* bergsoniana, tiempo vivido de manera sub-espiritual, no es el tiempo humano por excelencia. El barón von HÜGEL considera que el concepto de duración tal como lo entiende BERGSON corresponde al de *aevum* de Santo TOMÁS DE AQUINO: el *aevum*, distinto del tiempo y de la eternidad, no tiene ni antes ni después, aunque ambos pueden relacionarse con él. Las criaturas espirituales, que participan de la eternidad, son medidas por el *aevum* sólo en lo que atañe a su ser natural. (Véase WILLIAM RALPH INGE: *The philosophy of Plotinus*, London, 1923, t. II, pp. 100-101).

como en quien no cree en la inmortalidad del alma. La vida en su totalidad y en su posibilidad inexhausta, la identidad personal, la vocación frente al mundo y al ideal y la síntesis de todo esto, el sentimiento del hombre no las atribuye espontánea e íntimamente al puro devenir, sino al ser oriundo de la eternidad. Aunque no lo formule como lo hizo PLATÓN, para la mentalidad mítica de todo hombre el tiempo es "una imagen móvil de la eternidad".


MAURICE BLONDEL ha expresado con acierto la idea del nexo vivo de lo temporal con lo eterno en el alma humana. En su obra *La pensée* formula esta verdad elemental: "No tenemos el sentimiento de la duración, del cambio, de la relatividad sino por una referencia permanente a la idea real en nosotros de la eternidad, de lo absoluto, del modelo fijo que, en el devenir mismo, está por encima del devenir, y que forzosamente permanece la explicación de nuestro pensamiento y el término indeclinable de nuestro deseo". En *L'action* desarrolla el mismo criterio en forma que debe recoger todo psicólogo: "Si la idea no es nada sin el sentimiento, lo real tampoco tiene influencia alguna sobre nosotros sin el ideal; y no actuamos sino en vista de lo que todavía no es: el principio de la acción consciente, para ser eficiente, supone una causa final que le es a la vez interior y trascendente. Pues no sólo el hombre no vive humanamente sino para lo que todavía no es, para el porvenir...; sino que, más imperiosamente aún, coloca, bajo este prolongamiento en la duración, bajo este ensanche de sus conquistas esperadas, una aspiración de otro orden y que, acaso sin sospecharlo, transporta su ímpetu hacia un plano superior al tiempo y al espacio. Es menester agregar todavía que no tendríamos la menor conciencia de porvenir y de progresión si nouviése-

mos implícitamente una necesidad de liberación e infinitud. No actuamos, pues, en este mundo y sobre este mundo sino rebasándolo para transformarlo, descontando, por decirlo así, otro mundo, reglando nuestros actos sobre concepciones ideales y empleando una voluntad ya emancipada del determinismo de la naturaleza”.

Frente al fluir de los acontecimientos la conciencia histórica del individuo se ocupa continuamente en un trabajo de depuración. En él perece o es descartado lo transitorio e insubstancial, y se concentra y conserva lo que significa realización singular de valores en acción humana, residuo de eternidad. Las noticias acerca de la aparición y el tránsito de los personajes en la escena del mundo, lo mismo que la vida y las obras de las figuras familiares del ambiente inmediato, suscitan ese proceso, comparable a la separación del diamante de la masa de carbón. El precioso residuo es manifiesto en lo que nosotros llamamos el panteón interior: la representación de los muertos queridos persiste en nuestro recuerdo despojada gradualmente de los accidentes de su temporalidad y convertida en símbolo y medida de las cualidades que mejor encarnaron. De la misma manera, la historia asimilada por la existencia personal se convierte en fondo del pasado propio y en substancia intemporal de nuestro espíritu. Gracias a ese proceso, lo eterno, encarnado una vez en receptáculo percedero, de nuevo transfigura la vida. Así, *sub specie aeternitatis*, adquiere un segundo sentido, superior, la frase de WILHELM VON HUMBOLDT: “Todo lo que es eficaz en la historia también se mueve en el interior del hombre”.

Pero la historia no sólo ilumina y orienta la existencia de los hombres reflexivos y piadosos por lo que tiene de su-

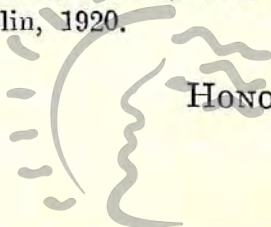
blime y venerable: también la profundiza y le da temple por lo que entraña de tenebroso y terrible. Tal es la causa de la imperativa amonestación de BERDIAEFF, nunca más oportuna que en el peligroso momento que vivimos: "Este conflicto trágico, esta antinomia insoluble en nuestro mundo, es menester que los asumamos y los atravesemos. Es menester asumir la historia, asumir la cultura, asumir este espantoso y doloroso mundo decaído. Pero la última palabra no la tiene la objetivación: esta última palabra se deja oír en nosotros procedente de otra región del ser. Y el mundo de los objetos expira, expira en el umbral de la eternidad, enriquecido por la experiencia trágica".



BIBLIOGRAFIA

SAN AGUSTÍN: *Confessiones*, Nova editio, curante P. A. C. Vega, O. S. A., El Escorial, 1930.—NICOLAS BERDIAEFF: *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, 1936.—HENRI BERGSON: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1912.—BERGSON: *Durée et simultanéité*, Paris, 1929.—MAURICE BLONDEL: *La pensée*, t. II, Paris, 1934.—BLONDEL: *L'action*, t. II, Paris, 1937.—ERNST CASSIRER: "Phänomenologie der Erkenntnis", *Philosophie der symbolischen Formen*, t. III, Berlin, 1929.—WILHELM DILTHEY: "Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie", *Gesammelte Schriften*, t. V, Leipzig u. Berlin, 1924.—DILTHEY: "Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft", *Gesammelte Schriften*, t. VII, Leipzig u. Berlin, 1927.—FRITZ GIESE, HANS W. GRUHLE u. F. DORSCH: *Theodor Elsenhans Lehrbuch der Psychologie*, Tübingen, 1939.—GUYAU: *Génesis de la idea de tiempo* (Trad. del francés de Ricardo Rubio), Madrid, 1901.—MARTIN HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, Halle a. d. S., 1931.—EDMUND HUSSERL: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Herausgegeben von Martin Heidegger, Halle a. d. S., 1928.—WILLIAM JAMES: *Principles of Psychology*, t. I, New York,

1918.—KARL JASPERS: *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, 1925.—JASPERS: *Philosophie*, 3 ts., Berlin, 1932.—LUDWIG KLAGES: *Der Geist als Widersacher der Seele*, ts. I & III, Leipzig, 1929 & 1932.—PAUL L. LANDSBERG: *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt am Main, 1934.—THEODOR LITT: *Geschichte und Leben. Probleme und Ziele kulturwissenschaftlicher Bildung*, Leipzig u. Berlin, 1930.—E. MINKOWSKI: *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris, 1933.—EDUARDO NICOL: *Psicología de las situaciones vitales*, México, 1941.—EDOUARD PICHON: "Essai d'étude convergente des problèmes du temps", *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 1931, No. 1-2.—K. SAPPER: "Zeitbewusstsein und Zeitschema", *Scientia*, 1938, Nos. 10-12.—ERWIN STRAUS: *Geschehnis und Erlebnis*, Berlin, 1930.—STRAUS: *Vom Sinn der Sinne*, Berlin, 1935.—J. VON UEXKÜLL: *Theoretische Biologie*, Berlin, 1920.



HONORIO DELGADO.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Lenguaje y Metafísica

Si en alguna esfera de la experiencia, el arcano metafísico de la realidad se hace visible, en cierto modo, sin perder su carácter enigmático, es sin duda en el fenómeno del lenguaje. En el lenguaje, en efecto, podemos aislar tres cosas, a saber: un elemento sensible (audible), un sentido suprasensible al cual, por constituir una forma de existencia en la mente y por oponerse como entidad subsistente y en sí a la apariencia sensible, le llamamos elemento ontológico y por último, una relación entre ambos mediante la cual el fundamento ontológico se hace aprehensible a través de la palabra, del verbo. Si pensamos ahora en que, al fin y al cabo, el problema metafísico por excelencia consiste en comprender, en intuir la relación entre el ser como fundamento y sentido de la realidad y el aparecer como su expresión, tendremos que concluir que el lenguaje es, en verdad, un fenómeno representativo de la más profunda y misteriosa estructura de la existencia.

Este carácter, que llamaríamos ejemplar o representativo del lenguaje por relación al fenómeno del aparecer universal, puede acaso servirnos para inferir, más allá del mero esquematismo de ser y aparecer, mediante la experiencia psicológica de los planos de la apariencia y gracias al estudio del enlace entre sentido y expresión, algo sobre el tránsito del ser al aparecer. El movimiento que va del sentido a la expresión verbal es un movimiento centrífugo. La ex-

presión supone un movimiento centrífugo que va desde una cierta idea o sentimiento del alma a la exterioridad sensible de la palabra. Es un movimiento centrífugo y evolutivo. La comprensión es un movimiento inverso, involutivo y centrípeto, por el cual, más allá de la expresión se busca el sentido originario, el fundamento interior, que nosotros llamamos ontológico de la palabra. Y la dificultad de describir esos movimientos consiste en que aunque contrarios, esos movimientos son complementarios y simultáneos. El hablante se interpreta a sí mismo, se entiende, se oye. El oyente se expresa, en cierta medida a sí mismo en las palabras del hablante. Y así, la emanación del sentido de donde brota la palabra y el retorno al sentido que constituye la comprensión son por su naturaleza misma y por la profundidad y dificultad de las cuestiones que suscitan, comparables si no idénticos a los pasos metafísicos opuestos e inseparables que la intuición neoplatónica penetró tan profundamente y que no son otros que los de la implicación y la explicación genética de lo real.

Mediante la consideración de dos ejemplos nos pondremos en camino de descubrir los tipos generales de enlace entre las significaciones y los signos y luego, junto con la base para una concepción de conjunto sobre la expresión en el lenguaje, la posibilidad de realizar algunas inferencias legítimas sobre el maravilloso fenómeno del aparecer universal.

Supongamos que nos proponemos aislar el sentido de la estrofa de Jorge Manrique que dice:

Nuestras vidas son los ríos
Que van a dar a la mar
Que es el morir

Si dijéramos que el sentido de esta estrofa es que “nuestras vidas terminan con la muerte” cometeríamos un error, puesto que si Jorge Manrique hubiera querido decir *única-mente* que nuestras vidas terminan en la muerte, lo habría expresado en esa forma, y no fué así, sino que el poeta pensó la vida y el “morir” bajo las especies de los ríos y del mar. Vió nuestras vidas como los ríos que van al mar, que es el morir. Sólo en esta forma pudo expresarse su sentimiento de la vida y de la muerte, y de tal modo que no podía cambiar ni quitar una palabra sin que quedase trunco y en consecuencia inexpressado el sentido de la estrofa. De donde concluimos que el sentido no se adhiere exteriormente a la palabra ni se deposita en ella como el vino en la copa sino que la penetra e informa comunicándose a la totalidad de la expresión y componiendo con ella, por infusión, una sola e indivisible realidad. Se diría que sentido y expresión son dos ideas categoriales que se emplean, respectivamente, para indicar la unidad por relación a la variedad, lo invisible y sólo imaginable por relación a lo visible, lo permanente por relación a lo que puede cambiar. El sentido sería así la unidad, lo invisible, lo permanente, es decir aquello que tiene las calidades que ordinariamente se predicán del ser. La expresión sería lo que está sujeto al cambio, lo que al fin y al cabo está incluso en el incontenible fluir de la vida. Y así, a la luz de este ejemplo, podríamos afirmar al propio tiempo la distinción lógica y la inseparabilidad de la expresión y del sentido.

Lo que hemos dicho a propósito de la estrofa de Jorge Manrique no basta empero, ni siquiera para el objeto de presentar con claridad al propio tiempo que la distinción esencial, el enlace entre el sentido y la expresión. Por-

que hay un tipo de expresiones a las que no conviene la descripción que hemos intentado. Tomemos por ejemplo la fórmula $F = ma$. Aquí nos damos cuenta de que el sentido hubiese podido ser expresado en otra forma, con otras expresiones. Y que la fórmula, lejos de emanar directamente de un cierto movimiento del alma, implica una operación intelectual dirigida a esquematizar en términos de la más rigurosa simplicidad toda la posible variedad de la experiencia. Y de tal modo estos ejemplos nos hacen presumir que en el lenguaje se dan dos clases de operaciones, equivalentes a dos diversas actitudes intelectuales o más propiamente anímicas: un acto emanatístico o hipostático, correspondiente de modo principal a la expresión poética y en el cual se difunde la unidad primitiva del sentido en la varia multiplicidad de la apariencia, y un acto que llamaremos demiúrgico (1) y que reduce a la organización, al esquema, al sistema de formas conceptuales, la incoherente, la caótica e inmediata multiplicidad de las apariencias. Operaciones que acaso corresponden a los dos géneros de energía que Klages descubre en la actividad de la palabra: la simbólica, indicativa de naturaleza cinética y la delimitante, conceptual de naturaleza potencial. (2).

Ocupémonos primeramente de la que llamamos operación demiúrgica, reservando para más adelante el estudio de la operación hipostática a la que, por otra parte concederemos mayor importancia y significación metafísicas.

(1) L. Estève, en un estudio intitulado: *Autour de Valéry* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier-Mars, 1928) alude a la función demiúrgica del lenguaje, pero en un sentido que no coincide con el que aquí damos a la misma expresión.

(2) *Der Geist als Widersacher der Seele* I Band, Leipzig 1929, página 434.

La operación demiúrgica, a la que calificamos de este modo recordando al dios platónico que convirtió el caos en cosmos, guiado por la visión de las ideas, realiza una función abstractiva y de estabilización en el dominio heterogéneo y cambiante de la experiencia inmediata. En la multiplicidad cualitativa y variable que llena así el mundo de las imágenes objetivas como el mundo interior de nuestra sensibilidad, la palabra establece ciertas formas comunes, ciertas denominaciones generales que al propio tiempo que sirven a la sistematización teórica, son instrumentos de acción, formas designativas de comunicación y universal inteligibilidad. Los nombres que convienen a una multiplicidad de imágenes o de estados afectivos internos, borran lo que cada una de esas imágenes o estados tiene de irreducible y único para no retener sino sus caracteres comunes; por otra parte en el incesante, irreversible fluir de la vida interior, el lenguaje fija para siempre, en la forma relativamente invariable del nombre, ciertos modos de ser del alma y les confiere una falaz solidez. Y así puede decir Bergson, en sentencia inatacable desde su punto de vista: “Luego la palabra de contornos bien definidos, la palabra brutal, que almacena lo que hay de estable, de común y por consiguiente de impersonal en las impresiones de la humanidad, aplasta o por lo menos recubre las impresiones delicadas y fugitivas de nuestra conciencia individual. Para luchar con armas iguales, éstas deberían expresarse por palabras precisas; pero estas palabras, apenas formadas, se volverían contra la sensación que les dió nacimiento, e inventadas para certificar que la sensación es inestable, le impondrían su propia estabilidad.” (3)

(3) *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience* París 1912, página 100.

Esta función clasificatoria y estabilizadora del lenguaje obedece, ora a una necesidad pragmática de carácter eminentemente social, ora a una intención teorética. La necesidad de comunicación interindividual impone sin duda una cierta despersonalización del contenido anímico que se comunica y requiere la creación de signos capaces de circular como la moneda. La intención teorética persigue, en primer término un ideal de claridad y distinción y por eso introduce en la materia más o menos confusa y caótica de las apariencias separaciones y agrupamientos susceptibles de denominaciones simples, y en segundo término, la intención teorética, al buscar los fundamentos o las esencias efectúa un trabajo de reducción que elimina las particularidades accidentales para retener únicamente lo sustancial, que designa con un nombre. Hay filósofos para quienes, genéticamente, la actitud pragmática es anterior a la actitud especulativa, y según los cuales los conceptos (y en consecuencia los términos que los expresan) se darían primitivamente más como direcciones para la actividad práctica que como referencias a la estructura ontológica de lo real. Sea lo que fuere, la actitud demiúrgica al propio tiempo que ordena, inmoviliza; y en cualquiera de sus dos direcciones, pragmática o especulativa, es siempre programática, impersonal y hostil a la variedad concreta y a la movilidad creadora de la vida.

La tendencia del lenguaje, en este aspecto de su actividad, es al esquematismo más extremado y a la economía más rigurosa en la expresión, todo lo cual conduce a la instauración de un absoluto convencionalismo en la adopción y en el manejo de los signos. Basta pensar en el lenguaje matemático para darse cuenta así de la tendencia como de los resultados de este tipo de actividad en el lenguaje. Y si se quiere mayor ilustración, piénsese en algunas fórmulas lógicas co-

mo, por ejemplo, en las famosas combinaciones verbales Bárbara, Celarent, Darii, Ferio etc. Hasta en la disciplina del derecho se tiende a una especie de figuración algebraica de las relaciones jurídicas. Ejemplo: $H_1 + H_2 \dots AO_2S$ es, según Schreier, la fórmula de la dación en pago. (4)

El esquematismo y la economía que caracterizan este tipo de actividad lingüística han originado la tendencia moderna a formar palabras que condensan una frase o una serie de nombres mediante la unión de sus iniciales, resultando a veces horribles combinaciones que generalmente adquieren circulación internacional y que así revelan la tendencia cosmopolita del lenguaje conceptual, al que acaso con cierta impropiedad pero justificadamente en el fondo hemos llamado demiúrgico. Ejemplo: SIPA, COSACH, FIFA. Es la paradójica orgía del esquema y del convencionalismo, o, si se prefiere, la tiranía del signo bajo cuyo imperio la realidad concreta de las cosas y de las imágenes se disipa y se pierde.

Lo cual no atañe empero ni a la importancia intrínseca del lenguaje conceptual ni a su significación en el ámbito de la gnoseología y de la lógica. En efecto el lenguaje, ejercitándose en la dirección conceptual no sólo delimita, fija y por decirlo así, acuña los signos transmisibles del pensamiento, sino que gracias a sus leyes morfológicas y a las que rigen las relaciones entre el sentido y la expresión, pone en transparencia, dibuja, hace sensible la estructura, el esqueleto formal de la inteligencia, y revela, además, las posibilidades de referencia intencional entre el pensamiento y los objetos.

Las profundas investigaciones de Husserl sobre la sig-

(4) Fritz Schreier, **Concepto y Formas Fundamentales del Derecho**, Traducción Castellana, Buenos Aires 1942, página 12.

nificación y sobre las leyes a priori que rigen el enlace de las significaciones cuando se organizan en una unidad de sentido se refieren al tipo de actividad lingüística que denominamos demiúrgica y que conviene al aspecto meramente intelectual, lógico y abstractivo del espíritu.

Las significaciones, en su enlace, obedecen a leyes derivadas de la propia esencia del significar y que, con prescindencia de la materia significada, se fundan en la forma o sea en el papel, en la categoría gramatical de la significación. De donde se deriva según Husserl "el gran problema igualmente fundamental para la lógica y para la gramática de establecer esta constitución a priori que envuelve el reino de las significaciones y de investigar, "en una morfología de las significaciones" el sistema a priori de las estructuras formales, esto es de las estructuras que prescinden de toda particularidad material de la significación". (5)

En este empeño llega Husserl a la concepción de una lógica-gramática pura que establecería algo así como el "esquema ideal" del lenguaje y sería el común fundamento esencial y no empírico de todas las lenguas. Síntesis a priori, morfología de las figuras, no accidentales ni locales sino esenciales y necesarias del enlace de las significaciones en unidad de sentido.

En el curso de sus admirables desarrollos Husserl dice lo siguiente que, por su proyección extralógica, interesa de modo especial al objeto de nuestro estudio: "La esfera de la significación es mucho más amplia que la de la intuición, esto es, que la esfera total de los cumplimientos posibles", (6) es decir, aclaramos nosotros, que la esfera de los

(5) *Investigaciones Lógicas*, Traducción Castellana, Madrid 1929, Tomo 3, página 104.

(6) *Ibidem*, Tomo 4, página 148.

correlatos objetivos, reales de la significaciones. Prolongando este pensamiento a la esfera ontológica diríamos que es como si la apariencia se desprendiese del ser de los objetos y se constituyese en un mundo vacío, en un mundo de ilaciones falaces cuyos miembros aluden sin duda a los objetos de la intuición pero que, en su conjunto, forman complejos sin sentido unitario, algo menos que absurdos pero que se dan dentro de las normas de la legalidad sintáctica. A este conjunto de formas desprovistas de sentido unitario creemos que le corresponde propiamente la categoría de irrealidad y no, como suele sostenerse, contrariando el profundo sentido de la tradición platónica, al mundo de los objetos ideales.

(7)

En resumen el lenguaje, en cuanto instrumento de conceptualización, desempeña en la economía del mundo anímico el mismo papel que representan en el torrente del devenir universal, las fuerzas de estabilización, que instituyen ciertas constancias, ciertas uniformidades. Y como sintaxis, el lenguaje es sin duda una manifestación particular del imperio universal de la forma, es decir de todas las posibilidades de la energía a configurarse y a organizarse según modos de coherencia y de inteligibilidad. Por todo lo cual, acaso, Platón en el *Cratilo*, atribuía al legislador la obra de nombrar los objetos con nombres que al propio tiempo que expresasen (*imitasen*) su esencia, indicasen su función en el sistema de relaciones que constituyen el mundo y la vida.

(7) Nosotros no aceptamos la división dicotómica de lo existente en real e ideal, que excluye la realidad de lo ideal, porque pensamos que lo ideal es real y que la realidad de los objetos espaciotemporales se integra con elementos de idealidad. Todos los objetos existentes son reales ya sean físicos o psíquicos, ya sean ideales, y por eso lo irreal es una categoría que no concierne a los objetos mismos sino a la relación entre el signo y el objeto; y así llamamos irreal a lo sin sentido, a lo que no tiene posibilidad de cumplimiento, a lo que no existe ni puede existir.

Llamamos operación hipostática aquella en que el sentido, en sí mismo invisible, suprasensible desciende a encarnarse y configurarse en la palabra. Y la llamamos así por analogía con el paso metafísico que los neoplatónicos denominaban emanación hipostática y en el cual el Uno, sin dejar de ser uno, se trasladaba a la alteridad intelectual, y la inteligencia universal se comunicaba y transfundía en el alma. Así el sentido se realiza a través de los distintos planos de la expresión y, sin dejar de ser lo que es, se configura y aparece. Con esto quizá reanudamos una antiquísima tradición, ya que algunos viejos cosmólogos, para aludir a la inteligencia que ordena, gobierna y configura el universo, hablaban de la sintaxis cósmica, expresando así con una sola palabra la estructura sintética y la calidad expresiva de la actividad universal.

Pero quizá esta analogía puede ser desarrollada con beneficio para la comprensión del gran misterio del lenguaje. La serie de hipóstasis o de emanaciones hipostáticas que van del Uno a la inteligencia y de ésta al alma la cual a su vez configura e informa el mundo material, se integra con un movimiento inverso que vuelve por la vía de la negación y de la eminencia al ser y al Uno. Procesión y retorno se llaman respectivamente estos movimientos y son comparables a los movimientos de expresión y captación de sentido en el lenguaje. Pero hay algo más, porque la procesión y el retorno cósmicos que no son movimientos separados sino complementarios aunque opuestos, nos dan la concepción metafísica en que mejor se expresa, sin duda, la relación de implicación y oposición de la aparición y del sentido.

Estudiando ésta que llamamos operación hipostática, vemos que el lenguaje no tiene por única función la de trans-

mitir o entender órdenes, o la de clasificar los objetos, o la de dirigir como un semáforo el tránsito en medio de la confusa movilidad de la vida. Parece, por el contrario, que el lenguaje tiene además la función de manifestar sin intención ordinatoria ni utilitaria, el contenido interior del alma. Manifestar, es decir revelar el contenido implícito de la vida no sólo a los demás sino a los propios ojos de la propia conciencia, como un destello, o una fulguración o un reflejo particular del fenómeno universal del aparecer.

Tratemos ahora, de aproximarnos al proceso en que este contenido interno que es el sentido, se configura y expresa en la palabra.

Conocemos pocos intentos verdaderamente profundos de descripción del tránsito del sentido a la imagen y de la imagen a la palabra. Acaso porque esa descripción es por todo extremo difícil y tal vez imposible ya que estas categorías: sentido, imagen, palabra, más que momentos históricos, etapas separadas de la procesión expresiva son momentos ideales, aspectos de una realidad indivisible. El sentido es a la vez anterior y final. Precede y preside las frases de la evolución expresiva y también las corona, porque aparece como un resultado, como un brote suprasensible de la expresión acabada. Y es inmanente y trascendente. Es inmanente, interno y hasta consustancial a todos los elementos de la frase o del discurso. Pero los trasciende, y por encima de ellos existe y subsiste en sí aunque no sea posible definirlo. Como el ser que no se agota ni disuelve en la infinita variedad de las apariencias, pero que no podemos aprehender ni definir en la pura, absoluta desnudez de su esencia.

Para hablar en lenguaje aristotélico diremos que hay una forma final que precede, preside, orienta y al fin se en-

carna en el movimiento configurativo de la mente, del mismo modo que la forma final de la flor y del fruto preside las fases del devenir biológico de la planta. No debemos olvidar sin embargo una cosa a saber: Que el movimiento configurador del lenguaje es creador en el sentido de que la expresión no sólo manifiesta y traduce, sino que también suscita y produce. La forma y el acto preexisten en cierta medida pero algo nuevo e imprevisible surge luego en *cours de route*. Sin que nada, empero, rompa la *fililación* del todo por respecto a la primitiva entidad de sentido.

Las finas y profundas observaciones de Bergson en "L'Intuition Philosophique" sobre la simplicidad de las intuiciones primordiales de los grandes filósofos y la complicación más o menos considerable del aparato verbal, configurativo y técnico en que esa intuición simple se traduce, perdiéndose a veces y reencontrándose otras en el zigzag de la exposición, nos ilustran sobre la tensión entre la intención de sentido y la expresión, y la doctrina bergsoniana del esquema dinámico, aristotélica en el fondo, nos instruye sobre el proceso evolutivo del contenido psíquico que tiende a exteriorizarse mediante la palabra. El tránsito del sentido a la expresión aparece en estos estudios como algo comparable a la proyección luminosa en la cual, a partir de un foco donde existen las figuras de la aparición como meras virtualidades, se expande y difunde el sentido encarnándose en formas cada vez más definidas hasta llegar al plano final en que, como en la pantalla de los cinematógrafos, adquieren realidad y aparecen las figuras implicadas en la intención originaria.

En esta primera aproximación nos hemos ocupado del lenguaje, principalmente, como expresión del contenido representativo de la mente: ideas, imágenes y sus relaciones.

No hemos considerado el lenguaje como signo expresivo de la emoción. No sólo de aquellas emociones que se acompañan de signos somáticos, como el miedo o la cólera, sino de aquellas otras más vagas, acaso más profundas, más sutiles y delicadas, que parecen rebeldes a toda definición y en consecuencia a toda expresión. No nos hemos ocupado de la poesía que es por excelencia el órgano expresivo de la emoción, ya que en ella se manifiestan los más sutiles, los más subjetivos, los más delicados matices de la vida afectiva; se manifiestan y propagan como si el configurarse no fuera únicamente un acto destinado a la comprensión y captación del sentido por el oyente, sino un medio de transmisión y de contagio destinado a hacer que el oyente no sólo comprenda sino que participe en una cierta onda, en una cierta corriente o marea de la vida del alma.

Y he aquí cómo esta propiedad del lenguaje—como vehículo y expresión de la vida afectiva—nos conduce a formular algunas muy breves consideraciones sobre la fantasía poética, entendida como la actividad del alma encaminada, por modo principal, a configurar, transmitir y continuar la corriente emocional de la vida.

Si un hombre presa de la cólera dice: “siento una intensa cólera” o si un novelista escribe “Juan tuvo miedo”, todo el mundo capta de inmediato el sentido de estas frases, pero es evidente que si se prescinde del gesto o del acento de significación en un caso y del contexto en el otro estas frases contienen una significación meramente abstracta. Indican que los sujetos de ambas oraciones experimentan una cierta emoción, cuya esencia universal es definible conceptualmente y, por lo tanto, la misma para todos los seres humanos. Ni expresan la cólera concreta de X ni el miedo intransferible de Juan, y además no nos per-

miten participar emocionalmente en estos estados anímicos ni con la participación real que Scheler llamaría *Einsfühlung*, ni con la participación estética que Lipps llamaría *Einfühlung*.

¿Qué condiciones debe llenar pues la expresión para ser realmente la expresión de un sentimiento, de una emoción del alma, y para suscitar, junto con la participación afectiva, el misterioso encanto de la poesía que no es al fin y al cabo sino el encanto de la expresión lograda o más exactamente de la expresión que a través de la magia de su color o de su música, nos entrega vivo y palpitante el sentido?

Nos parece que estas condiciones son de tres clases: imaginativas, sintácticas y fonéticas.

Parece ser que la primera condición de la poesía consiste en que el sentimiento se encarne en imágenes. Lo cual no significa que la imagen sea un signo indirecto de la emoción sino al contrario, que comparable al gesto expresivo, sea su cuerpo visible, de tal modo que el sentimiento expresado y la imagen expresiva aparezcan como la única apariencia posible de la emoción manifestada. Las imágenes, y en general las formas expresivas, pueden expresar el sentimiento de dos maneras: o bien la imagen es una hipóstasis directa, inmediata, del sentimiento, o bien es algo así como la proyección cinética de la emoción. Ejemplo del primer caso pueden ser los versos tan conocidos de Verlaine:

Il pleure dans mon coeur
Comme il pleut sur la ville

O los versos de Conrad Ferdinand Meyer:

Tag meines Lebens!
Gen Abend geht's....



Para aclarar lo que acabamos de decir cuando hablamos de proyección cinética del sentimiento como forma expresiva de la emoción, pensemos en el "no" que proferimos ante una noticia desagradable. Este es un no que no niega la existencia del suceso ingrato sino que lo rechaza. Otro ejemplo: el famoso soneto atribuido a Santa Teresa de Avila expresa el amor como causa y a la vez como efecto de los movimientos del alma suscitados por la visión del sacrificio y de la muerte de Jesús.

Considerando ahora el aspecto meramente verbal de la expresión afectiva se presentan a nuestra atención dos aspectos del lenguaje que se conjugan, convergen y conspiran a la eficacia de la manifestación comunicativa del sentimiento, a saber: el aspecto sintáctico y el aspecto fonético de la expresión.

En cuanto al aspecto sintáctico, gramáticos y lingüistas asientan en primer término que en el lenguaje afectivo se perturba o desaparece el orden lógico, la estructura estrictamente gramatical de la expresión o de la frase. Es el anacoluto, desorden aparente; es la interrupción, repercusión cinética de la violencia interna. Según Vendryes mientras en la lengua escrita—que se supone no afectiva—el orden es de subordinación, en la hablada—afectiva—es de yuxtaposición. De yuxtaposición en las cláusulas, con acentuación en los movimientos dominantes y atenuación u oscurecimiento de las relaciones meramente conceptuales o lógicas. Los lingüistas señalan la reduplicación o repetición de las palabras como medio de acentuar la ascensión de la onda afectiva. Repetición, reiteración en que se anuncia ya el gran fenómeno universal y poético del ritmo. En fin, hablan (Bally) de los *juegos*, transposiciones y figuras gramaticales en

que se transparenta la actividad a la vez intelectual e ilógica del lenguaje afectivo.

Hay una evidente relación de continuidad vital entre el sonido de la palabra y el fondo emocional o la imagen cargada de afectividad que ella expresa. Una relación misteriosa en la cual influye sin duda, en cierta medida, el hecho de que el hábito establezca una cierta asociación automática entre un determinado sonido y una significación más o menos precisa; pero en la que hay algo más: una indefinible acción mágica de la palabra sobre el alma, acción a cuyo influjo se suscita en el oyente un movimiento afín o idéntico al movimiento verbal que hiere las cuerdas de su sensibilidad "Como el sonido de una lira, diría Plotino, que hace vibrar simpáticamente otra lira". Por lo cual afirmamos que existe una eficacia del sonido verbal que no se reduce ni a la asociación habitual entre el signo y la cosa ni tampoco al efecto de las llamadas asociaciones ideofónicas, o sea a la analogía acústica entre la palabra y las características físicas del objeto representado. Debiendo tenerse en cuenta a este respecto que la llamada armonía imitativa u onomatopeya reproduce, según la observación de Klages, más bien ruidos que sonidos propiamente dichos. Observación que podemos comprobar con los siguientes ejemplos castellanos: silbido, chasquido, murmurio, repique, chispa etc.

La eficacia del sonido como vehículo y suscitador de emoción es mucho más sutil e indefinible. Deriva de alguna relación inexplorada entre la vibración física y el alma, relación en que a ciertos sonidos corresponden ciertas actitudes o estados anímicos, independientemente de la semejanza entre el sonido verbal y el sonido natural que representa. Se

diría que existe una armonía preestablecida entre la melodía de las palabras y la oscilación de la vida interior.

Tomándolo de un viejo libro de literatura y modificándolo al influjo de observaciones personales, presentamos el siguiente esquema de correlación anímico-fonética de las vocales:

La A expresa y suscita sentimientos de calma, de plenitud, de elevación y también de extático transporte ante lo sublime: casa, alma, ala, palabra, etc.

La O es una vocal que tiene un cierto aliento cósmico. Es la vocal del Todo, y en la melodía de las palabras suscita una sensación de abundancia, de grandeza, de inmensidad: sol, todo, globo, colmo, cosmos etc.

La E es vocal estética y leve, esencialmente eufónica dicen los gramáticos. Comunica su dulzura a los nombres femeninos en que abunda: Elena, Ester etc.

La I es vocal aguda, dinámica; expresa impulso, exceso con una tendencia a lo agudo y estridente como grito, chillido, o ilimitada posibilidad como infinito y también sutileza, delicada pequeñez como en hilo y cierta precisión cortante como en incidente, incidir, incisivo etc.

La U es vocal oscura y profunda. Viene del misterioso abismo metafísico. Es ontológica y mística: profundo, tumba, túmulo, duda. Y por ser abismática y profunda, es humilde con la fecunda humildad del humus que es la tierra vegetal, la eterna y maternal posibilidad de la vida. Si quisiéramos fantasear un poco diríamos que la U es órfica, porque en la hondura de su sonido parece que se reunieran los extremos polares de la vida y de la muerte: la cuna y la tumba. Es interesante igualmente recordar a propósito de la U las palabras alemanas de tan hondo sentido: Ur, Grund y Ursprung.

Según Hermann Wirth (8) en el cosmos y en el hombre la vocal A nacería del asombro ante el advenimiento primaveral; en el verano, saludando el apogeo de la luz estival, surgirían apasionadamente la E y la I, en el otoño la O y en el invierno la U con que el hombre y el mundo se reintegran al seno de lo oscuro y profundo. Y de esta suerte a la luz de estos ejemplos podría quizá afirmarse que en el mero sonido, en los simples fonemas como tales existiría una cierta alusión al fondo metafísico de las cosas y al esplendor del aparecer. Y así finalmente se diría que el sonido de la expresión hablada constituye la primera zona de confluencia o de interpenetración entre las potencias de la naturaleza y la conmoción interior del alma.

Y aquí, hagamos un alto que nos permita una visión de conjunto en el trabajo de la fantasía poética, que estamos tomando como una experiencia ejemplar y diríamos metodológica para llegar a la comprensión metafísica.

Hay en el trabajo de la fantasía poética instantes que podríamos llamar de convocación de las palabras. El poeta solicita la palabra que debe encarnar una cierta intención de forma, y la palabra predestinada acude, emerge desde el fondo ignorado de la subconciencia individual o desde el oscuro acervo universal de las formas. Entonces el poeta la reconoce, cual si por un efecto de reminiscencia recordara haberla encontrado en un cierto pasado metafísico donde contempló su propia obra en toda su plenitud y perfección. Y sólo entonces, es decir, sólo cuando suena la palabra expresiva en el espacio poético, conoce el artista su verdadera emoción, su verdadera intención de forma, como si ella naciera

(8) Citado por Otto Hartmann en su libro **Erde und Kosmos**, Frankfurt am Main, 1938, página 201-202.

con el cuerpo que le da la palabra. Las posibilidades ignoradas de la vida interior podrían compararse a las almas de que habla Plotino en las *Enéadas* y que sólo se encarnan en los cuerpos que por su forma responden a su aspiración más esencial. Y así podríamos decir, utilizando las palabras de Bergson, quien emplea este símil neoplatónico para explicar la actualización de los recuerdos: "Que los cuerpos se elevan hacia las almas que les comunicarían la vida completa, y el alma mirando el cuerpo en que cree ver el reflejo de sí misma, se deja atraer, se inclina y cae". (9) Y de esta suerte por último, nos parece que podemos aproximarnos a la comprensión de este fenómeno diciendo que hay una cierta preexistencia de la forma final y perfecta en el trabajo, lleno a veces de vehemente ansiedad, con que el poeta busca la expresión.

Así el lenguaje por su poder, por su capacidad de expresión, de evocación, de conmoción interior del alma nos ilustra sobre la heterogeneidad concreta y la totalidad orgánica y creadora de lo real. La palabra es un sonido, una vibración física, pero en ella se contiene y lo que es más, en ella aparece un sentido, irreductible a la simple materialidad de la expresión aunque unido a ella por modo indisoluble. De esta suerte, para hablar en lenguaje pascaliano, diríamos que el lenguaje es una forma de la extensión en que se diversifica y expresa la unidad del pensamiento. Y aun más, diríamos que ambos aspiran al orden de la gracia en que tanto el sonido como el sentido se elevan sobre la pura materia y el mero pensamiento, a la emoción, a la intuición, a la erótica contemplación de lo absoluto y divino.

(9) Henri Bergson *L'Energie Spirituelle*. - París, 1920 página 103.

Pero hay una función eminente, a la vez de la fantasía y del lenguaje, que interesa por igual a la ontología y a la estética. Y es la función metafórica que nosotros consideramos comprendida en la que llamamos revelación hipostática en el fenómeno de la expresión.

Se suele creer que se explica el proceso de formación de la metáfora considerándola como el resultado de una mera asociación por semejanza. Pero esa es una explicación insuficiente. Porque la semejanza, tomada en abstracto, es una calidad que puede relacionar las imágenes o las apariencias cualesquiera que sean, según los innumerables puntos de vista desde los cuales son susceptibles de ser contempladas o comparadas. La semejanza, como mera calidad formal, no constituye pues una verdadera ley, y así lo ha demostrado de una manera concluyente Bergson en "Materia y Memoria". Entre las apariencias que se juntan en la metáfora hay sin duda semejanza, pero hay algo más. Entre el sentido propio de la expresión metafórica y su sentido figurado hay un vínculo anímico más profundo, un cierto vínculo emocional, el sentimiento de que la metáfora es verdaderamente la expresión y no la simple máscara de un contenido natural o interno.

No intentamos ofrecer una teoría completa sobre la metáfora—en cuyo problema van envueltas las difíciles cuestiones relativas al origen y a la significación del mito y del arte. Nos limitaremos a decir, en síntesis, que la metáfora aparece a la vez, como la forma natural de expresión del sentimiento y como la zona o el punto de convergencia entre el yo y el no yo, el espíritu y la materia, la naturaleza y el alma.

No haremos tampoco ni la exposición ni la crítica detallada de las numerosas teorías sobre la metáfora, la ma-

por parte derivadas de la concepción psicoanalítica o de doctrinas afines a ella, y que, por lo general, consideran la metáfora como una emanación de la subconsciencia, como una figura en que, por virtud del principio de ambivalencia, a la vez se descubre y encubre, se realiza y elude, el deseo escondido, la tendencia instintiva y oculta.

Lo que nos parece válido en todas estas teorías es que consideran la metáfora como una corporificación de tendencias profundas del alma que en la imagen metafórica, a la vez que se expresan, en cierto modo se disimulan y encubren. Lo que es discutible es el empeño de algunas escuelas por establecer conclusiones que podríamos llamar mecánicas, nomenclaturas de símbolos con sus correspondientes significaciones, como si la actividad metafórica o de simbolización, se ejercitase según leyes rígidas, como si fuera posible reducir abstractivamente a esquemas los innumerables e imponderables elementos humanos y cósmicos que se integran en la producción de la imagen simbólica: la metáfora.

Llamando lenguaje afectivo al lenguaje que sirve de expresión a los contenidos anímicos en que predominan la sensibilidad o la emoción sobre el esquematismo abstractivo o lógico, puede afirmarse en forma general, que el lenguaje afectivo es metafórico, es decir que los contenidos anímicos de esa calidad tienden siempre a ser configurados mediante imágenes tomadas del mundo sensible, o también que las imágenes sensibles, directamente captadas por los sentidos se expresan con palabras que aluden o se refieren a los sentimientos del alma. La metáfora expresa el alma con formas materiales y la materia con las formas del alma. Por lo cual la metáfora crea una zona de existencia en que el mundo interior y el externo se transfiguran por un como

efecto de endósmosis o, para emplear el lenguaje de Jaspers, en que el uno se inflama en el otro.

La metáfora constituye una zona de identificación o interpenetración entre la naturaleza y el alma. En ella las formas visibles y tangibles de la materia aparecen como la expresión de un sentido espiritual, y algo más, como algo que al mismo tiempo retiene y exhala el alma. Materialización del alma y espiritualización de la materia. Doble y opuesta virtualidad de la imagen que al propio tiempo encubre y revela el enigma del hombre y del mundo, y en que la metáfora como forma universal de la fantasía y del mundo simboliza, según lo ha visto con profunda intuición H. Pongs, la ambivalencia de la existencia, en que la estructura antinómica del mundo objetivo y la estructura antinómica del mundo subjetivo, de los sentimientos, se corresponden e integran.

(10)

Como encarnación de lo subconsciente y expresión de la vida afectiva, como contenido prelógico, mítico de la vida anímica, la metáfora pertenece al mundo del sueño—tomando esta palabra “sueño” en su generalidad más significativa, como una proyección de la vida del alma, más allá del mero esquematismo intelectual o práctico. Y en este sentido es interesante revisar, aunque sea en forma muy sumaria, las explicaciones e interpretaciones sobre las imágenes del sueño que son, por esencia, imágenes metafóricas. Las escuelas psicoanalíticas, principalmente las que siguen la dirección freudiana interpretan los sueños, o mejor las imágenes del sueño, como expresiones indirectas en que a la vez se disimulan y se realizan los instintos. Hay empero

(10) *L' Image Poétique et L' Inconscient en Psychologie du Langage*, por H. Delacroix y otros autores. París 1933, página 133.

otra actitud, u otra dirección de las tendencias innatas, actitud que algunos psicólogos llaman *anagógica*, del griego *anagein* y que no se encubre como los instintos reprimidos, sino que más bien se ejerce como una actividad de orientación, de crítica y de elevación ideal, opuesta a la mera proyección instintiva.

Enunciando al propio tiempo el alcance cósmico de la metáfora y su sentido de elevación espiritual escribe Pongs: "Es ahí, en la esfera imaginada de los grandes fenómenos cósmicos, donde se justifica esta perspectiva por la cual todo poeta auténtico vuelve a encontrar en el Universo y en el yo, una misma y grande unidad divina. Las imágenes que se ofrecen a él vienen del fondo mismo de las cosas y son capaces de expresar los rasgos principales de su concepción del Universo. (11)

La actitud anagógica puede colaborar antinómicamente con la proyección instintiva. Al sueño meramente instintivo de alcance y significación subjetiva, se antepone el sueño anagógico, y por su unificación resulta el sueño integral de los grandes poetas, cuyas imágenes expresan no sólo la personalidad subjetiva del poeta sino su concepción cósmica y, lo que es más su relación primitiva con la vida cósmica. (Hölderlin, Goethe). En el sueño anagógico las imágenes no huyen, no se evaden, no contienen reticencias, sino que aceptan y exaltan la realidad oculta de las cosas. No mienten, anuncian. Y así dice Pongs a propósito de Hölderlin estas palabras aplicables a todo gran poeta: "El poeta viene a ser un mediador cuyas imágenes reflejan lo divino, velándolo, así como en el culto religioso lo divino se refleja y se comunica en el sacramento. En la creación imaginativa del poeta, lo

(11) Ibidem, página 157.

verdadero revelado viene a ser lo verdadero comunicable".
(12)

La unidad significativa de la metáfora poética constituye su transrealidad, que no es irrealidad sino proyección (anagógica) de la visión y de la imagen a una nueva dimensión de lo real.

Y he aquí que la poesía plantea y a la vez resuelve la gran cuestión de saber por qué en el mismo movimiento en que se expresa la emoción y en que se exhala el fondo subjetivo, musical diría Schiller, del alma parece también manifestarse, en el sonido de la palabra y en la materialidad más sutil de la imagen el sentido inmaterial de la naturaleza y de la vida. Es como si el lirismo trascendiese de sí mismo y, elevándose sobre la mera confidencia sentimental y efímera, asumiera el carácter de verdadero lenguaje del ser, lenguaje que, brotado del fondo metafísico de las cosas está destinado a propagar en el espacio y en el tiempo el esplendor y el amor del sentido.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

Pero todavía no podemos terminar este ensayo.

En todo lo anterior hemos considerado el lenguaje y más especialmente la palabra—ora al estudiar la operación demiúrgica, en que el lenguaje ordena el mundo sensible para su interpretación teórica o para su utilización práctica, ora al describir la que llamamos emanación hipostática—como la manifestación de un sentido preexistente, como el resultado de un movimiento centrífugo, en suma como algo

(12) Ibidem, página 161.

en que venía a expirar la onda expresiva y comunicativa del alma.

Lo hemos aludido sin duda, pero no hemos estudiado explícitamente otro modo de actuación del lenguaje, acaso decisivo para la evolución espiritual del hombre. Es la función creadora o más exactamente formativa y constructiva del lenguaje, operación que siguiendo la dirección impresa por Humboldt a las investigaciones lingüísticas, ha estudiado Ernst Cassirer con singular penetración.

Según Cassirer el lenguaje no es un simple resultado, un mero producto sin acción propia en el contenido o en la actividad de la conciencia. Así como la representación objetiva, no es una simple copia de la realidad externa sino que ella se debe en gran parte al ejercicio de la función sintética de la mente, así las palabras son actos de la mente que al propio tiempo recogen, configuran y crean el contenido de la experiencia interna y externa. "El lenguaje, escribe Cassirer, no entra en un mundo de percepciones objetivas acabadas, para añadir solamente a objetos individuales dados y claramente delimitados los unos por relación a los otros, "nombres", que serían signos puramente exteriores y arbitrarios, sino que es él mismo un mediador en la formación de los objetos; es, en un sentido, el mediador por excelencia, el instrumento más importante y preciso para la conquista y para la construcción de un verdadero mundo de objetos". (13)

Esta tesis se ilustra por las observaciones de la psicología infantil, relativas a la formación del lenguaje, de las cuales aparece que el nombre actúa, en el espíritu del niño no

(13) Cassirer: en la obra antes citada: *Le Langage et la Construction du Monde des Objets*. Traducción francesa, página 23.

como un mero signo adherido exteriormente a las cosas sino como un factor decisivo en la fijación y consolidación de los objetos. Con lo cual, superando la infinita heterogeneidad de las fenómenos, permite llegar a una nueva sinopsis intelectual de lo múltiple.

El lenguaje actúa así mismo como un factor importantísimo en la formación del mundo emocional y en la organización del mundo de la voluntad. El lenguaje con su orientación hacia la "reflexión" contiene en cierto sentido y domina la fuerza primitiva de la emoción. "La organización vocal y verbal de la emoción impide su explosión prematura y puramente motriz y el abandono sin límites y sin resistencia a su impulsión". (14) Verdad que conocieron muy bien los moralistas griegos cuando predicaron la subordinación de las pasiones a la ley y a las órdenes del Logos, cuyo sentido íntimo y profundo se relaciona de modo esencial con el lenguaje. De este modo el lenguaje nos abre la vía a la dominación del mundo interior como lo había hecho en el mundo exterior mediante la formación de los objetos. El lenguaje constituye la "perspectiva" interna y externa en que podemos ser dueños de nosotros mismos y de las cosas. "A la tendencia, al apetito, a la pasión que van directamente a las cosas el lenguaje opone siempre otra dirección, afectada de un signo contrario. En él coexisten siempre atracción y repulsión, que permanecen en una especie de equilibrio ideal. Puesto que a la necesidad de atraer inmediatamente las cosas a sí y de incorporarlas simplemente a la esfera del yo se opone aquí otra necesidad, la de alejarlas del yo, de ponerlas fuera de él a fin de volverlas "representables" y de

(14) Obra citada, página 30.

convertirlas en objetos, por el acto mismo que las pone fuera de sí. La fuerza de atracción está balanceada por la fuerza de abstracción". (15) Conjunción de dos procesos que hace posible la apropiación intelectual del mundo en la manera propia del lenguaje.

Al lado del mundo de los objetos y de sus correspondientes relaciones con el sujeto, existe el mundo de la relación entre el yo y el tú, el mundo social, a cuya formación contribuye igualmente el lenguaje. Gracias al lenguaje se constituye la comunidad humana propiamente dicha en que lo individual, por intransferible e irreductible que sea, sólo se afirma gracias a la comunidad, a la universalidad de las relaciones sociales. Y ese sentimiento de una individualidad indivisible y de una unidad social esencial lo funda el lenguaje, que según el claro pensamiento de Humboldt, enlaza al mismo tiempo que aísla y que encierra en la envoltura de la expresión más individual, la posibilidad de una comprensión universal. El lenguaje contribuye a la formación del sentimiento de la norma y al de la universalidad del sentido que equilibra el egocentrismo del lenguaje como mera expresión de sí. De otro lado, haciendo posible la formación de preguntas que, en sí mismas implican la posibilidad de una respuesta, el lenguaje al propio tiempo que define y extiende el ámbito de las adquisiciones intelectuales promueve la formación de la conciencia social en el dominio de la vida espiritual. Lo cual explica el sentimiento de extrañeza que llevó a los antiguos a considerar a los extranjeros como bárbaros, principalmente porque ignoraban el idioma de la comunidad griega o latina. Sentimiento que se expre-

(15) *Ibidem*, página 32-33.

sa por boca de Ovidio cuando decía en su *Tristia ex Ponto*: “Barbarus hic ego sum quia non intelligor ulli”. (16)

La importancia del lenguaje en la formación del mundo de la *pura imaginación* (juegos de ilusión, fábula, humanización cósmica) no es menos notable. Para darse cuenta de ello, piénsese en que existe tanto en el niño como en el hombre primitivo una “concrecencia” inicial entre la imagen y la cosa, de la realidad y la apariencia, concrecencia en que el lenguaje y la actividad mítica desempeñan un papel solidario y verdaderamente inseparable. “A este respecto dice Cassirer, se puede aventurar esta paradoja: el niño no habla a las cosas porque las mira como animadas, sino al contrario, las mira como animadas porque habla con ellas”. (17) El lenguaje y la animación universal son así dos funciones primitivamente unidas, y cuya posterior separación, hace que el universo, las cosas, los objetos caigan a la categoría de la pura materia muda—y en consecuencia inánime.

En el juego infantil puede observarse con singular relieve esta unión, esta reciprocidad entre el lenguaje y la actividad de animación. Hablar en el niño es transferir a los objetos su propia animación interior, y constituye un elemento fundamental del juego, la fabulación es inseparable del juego infantil. La palabra es sugerida por la imagen, y la imagen por la palabra de tal modo que ambas viven, obran, existen la una para la otra. Por lo cual puede concluirse que el lenguaje es un medio específico de humanización, de antropogonía.

Finalmente en la poesía alcanza el lenguaje el apogeo de su poder constructivo y expresivo. En la poesía el lenguaje

(16) *Ibidem*, página 36.

(17) *Ibidem*, página 39.

supera ese como eterno anatema que parece condenarlo a oscurecer aquello mismo que el lenguaje muestra, a tejer un velo de Maya entre los hombres y la realidad, en la expresión de la poesía, la palabra parece superar las críticas que de todo tiempo se han levantado contra el lenguaje acusándolo de oscurecer, deformar y desfigurar las cosas que él nos muestra y que acaso podrían ser condensadas en los versos de Schiller:

Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen?
Spricht die Seele, so spricht, ach! schon die Seele nicht mehr (18).

En la poesía, en efecto, se efectúa la más alta síntesis: lo más individual adquiere trascendencia universal y lo más universal se configura en la apariencia más irreductible y única. La creación poética es única, nueva, y sin embargo resuena como si nos descubriese algo ignorado pero que sólo esperaba ser llamado por la palabra a la luz para surgir. Con lo cual la palabra poética no encubre sino descubre, y en su eterna novedad nos da la verdadera eternidad, intimidad, profundidad de la vida. Ella no brota como un simple *resultado* sino que en *sí misma* irradia, y por ella cobra nuevo y más viviente sentido el sentimiento del poeta.

Como se ve por las indicaciones que preceden el lenguaje no es únicamente una actividad demiúrgica que ordena y delimita una materia dada, ni tampoco una mera actividad de revelación de un sentido preexistente. El lenguaje aparece como creador de sentido, como una actividad que nó sólo extrae a la luz el contenido del alma, sino que al presentarlo lo transfigura y le confiere una nueva virtualidad

(18) *Ibidem*, página 41.

de significación y de eficacia espiritual. El alma pronuncia la palabra en que se expresa, pero la palabra una vez pronunciada vuelve al alma con un nuevo y maravilloso coeficiente de sentido y de vida. Por lo cual sin duda decía el viejo Heráclito (fragmento 115): "El alma obedece a la palabra, de la cual ella misma se alimenta".

Reuniendo ahora los hilos de nuestra disertación, creemos poder ordenar en la forma siguiente las conclusiones que derivan de una meditación sobre el lenguaje considerado como un fenómeno representativo y simbólico de la actividad universal de aparición.

1.º Así como en el fondo del pensamiento y del alma hay un sentido, un algo que preexiste y domina, impregna y se manifiesta en la multiplicidad de las palabras, así en el fondo, en el principio de la realidad, existe un algo, o mejor, una unidad que se despliega, sin perderse, en la multiplicidad de las apariencias. El esfuerzo especulativo del hombre consiste en encontrar, por la vía de la inteligencia esa unidad, elevándose por encima de la diversidad. El anhelo místico aspira a anegar la propia esencia personal en la fuente sin nombre de donde todo mana, y por ello sigue la vía de la negación y de la eminencia que recomendaba el viejo e inmortal Plotino. La poesía vive el principio y su difusión en las formas sensibles; es, como el alma, la gran intermediaria entre la invisible universalidad de lo inteligible y de lo uno y de la visible particularidad de los seres en que ellos se manifiestan y lucen.

2.º Ese sentido de la existencia, ese sentido unitario, sale de sí, y sin perder su esencia, sin dejar de ser lo que es—in-

divisible y uno—se manifiesta en la infinita variedad de las imágenes del alma y de las formas de la naturaleza. El mundo es así—ya se le considere en la armonía de su totalidad, ya en la rítmica y melódica sucesión de sus cambios, ya en la articulación de sus apariencias—un lenguaje. Los viejos cosmólogos hablaban de la “*sintaxis cósmica*” y los filósofos del “*idealismo alemán*, principalmente Novalis, consideraban la creación como un poema, cuyo sentido era el último sentido metafísico de la realidad. Según ellos la creación era un “*tropo del espíritu*”.

3.º Del mismo modo que el lenguaje existe para que alguien lo entienda, el aparecer se da para que alguien lo contemple y comprenda. La palabra y su significado se reflejan en el oído y en la mente. El infinito mundo del aparecer se refleja en el espejo del alma. Así el *reflejarse* es como el objeto intencional del aparecer. Y así como el manifestarse sigue al ser, el reflejarse sigue al aparecer, y de este modo: Ser, aparecer y reflejo especular del aparecer se dan como las supremas categorías metafísicas.

Todo ser sale de sí y tiende a ser contemplado. Y así aparece clara en su misterio esta sentencia de Plotino: “*Todo ser es contemplación, todo deriva de la contemplación*”. Como si en el simple existir, como si en la mera posición del ser hubiese ya algo que desprendiéndose de él lo restituyese en imagen, en visión, en palabra que no solamente se pronuncia sino que también y principalmente se oye.

4.º Hemos distinguido dos grandes direcciones, dos grandes horizontes en la actividad del lenguaje: la que llamamos función demiúrgica y que consiste en que el lenguaje—como la mente de la cual es al propio tiempo instrumento y factor—se ejercita ordenando el vario conjunto de los

objetos, definiéndolos y delimitándolos. Es una función abstractiva que expresa, designa las especies y extrae las esencias. Y que actúa con cierta exterioridad sobre los contenidos que designa y fija. Y la que llamamos operación hipostática en que el lenguaje es propiamente hablando, expresión. Es el salir de sí del ser en sí. Es el lenguaje sintético de la afectividad y de la poesía.

Entre estas dos funciones o direcciones del lenguaje inherentes a las operaciones naturales de la mente se da una cierta oposición. La una es generalizadora, abstractiva, esquemática. Corresponde a la función lógica. La otra—hasta en sus simbolizaciones más universales y significativas—es concreta, imaginativa, imaginífera. Es la función expresiva, poética. La una se aplica a los objetos, los delimita y ordena, la otra supone una emanación del interior, emanación que como un fluido se difunde en el espacio físico y anímico. Hay empero, entre ellas, una íntima relación, y el secreto de esa relación es sin duda, el gran secreto de la estructura más honda de lo real. El lenguaje es una emanación—del alma, del espíritu, del ser universal—pero el objeto intencional del lenguaje está más allá de él, como si la palabra, el verbo absoluto, necesitase un algo distinto de él, que al mismo tiempo y por el hecho de nombrar, pone, para siempre, con subsistencia metafísica, fuera de sí.

5.° El lenguaje prolonga el movimiento interno y creador que le da nacimiento, y por ello nos presenta el ejemplo de un devenir cuyas fases están ligadas, sin duda, por una relación de filiación con la primitiva unidad de sentido pero que al mismo tiempo la enriquecen y transfiguran al revelarla. Con lo cual la poesía se da no como una mera imitación del modelo ideal sino como la expresión de una energía capaz de

suscitar nuevas apariencias, formas inéditas que al par que manifiestan renuevan el sentido y lo transponen a planos cada vez más lejanos y extensos.

6.º El lenguaje como toda forma del aparecer, al propio tiempo que viene del ser tiene una proyección de retorno hacia el ser que es el sentido, y que a la vez que se da en el lenguaje, lo trasciende. El hablar, es poner en acto estas dos categorías ontológicas inseparables y distintas: el aparecer y el ser. Algo se revela en la sonoridad de la palabra, algo que no es la palabra sino su objeto significado. Entender es deshacer la mera aparentialidad de la palabra para descubrir el sentido suprav verbal, ontológico del verbo. Y así el hablar y el entender nos entregan en resumen toda la polaridad metafísica de lo real.

Pero hay más, como bien se comprende, en todo lenguaje se da una proyección hacia la cosa en sí. Hablar y entender es sentir o intuir que más allá de la palabra existe algo que la palabra, sin duda, expresa, manifiesta, pero que no se agota en la mera sonoridad de la expresión. Ese algo aunque no es posible separarlo de hecho como pura intuición sin expresión, es una cosa en sí. Y de este modo, el lenguaje nos ilustra no sólo sobre la calidad que diríamos categorial de la cosa en sí, no sólo sobre la inevitabilidad de su presencia en todo fenómeno de expresión, sino sobre la realidad de su existencia que, de un modo o de otro, transparece, en todo fenómeno de visión o audición significativa.

MARIANO IBERICO,

Racismo.

Múltiples tendencias, desafines en su contenido y en sus orientaciones, aspiran, desde distintos ángulos de enjuiciamiento y de acción, a dar una interpretación étnica del complejo social, de la formación y desarrollo de las colectividades, de los accidentes de la historia y de la marcha de las culturas.

Raza.

Tres actitudes ha adoptado la inteligencia humana para definir con precisión el concepto de "raza": 1) considerarla como un hecho biológico; 2) definirla, no como una realidad objetiva sino como un sentimiento; y 3) caracterizarla por los índices diferenciales entre los distintos grupos humanos.

Pittard, Patte, Lester y Millot, Houton y el Royal Anthropological Institut de Londres representan la tendencia biológica. Pittard define a la raza como "grupo de seres de la misma especie que tienen cierto número de caracteres distintivos hereditarios". Patte la considera como un "conjunto de seres que tienen la misma fórmula genética" (1). Se

(1) Patte, "Race, Races, Races Pures".—Paris, 1938.

gún Lester y Millot "raza es una variación de la especie más o menos fijada por la herencia". Ernest Houton, profesor de la Universidad de Harvard, afirma: "Una raza es una gran división de la especie humana, cuyos miembros aunque variando individualmente se caracterizan como grupo mediante cierta combinación de rasgos morfológicos y métricos, principalmente no adaptativos, que se han derivado a partir de ascendientes comunes. Raza primaria es aquella que se ha modificado solo por la operación de factores evolucionarios, incluyendo la selección de sus propias variaciones intrínsecas y de las modificaciones adaptativas o no adaptativas, posiblemente causadas por estímulos ambientales. Raza secundaria o compuesta es la que implica una combinación característica y estable de rasgos morfológicos y métricos provenientes de razas primarias".

El Royal Anthropological Institut de Londres, en 1935, caracterizó a la raza como "un grupo biológico en posesión común de cierto número de caracteres hereditarios que los separan de otros grupos, y por los cuales se distingue también su descendencia en tanto que aquel continúe aislado".

Entre las dos acepciones contradictorias y por lo mismo excluyentes, la biológica y la síquica, caben todas las posibilidades intermedias, habiéndose tratado, por eso, de definir a las razas por un conjunto de índices somáticos diferenciales entre los diversos grupos humanos: 1) por la forma del cráneo, distinguiendo los grupos étnicos en braquicéfalos, mesocéfalos y doliocéfalos; 2) por la naturaleza de los cabellos, en rectilíneos o lisos pertenecientes a los chinos e indígenas americanos, ondulados a los europeos e indostánicos, crespos y lanosos a los negros y melanesios de la Océania (clasificación de Müller); 3) la pigmentación cutánea,

dependiente de la distribución y acumulación en la dermis de granulaciones microscópicas, llamadas pigmentos, que separan a los agregados humanos en blancos, negros, amarillos y cobrizos; 4) el índice cefálico, relación existente entre los diámetros antero-posterior y transversal máximo del cráneo; 5) las variedades geográficas que, mediante las condiciones climáticas y ambientales, determinaron los caracteres peculiares de los pueblos que las habitan (clasificaciones de Linneo y Blumenbach); 6) los grupos sanguíneos, susceptibles de aglutinar los sueros sanguíneos del uno con los glóbulos rojos del otro (clasificación de Landsteiner); 7) el lenguaje, que permite clasificar a los grupos humanos según las raíces comunes de sus lenguas en arios o indogermánicos y en semitas, según la hipótesis de Scheegel, quien no reparó en que esa comunidad idiomática pudo resultar, no de que todos pertenecieran a una misma raza, sino de que hubieran hecho vida común.

Todos los cuadros ideados por la antropología para lograr una clasificación definitiva de las razas, encasillando las variedades humanas, han tropezado con la extraordinaria multiplicidad de las desviaciones individuales. La genética o estudio de las leyes de herencia, que tan valioso aporte debe a las investigaciones de Mendel, demuestra que después del cruce de dos linajes distintos, los caracteres originales lejos de fundirse, como se creía antes, se reproducen en un sinnúmero de combinaciones. Es que las "genes", elementos vitales, vehículos de la trasmisión hereditaria y cada una distinta de las demás, al reproducirse perpetuamente, son susceptibles de ser recombinadas en infinitos sentidos.

El fracaso del intento antropológico para definir la raza con criterio somático estimuló la tendencia, inadmisibile

por lo exagerada, para hacerlo englobando cualidades síquicas, morales y aún políticas. Así el profesor Günther afirmó que “la raza es una combinación de caracteres físicos y síquicos”, atribuyendo a la raza nórdica los signos distintivos de la “voluntad reflexiva, el heroísmo más puro, la justicia caballeresca y las cualidades del jefe”. Fritsch fundamentó el criterio étnico en las cualidades morales, de suerte que “todos los que sienten y piensan de la misma manera, todos los que profesan los mismos ideales, están emparentados desde el punto de vista racial”. Esta actitud sofistica el concepto de “raza”. “En la actualidad —afirmó por eso Boule— los autores más eminentes y más académicos usan la palabra “raza” en un sentido totalmente falseado cuando quieren referirse a los grupos humanos. Hay que penetrarse bien de la idea de que la raza representa la continuidad de un grupo físico, traduce las afinidades de sangre y constituye un grupo natural que generalmente no tiene nada de común con el pueblo, la nacionalidad, el idioma, las costumbres. No hay una raza bretona sino un pueblo bretón; no hay una raza francesa sino una nación francesa; no hay una raza aria, sino idiomas arios; no hay una raza latina, sino civilización latina”. (2).

En suma el concepto de raza está aún por definirse. Necesita todavía un mayor escudriñamiento.

Trayectoria histórica.

Los antecedentes del racismo se encuentran en la historia antigua. La heterogeneidad de la especie humana expresada en la diversidad de los tipos somáticos y la preo-

(2) Marcellin Boule, “Hombres Fósiles”.

cupación racial concretada en el aislamiento o eliminación de los elementos étnicos considerádos impuros, fueron conocidos por los hebreos, griegos, romanos y otros pueblos de la Antigüedad.

Admitiendo la preponderancia del ambiente geográfico, *Hipócrates* reconoció, sin embargo, la diferencia entre los pueblos según los distintos "temperamentos". *Platón* analizó las características de los escitas, fenicios, egipcios y griegos; destacó la importancia de los elementos síquicos sobre los antropológicos, cuya existencia empero reconoce; y se refirió al racismo espartano y a la promiscuidad ateniense. *Aristóteles* estudió los diferentes tipos de razas y, para justificar la aspiración griega hacia la hegemonía universal, declaró que hay pueblos que nacen para ser libres y dominadores y pueblos que nacen para ser esclavos. El orgullo griego dividió entonces a la humanidad en dos grupos: el primero formado por la supuesta unidad de la familia helénica y el segundo que agrupaba, bajo la denominación de "bárbaros", a un mosaico de razas que no se asemejaban entre sí.

Israel se consideró un pueblo "elegido" por Dios para realizar los más altos destinos. La solidaridad étnica se circunscribió entonces a las propias fronteras de la Judea.

Con el descubrimiento de América y con las nuevas rutas abiertas al oriente, el concepto racial adquiere un contenido político para justificar, en las conquistas de las regiones descubiertas, la explotación del hombre. Esgrimen los opresores la idea de raza, estableciéndose la superioridad de la "raza" conquistadora y la inferioridad de las dominadas. Y no faltaron varones doctos que, seguramente de buena fé, pusieron su prestigio al servicio de estos conceptos y apelaron a las doctrinas para justificarlos.

En los comienzos de la colonización el teólogo Fr. Juan Ginés de Sepúlveda, capellán de Carlos V y confesor de Felipe II, fundando la misión civilizadora de España en "la inferioridad y perversidad natural de los aborígenes", afirmó, en su indianofobia, que los indígenas de América no tenían alma; que eran entes irracionales, a quienes se hacía la merced, a título de generosa concesión, de reconocerles alguna superioridad sobre los demás integrantes de la escala zoológica; y que, en consecuencia, no podían ser admitidos en el seno de la comunidad cristiana. El dominico Fray Bartolomé de las Casas, en brillante polémica, defendió la personalidad humana de los indios. Denunció primero ante Carlos V y después ante Felipe II las atrocidades que con ellos se cometían. Y advino una solución transaccional: se reconoció en teoría, que los indios eran seres humanos, pero en la práctica se les trató como bestias de carga (3).

Lucha de razas es uno de los signos que caracteriza el proceso histórico de la Conquista. Chocan dos razas prepotentes, creadoras ambas de culturas maravillosas, pero disímiles en su temperamento: la una audaz, aventurera, codiciosa y soñadora; la otra, tímida, melancólica y supersticiosa. Cuando termina ese episodio trágico existe ya una raza victoriosa y una raza vencida, raza dominadora y raza dominada. La dominación racista puso, desde entonces, su sello en la estructura de la Colonia. Y el racismo impera en la estratificación social, en la administración pública y aún en la educación. Cada clase social está constituida, en verdad, por una raza distinta. Los "chapetones" y los criollos, o sea los españoles venidos de la Península y los hijos de padres

(3) Roberto Mac-Lean y Estenós, "Sociología Peruana".—Lima, 1942.

y madres hispanos nacidos en América, constituyen el vértice más alto de la pirámide social. En situación subalterna están los mestizos, nuevo grupo biológico, producto del cruzamiento de las razas vencedora y vencida, con características étnicas diferentes a las de sus progenitores. En los planos inferiores están los indios y los negros. Los indios fueron los protegidos, teóricamente, por las leyes incumplidas. Los negros estuvieron condenados por la ley a la esclavitud, considerada entonces como una institución jurídica. Estas diferencias legalistas y nominales se disuelven, en la práctica, en los mismos abusos que flagelan durante trescientos años, inmisericordes, a estas dos razas oprimidas y humilladas.

El racismo es el tamiz seleccionador en la Administración Pública. Ni los mestizos, ni los mulatos, ni los indios, ni los negros tuvieron acceso a las distintas funciones y cargos administrativos. La educación fué, igualmente, un patrimonio exclusivo de las razas privilegiadas. Se prohibía el ingreso a las universidades a quienes no acreditasen previamente su "legitimidad y limpieza de sangre" (4). Solo los "legítimos" y los "limpios de sangre" podían ingresar a los colegios, optar grados académicos y recibirse de abogados en las Audiencias. "Lo contrario —afirmaba una Real Cédula— es nocivo al público como vergonzoso a los que no se hallen manchados con el feo borrón de un vilísimo nacimiento, de zambos, mulatos y otras peores castas, con quienes se avergüenzan de alternar y rozarse los hombres de más mediana esfera".

(4) Roberto Mae-Lean y Estenós, "Sociología Educativa del Perú". —Lima, 1944.

La opresión produjo, de vez en vez, en distintas latitudes de América, trágicos estallidos racistas en las sublevaciones indígenas que, a manera de los rugidos de un león encadenado, empavorecieron, con paréntesis de sangre y desesperación, la monotonía conventual de la Colonia.

El proceso de la emancipación americana tiene también, aparte de otros caracteres que lo definen, un sentido racista. No todas las razas alcanzan su libertad cuando termina, hace más de un siglo, el predominio de las potencias colonizadoras. Los negros continuaron siendo esclavos tanto en el Norte como en el Sur de la América. Los indios tampoco variaron su tristísima condición. La libertad estuvo ausente en las perspectivas mentales de los indios y de los negros en la etapa en que se forjan las nuevas nacionalidades americanas. El advenimiento de la República no trajo a los indios su liberación. Leyes y patronatos republicanos reeditan teóricamente las cláusulas protectoras de los aborígenes, consignadas en las ordenanzas coloniales de las Leyes de Indias. Pero ahora, como entonces, todo eso es letra muerta. La declaración de la independencia y las primeras décadas de la vida republicana no alteran tampoco la situación de los negros. La raza negra siguió esclavizada. Se trató de armonizar así, paradójicamente, los principios de las libertades democráticas, proclamadas con fervor por los autores de las constituciones republicanas, con la esclavitud de una raza a la que se le negaban todas esas libertades. Ocurrió entonces en nuestro continente un caso paralelo al de Francia durante la lucha y el apogeo revolucionarios, cuando se trató de conjugar, pese a la admonición de Robespierre, el bello lema de "libertad, igualdad y fraternidad" con la existencia de la esclavitud en sus colonias.

En 1788 William Jones ensaya, con el mito del "arianismo", por él forjado, una interpretación racista de la historia. Más tarde el Conde Arthur de Gobineau (1816-1882) afirmó el concepto de la superioridad aria, que fué robustecido, posteriormente, durante esa misma centuria, por Schlegel, T. Young, J. G. Rhode, J. Von Klaprot, A. Kühn, F. Bopp, F. Müller y otros más. Judío y polonés, ambos signos étnicos incluyen en la concepción racista de *Gumplowicz* planteada en 1883. Pertenciente a dos razas oprimidas, la hebrea y la polaca, la lucha tuvo para él la perspectiva de la liberación. La lucha de razas es el prólogo de las luchas de clases, médula de la historia. *Kant*, en su Antropología, clasifica las razas en blanca, negra, amarilla e indostánica. *W. Duning* considera que "la diferencia de razas es causa y explicación suficientes para la transformación de las instituciones y condiciones del poder" (5).

La Península Balkánica, donde en el siglo pasado se complicó la llamada "Cuestión de Oriente", fué también el escenario de graves conflictos racistas entre los arios y los turcos. Doce mil musulmanes acuchillados en Morea en 1821 por los griegos, y veintitrés mil arios degollados, ese mismo año, por los turcos en la Isla de Quío, hablan con elocuencia sobre la ferocidad de esa lucha.

Durante muchas centurias, el antiquísimo Imperio Chino cerró herméticamente sus fronteras a las razas europeas y el Japón hizo lo propio. En 1637 se expidió un edicto por el que, bajo pena de muerte, se prohibía a los extranjeros penetrar en el Imperio del Sol Naciente y a los japoneses salir fuera del mismo. Era el racismo amarillo que se defendía

(5) W. Duning, "Historia de las ideas políticas desde Rousseau hasta Spéncer".—1920.

del racismo blanco. En 1850 los Estados Unidos de Norte América libraron campaña contra la raza amarilla, tanto en los chinos como en los japoneses y las leyes inmigratorias que aprobaron en 1924 son típicamente racistas. Una ley agraria prohíbe a los inmigrantes que tengan propiedades salvo el caso que posean las cualidades necesarias para llegar a ser ciudadanos de los EE. UU. Allí la ley Lynch fué la más dura expresión del racismo contra los negros. En Francia, hace más de medio siglo, se desencadenó, encabezada por Dérouléde, una fuerte campaña antisemita que no fué la única. El "affaire" Dreyfus constituye una tremenda ejecutoria del antisemitismo francés. En una emisión francesa de estampillas, hace algunas años, se imprimió este lema: "Para salvar a la raza". "Por la raza hablará el espíritu" fué el gonfalon de una bella cruzada cultural en América Latina. Hace cuatrocientos años España expulsó a los judíos, en acción que tradujo el sentimiento unánime del pueblo español. Los árabes, tan semitas como los judíos, no se caracterizan precisamente por la dulzura con que tratan al pueblo de Israel.

La igualdad de todas las razas que pueblan este continente es un postulado doctrinario frente a las teorías racistas que tan pavorosos episodios han escrito en la historia contemporánea del Viejo Mundo. Pero en América esa doctrina igualitaria tiene algunas grietas. Negros y blancos no reciben igual trato en los EE. UU. Algunos sectores de la prensa mexicana protestaron en octubre de 1943 que recibieran el mismo trato deprimente de los negros, los millares y millares de braceros aztecas que fueron absorbidos por la demanda del trabajo en las faenas agrícolas estadounidenses, para reemplazar a los norteamericanos combatien-

tes por la libertad en todos los campos de batalla del mundo. No se oculta, además, la preocupación continental ante el avance de la raza amarilla y la conveniencia de restringir su expansión en el Nuevo Mundo.

El racismo no es, pues, una cuestión de hoy. Es un problema de ayer y de siempre.

Fundamentos del racismo.

Los movimientos racistas, que tan profundas y violentas perturbaciones políticas, sociales y económicas causaron en los estados totalitarios del viejo continente, pretendieron apuntalarse sobre dos premisas: la existencia de razas puras y de razas impuras; y la división entre razas superiores y razas inferiores.

Las razas puras suponen la absoluta conservación de los signos originarios, sin mezcla alguna con los de otros grupos étnicos. El mestizaje, cruzamiento de las razas, es la antítesis de esta concepción. Si todavía la ciencia antropológica no acierta a definir y precisar el concepto de raza ¿cómo entonces hablar de la existencia de razas "puras"? ¿Cómo podrían existir, además, esas razas puras en el gigantesco crisol de la historia que, a través de los siglos, ha entrecruzado a todas las razas del mundo, allí donde el hombre es un ser semoviente por antonomasia y el mestizaje constituye la suprema generalización antropológica?

El mito de las razas puras se pretende fundamentar en la triple acción de la antropología, de la sangre y de la herencia.

Nace la antropología en el siglo pasado, coincidiendo con el progreso extraordinario de las ciencias naturales. En 1845 *Rezius* estudió las relaciones existentes entre el diá-

metro transversal máximo y el diámetro antero-posterior, denominándolas índice cefálico. En virtud de ellas se clasificaron los tipos humanos en tres grupos: dolicocefalos, braquicefalos y mesocéfalos. Años después en 1886 *Otto Amón* realizó sus pesquisas antropométricas entre los reclutas del Gran Duque de Bade, afirmando que el porcentaje de los dolicocefalos de las ciudades (Heidelberg, Karlsruhe, Maunheim, etc.) era mucho mas elevado que entre los reclutas de las campiñas, en tanto que el porcentaje de los braquicefalos estaba en razón inversa. Análogos experimentos antropométricos entre los estudiantes de las escuelas secundarias y los reclutas de Karlsruhe y Frobourg llegaron a las mismas conclusiones: los dolicocefalos predominaban en la ciudad y los braquicefalos en la campiña. Predominaban, asimismo, los primeros en los núcleos que emigraban del campo a la ciudad. Sobre datos aislados de esta índole los racistas, incurriendo en el sofisma de generalización, afirmaron la pureza étnica de los dolicocefalos, la impureza de los braquicefalos y el mestizaje indeseable de los mesocéfalos. Estas fantasías racistas se desvanecieron durante el gobierno del emperador Guillermo II cuando se confeccionó, oficialmente, un Mapa Racial Alemán cuya publicación evitó el propio Estado porque era comprobatorio de la heterogeneidad étnica de los germanos. En algunas importantes regiones sur-occidentales, como Baden, no existía ningún dolicocefalo. Nunca en realidad, se ha podido establecer una correlación precisa entre los caracteres antropológicos, en la medida que estos puedan ser determinados, y los fenomenos sociales. No existe relación entre el índice cefálico y la pretendida pureza e impureza de los grupos étnicos y la sicología colectiva. Así se encargó de demostrarlo, desde

1899, L. Manouvier, sucesor de Brocca en la Escuela de Altos Estudios.

No son más eficaces los empeños racistas para probar la "pureza" mediante los *grupos sanguíneos*, cuyos caracteres son transmisibles por herencia. Landsteiner distingue cuatro de ellos: 1) el grupo A y 2) el grupo B, cuyos sueros se aglutinan recíprocamente; 3) el grupo AB que no aglutinan los sueros de ningún otro grupo; y 4) el grupo O que aglutina el suero de todos los demás. En ningún caso el individuo puede cambiar de grupo. Mezclado el suero sanguíneo de un individuo con los glóbulos rojos de otro, el suero puede aglutinar los glóbulos en una masa o no producir efecto alguno. Mediante estos experimentos que no tuvieron éxito pretendieron los racistas alemanes probar la "pureza de la sangre germana". En todos los pueblos se presenta la pluralidad de los grupos sanguíneos. No existe un solo pueblo en que todos sus integrantes pertenezcan a un mismo grupo. Es importante observar que las colectividades que más se acercan a la pretendida "pureza sanguínea", por predominar en ellos el grupo O, son los indios de América, los filipinos y los esquimales, precisamente los pueblos que para los racistas son "inferiores e impuros". Otra conclusión importante, en estos experimentos, es que los judíos se encuentran en todos los grupos sanguíneos, lo que contradice la hipótesis de que ellos pertenezcan a una raza "independiente" y constituyan un peligroso fermento de desgracia y disolución. Más aún. Las cifras estadísticas sanguíneas, tomadas en Alemania, antes del advenimiento del nazismo, comprobaron que el grupo B dominaba en Colonia, que el grupo AB iba en aumento y que el grupo O se encontraba en disminu-

ción progresiva. La propia ciencia eliminaba así la pretensión de la pureza sanguínea de los arios.

Se ha pretendido también fundamentar en la *herencia* el diagnóstico de la pureza étnica, mediante la aplicación de las leyes de Mendel. La primera de ellas afirma que el cruzamiento de individuos de razas puras pero diferentes produce, en la primera generación, descendientes que son todos semejantes entre sí. La segunda ley establece que si se cruzan entre sí estos descendientes, en la generación que resulta de este nuevo cruzamiento se distinguen varias modalidades: la mitad tiene el mismo aspecto y constitución hereditaria de los padres y la cuarta parte tiene el mismo aspecto que cada uno de los abuelos. Inútiles han resultado, empero, todos los intentos racistas para explicar, con estas leyes, la supuesta "pureza de sangre" de algunos agregados humanos.

El mestizaje.

"No existen razas puras —afirmó el etnólogo Paul Rivet—; en el mundo solo hay mestizaje. No se puede hablar de razas desde el punto de vista anatómico, biológico ni cultural. Todos los núcleos humanos son mestizos y tienen el mismo potencial de desarrollo aunque no hayan alcanzado algunos de ellos el nivel cultural de otros. Por lo mismo a la luz de la ciencia, el racismo es un absurdo" (6). Así es en efecto. Todos los núcleos humanos son mestizos. Los tipos humanos antiquísimos, cuyos restos fueron encontrados en Francia, constituyen un argumento convincente: el hombre de Grimaldi era mongoloide; el de Chancelade, negroi-

(6) Paul Rivet.—Conferencia inaugural del ciclo organizado por el Instituto México-Europeo de Relaciones Culturales.—México, octubre, 1943.

de; y el de Cro-Magnon, blanco. Osamentas fosilizadas correspondientes a los tres tipos anteriores se descubrieron en Asia, en las cercanías de Pekín, lo que demuestra que el mestizaje se operó en todas las latitudes. No existen desigualdades étnicas. Existen desigualdades culturales.

El mestizaje, como todos los problemas sociales, tiene sus adictos y sus impugnadores. Lapouge lo considera como un estado de degeneración, tanto en los caracteres físicos como en los psicológicos, y lo responsabiliza de ser el causante de la decadencia de los pueblos.

J. A. Mjoen sostiene que el *mestizaje* es fuente de debilitamiento; que la inmunidad contra ciertas enfermedades se encuentra aminorada; que las prostitutas y los vagos son más frecuentes entre los tipos mestizos que entre los puros; que se observa en aquellos un aumento en tuberculosis y otras enfermedades, así como una disminución del equilibrio mental y del vigor; y finalmente que incrementa la criminalidad (7). Omite Mjoen especificar los tipos de los individuos estudiados, su contextura biológica y mental y las cualidades de las razas híbridadas; y no repara en que las influencias ambientales, ajenas a los signos étnicos, pueden determinar también la conducta de los mestizos. Comprobado, además, que el mestizaje se realiza en mayor escala entre las clases inferiores que entre la media y superior, es evidente que los efectos observados por Mjoen se deben no ya a la supuesta correlación entre hibridismo y degeneración o debilidad, sino a la mezcla de individuos pertenecientes a clases sociales inferiores que representan en consecuencia las variedades más pobres de los diferentes tipos humanos (8).

(7) J. A. Mjoen, "Harmonic and Disharmonic Race Crossing, and Harmonic and Unharmonic Crossings".—1922.

(8) H. Loundborg, "Hybrid Types of the Human Race", 1921.

Las adictos del mestizaje, que no son pocos, proclaman que la renovación de la sangre, mediante el cruzamiento, impide la degeneración étnica; y que, por ende, las razas híbridas son mas vigorosas que aquellas que no tienen ese carácter porque la infusión de nueva sangre aumenta la vitalidad del grupo. "El mestizaje es un hecho normal en toda la humanidad", afirma Juan Comas (9).

La migración, tan antigua como el género humano, supone implícitamente hibridación de grupos, mestizaje. Se pensó que el hombre del paleolítico superior no se había cruzado con el Homo Neanderthalensis, pero —siguiendo a Ruth Benedict— los recientes descubrimientos de restos con caracteres intermediarios hacen colegir que en esas eras remotísimas, albores de la pre-historia, se hibridaron los grupos humanos convivientes en una misma región. Y los cruzamientos se fueron multiplicando en el transcurso de los milenios. Los restos de negroides y mongoloides en la Europa de esa época acreditan la longevidad plurisecular del mestizaje cuyo origen se confunde con los orígenes de la humanidad.

El etnólogo Keane, ayudado por la estadística americana sobre la fecundidad de los mestizos, levanta la acusación de la esterilidad que algunos formulaban contra el mestizaje, vinculándolo al grave problema del despoblamiento. El antropólogo John Swanton —en un discurso pronunciado en el Instituto Smithoniano de Richmond (U. S. A.) en diciembre de 1938— afirmó que la hibridación de la raza humana reporta beneficios muchos más grandes que cualquier tendencia a la pureza racial. Y la historia que no olvida el

(9) Juan Comas, "El Mestizaje".—México, D. F.—1943.

papel que el mestizaje desempeñó en América dá su rotundo mentís a quienes le atribuyen un sentido disolvente. Productos de la fusión de razas y de clases, casi todos los hombres de la historia continental tuvieron su sello.

El mestizaje es un signo étnico. Puede ser favorable o adverso, según las circunstancias que lo determinen. El cruzamiento entre razas desafines en cultura y en estratificación social es casi siempre negativo. Tal ocurrió con la conquista de América. Las razas dominadoras como las subyugadas fueron creadoras de culturas magníficas pero disímiles. Las razas venidas de Europa, a raíz del descubrimiento, no comprendieron a las culturas autóctonas y las americanas no asimilaron la civilización europea. Ese drama vivieron entonces México y el Perú. El cruzamiento de razas homogéneas es, en cambio, benéfico a la nacionalidad. Argentina, Uruguay y Chile no presentan problemas raciales porque los aborígenes, allí escasos, fueron asimilados o destruídos por el organismo nacional. Los conquistadores sajones del Norte aniquilaron a los pieles rojas. Su grave problema étnico es de importación, posterior a la conquista. No se presiente hasta ahora la solución del problema negro en los EE. UU. extendiendo a las razas el principio de la igualdad democrática.

La otra premisa del racismo consagra la hipotética existencia de razas superiores y de razas inferiores. Con un criterio científico no puede establecerse una relación de prioridad o de subordinación entre unas razas y otras. La experiencia histórica, muchas veces centenaria, demuestra que la superioridad o inferioridad de los pueblos no depende de sus signos étnicos constitutivos sino del momento en que actúan en la marcha de la historia. Pueden ser y han sido su-

periores o inferiores en el proceso histórico sin que en ese altibajo haya variado su composición étnica. Cada raza ha tenido su momento de superioridad. Los griegos y los latinos, en la época antigua, consideraban a los sajones como bárbaros. La Grecia de Alejandro y la Roma de Julio César dominaron al mundo. La raza amarilla, creadora de una civilización milenaria que inventó la pólvora, la brújula y el papel, fué considerada durante mucho tiempo para Europa como una raza definitivamente subalterna. El mongoloide americano produjo, en la era precolombina, las brillantes culturas de los aztecas y de los peruanos, multiplicadas estas últimas en la costa y en la sierra, en Chimú, Pachacamac, Nazca, Chavín, Tiahuanacu y Tahuantinsuyu. Hubo un momento de esplendor para los chinos que construyeron la magnificencia de sus palacios, de sus pagodas, de sus ciudades y el asombro milenario de su gran muralla; para los egipcios que levantaron las pirámides y perpetuaron su arte en sus avenidas de esfinges, en sus templos y en sus tumbas; para los griegos de las Termópilas, de Solón y de Pericles; para los macedonios de Filipo y Alejandro; para los romanos de César y Augusto. La Edad Media ha perennizado en la historia el imperio galo de Carlomagno. El siglo XVI fué el siglo de España, descubridora de un nuevo mundo y en cuyos dominios, como se proclamaba jactanciosamente durante los reinados de Carlos V y de Felipe II, no se ponía el sol. Francia surge en los siglos XVII y XVIII, primero con el esplendor de los Luises que construyen Versalles y fomentan el arte y luego con el apogeo glorioso de Napoleón, rey de reyes, dominador de Europa, árbitro del mundo y dueño de sus destinos. Los siglos XVIII y XIX contemplan el poderío de la Gran Bretaña que extien-

de sus colonias por los cinco continentes y forma así uno de los imperios más vastos y fuertes que ha conocido la historia. Las razas permanecieron las mismas. Su misión cambió, empero, en el proceso histórico, altibajo de encumbramientos y decadencias. Prueba evidente de que su superioridad o inferioridad no depende de sus signos étnicos. Por eso se explica, además, cómo una raza, en un mismo momento histórico, puede ser dominadora en un lugar y dominada en otro: los eslavos de Rusia dominaron a las tribus de raza turca y finesa en las regiones orientales y septentrionales de Europa; pero los fineses y los turcos subyugaron a los eslavos en las llanuras del Danubio y de la Macedonia.

ARIANISMO Y SEMITISMO

La expresión contemporánea de las tendencias racistas ha planteado la lucha entre el arianismo y el semitismo que tuvo caracteres trágicos en algunos pueblos de la vieja Europa. Escudriñemos su contenido biológico-social.

El "arianismo" como tendencia racista ha sido el denominador común del *celtismo* en Francia, el *anglo-sajonismo* en Inglaterra y en E.E. U.U. y el *teutonismo* o arianismo propiamente dicho en Alemania. Pero solo en este último país adquirió la significación de superioridad étnica, basada en la "pureza de sangre" y determinó la exclusión violenta en las actividades sociales de los grupos étnicos considerados como inferiores o impuros.

Fué William Jones quien forjó, en 1788, el mito del "arianismo", basándose en la similitud de ciertas lenguas europeas con el sánscrito. La ciencia lingüística creyó encontrar un parentesco idiomático entre las actuales lenguas eu-

ropeas y las lenguas hindúes y persas; y les atribuyó un mismo origen. Avanzando más pretendió hacerlas derivar de un mismo tronco y les dió, por eso, la denominación de "lenguas hindo-europeas o arias". A esta pretendida analogía lingüística, que no coincidía con las supuestas analogías biológicas, se le dió el nombre de "raza". Y luego el Conde de Gobineau, sin ninguna base científica, afirmó el concepto de la superioridad aria, que fué robustecido, posteriormente, durante el siglo XIX por Schlegel, T. Young, J. G. Rhode, Von Klatroth, Prichard, F. Bopp, A. Kuhn, F. A. Pott, E. B. Taylor y otros más. Ninguno de ellos reparó o quiso reparar en que el arianismo no presenta caracteres biológicos sino lingüísticos y en que el idioma puede transmitirse entre pueblos de muy distinto origen, ya por la guerra o la conquista, ya por la simple vecindad pacífica, ya por las transacciones comerciales.

Aún cuando los conceptos de la superioridad de algunas razas datan de la Antigüedad es en el siglo XIX, con Gobineau y con Vacher de Lapouge, en que se sistematizan, con pretensiones de ciencia.

Arthur de Gobineau (1816-1882) fundamenta la interpretación racista de la historia (10). Analiza los factores que, a su juicio, determinan la ascensión o la decadencia de las sociedades, constituídas por reuniones de individuos que tienen instintos diversos y viven bajo la dirección de ideas semejantes. Sostiene que ni el fanatismo religioso, ni la corrupción o licencia, ni el lujo determinan la decadencia de las colectividades. Ni el fanatismo religioso del Imperio azteca, ni la corrupción de la antigua Roma, ni el lujo de

(10) Arthur de Gobineau, "Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas".—Tomos I, II, III y IV.—París, 1853, 1855.

las altas clases de Persia, de Venecia, de Génova fueron los factores determinantes de la decadencia de esos pueblos, ni pueden explicarla. “No es dentro de la virtud —afirma— que se encuentra la causa del vigor de la humanidad en las primeras faces de su historia”. Sostiene Gobineau, planteando así su propia teoría, que el *factor racial* es la causa de la grandeza o de la decadencia de las sociedades. Cuando llega la decadencia, o sea cuando el pueblo no tiene el valor interno que antes tenía, es porque “tampoco lleva la misma sangre en las venas. Su valor ha cambiado como consecuencia del mestizaje en cruzamientos sucesivos. He ahí el castigo para ese pueblo que no supo conservar la raza de sus fundadores”. “La muerte del pueblo y de su civilización se producen cuando su carácter racial fundamental ha cambiado o ha sido absorbido dentro de otras razas en un grado tal que él deja de ejercer la influencia necesaria” (11).

La pureza de la sangre es, según él, la condición indispensable para impedir la disgregación y la ruina de la sociedad. Un pueblo es potentemente inmortal. Si es conquistado, como los chinos por los mongoles y los hindúes por los ingleses, puede evitar su decadencia, conservar su cultura y más tarde recuperar su libertad. En el mestizaje considera Gobineau la más grave amenaza para la cultura. Así fué para los griegos y romanos. No pudieron mantener la pureza de su raza, en las últimas faces de su historia y perdieron, por eso, la maravillosa cultura creada por sus antepasados.

Con estos antecedentes fundamenta Gobineau su tesis sobre la *desigualdad de las razas*. Hay para él razas supe-

(11) Gobineau, ob. cit.

riores y razas inferiores. Las primeras son las únicas capaces de progreso, las únicas que han creado la civilización, ya que todos los tipos de cultura son meras expresiones raciales. Impugna las orientaciones del determinismo geográfico y afirma que no depende de ellas, sino de los factores étnicos, el progreso o estancamiento de los pueblos. El origen múltiple y heterogéneo de las razas determina su desigualdad, tanto en la anatomía como en la fisiología y en la psicología, diferencias que no pueden ser atenuadas por ningún factor geográfico, ya que solo el cruzamiento y la mezcla de sangre puede cambiar los caracteres raciales.

Tres "razas puras" considera Gobineau en el amanecer de la humanidad: la blanca, la amarilla y la negra. Todas las variedades étnicas no son sino el producto de la fusión de estas razas fundamentales. La raza blanca, particularmente la rama aria —de la que es fervoroso panegirista— ha creado un conjunto de diez civilizaciones brillantes, seis de las cuales, la hindú, la egipcia, la asiria, la griega, la romana y la germana, fueron creadas exclusivamente por los arios que representan, según él, la rama más elevada de la raza blanca. Las cuatro civilizaciones restantes —china, mejicana, peruana y maya— fueron ya el producto de la raza blanca mezclada a las razas exteriores, en su proceso de expansión y de amalgamamiento. Pero a medida que la amalgama se acentúa, la raza blanca va perdiendo sus cualidades fundamentales y sus signos de vigor, en una trayectoria que corre paralela a su degeneración. Uno de los frutos de esos cruzamientos, que Gobineau condena, está en las ideas igualitarias, en los movimientos democráticos y en la mezcla de las culturas que, sin embargo, no manifiestan nada del brillo y del genio, que marcaron las grandes civilizaciones

originarias, creadas por razas puras. Las perspectivas futuras de la humanidad, bosquejadas por Gobineau, no pueden ser más pavorosas. El mestizaje ya incontenible provocará una semejanza, cada vez más grande, entre los seres humanos y una mediocridad creciente en su contextura física y mental. "Rebaños humanos y naciones abrumadas por una fatal somnolencia serán como los búfalos rumiando en los charcos estancados de los pantanos Pontinos" (12).

Aterrorizado seguramente por estas predicciones apocalípticas el arianismo teutón tomó sobre sí la responsabilidad de salvar al mundo, exterminando a los grupos étnicos "inferiores e impuros".

Houptom Stewart Chamberlain (1855-1926), otro apologeta de las virtudes arias, afirma que los teutones, comprendiendo en esta denominación a los germanos, celtas, eslavos y todas las razas nórdicas de Europa, han creado la civilización occidental del siglo XIX cuyos orígenes están en Grecia, Roma, Israel y Teutonia. Los griegos aportaron su filosofía, su arte, su poesía; los romanos, el derecho, la propiedad, la política, la santidad de la familia; los israelitas, la religión cristiana y otros legados e influencias; y los teutones, la fragua de su genio creador y prepotente (13).

Chamberlain coincide con Gobineau en su concepto sobre la desigualdad de los grupos étnicos y, por ende, la existencia de razas superiores y razas inferiores; pero discrepa de él en su criterio sobre la pureza de las razas porque no considera, como Gobineau, que toda mezcla de sangre sea

(12) Gobineau, ob. cit.

(13) Houptom Stewart Chamberlain, "Génesis del siglo XIX".

signo de contaminación. Afirma, antes bien, que los arios surgieron de una "afortunada mezcla", que todavía puede tener lugar en el porvenir, el que, por tanto, para Chamberlain no es tan lóbrego como para Gobineau. Cinco condiciones fundamentales se requieren, según Chamberlain, para la creación, por mezcla, de una raza noble: 1) la presencia de elementos étnicos excelentes, que constituyen la materia prima en ese laboratorio biológico-social; 2) la "auto-producción" de individuos sin mezcla de sangre extranjera; 3) la "selección artificial" consistente en eliminar la procreación de elementos inferiores de una raza y facilitar la de los individuos superiores; 4) el cruzamiento de sangre con grupos étnicos homogéneos; y 5) el necesario control en esas mezclas para la formación de una raza nueva.

"Los teutones —dice Chamberlain— representando una conjunción feliz de diferentes razas arias, son los verdaderos creadores de la civilización del siglo XIX. Grandes, rubios, dolicocefalos, valientes, enérgicos, inventores, ellos han sido particularmente amantes de la legalidad y de la libertad, dos raíces del natural germánico. Después de haber recogido la herencia de las civilizaciones pretéritas, ellos han creado nuestra esplendorosa civilización. Lutero, Kant, Newton, Carlomagno, Shakespeare, Dante, Nelson, Montesquieu, Wagner y todos los grandes jefes de la Edad Media y de nuestra época han sido teutones. Tal es, en esencia, la filosofía étnica de la historia" (14).

El antropólogo y biólogo francés *Vacher de Lapouge* y el antropólogo alemán *Otto Amón*, representantes ambos de la escuela antropométrica, son también los apologistas de la valoración aria.

(14) Chamberlain, ob. cit.

Considera Lapouge que no hay raza pura, en el sentido absoluto de la palabra porque toda población o individuo lleva en sus venas la sangre de numerosas y diversas razas; pero, apesar de ello, admite la existencia de razas diferentes en el sentido relativo del vocablo (15). Define a la raza en su acepción zoológica y afirma que tres razas principales integran la población de Europa: 1) *el homo-europeus o raza aria*, dolílocéfalo, de talla grande y pigmentación rubia; 2) *el homo alpinus*, braquicéfalo, talla generalmente baja y pigmentación bruna y aún más clara; y 3) *el homo contractus o mediterráneo*, término medio entre las dos razas anteriores.

“El dolílocéfalo —dice Lapouge, analizando sus rasgos psicológicos— tiene ambiciones y trabaja para satisfacerlas. Es más apto para ganar y conservar la riqueza. Audaz por temperamento, lo afronta todo y por su audacia consigue, a veces, éxitos incomparables. Lucha por el placer de luchar, sin pensar antes en los beneficios del triunfo. Toda la tierra es suya y todo el planeta es su patria. El progreso es su necesidad más intensa. En política exige que el Estado respete sus actividades y ellas tienden, sobre todo, a elevarse sobre sí mismo y a oprimir a los otros” (16). Lapouge trata de demostrar que la cultura es creación de los arios. Ellos forman la raza dominante y han sido los jefes de todas las actividades creadoras. El progreso o la regresión de una sociedad está en función de los mayores o menores elementos de la raza nórdica que la integran.

“El homo-alpinus —agrega Lapouge— es frugal, laborioso, extremadamente prudente y no deja nada al azar.

(15) Vaucher de Lapouge, “Las Selecciones Sociales”.—París, 1896.

(16) V. de Lapouge, “Los Arios y su rol social”.—París, 1899.

Ama la tierra, sobre todo a su país natal. No le falta coraje aún cuando no tiene vocación guerrera. No descuella por su talento. Sus perspectivas mentales son limitadas y trabaja pacientemente para realizar sus proyectos que son siempre moderados. Es un hombre de tradición, de sentido común y de rutina. En política aspira a ser protegido por el Estado en un ambiente de igualdad y nivelamiento” (17). El hombre mediterráneo está clasificado debajo del hombre alpino.

La orientación antropométrica de Lapouge está definida cuando dice: “La fuerza del carácter depende del tamaño del cráneo y del cerebro. Cuando el cráneo tiene menos de 0.19 la raza carece de energía. Es el caso de la raza braquicéfala, caracterizada por insuficiente individualidad y carencia de iniciativa. La potencia intelectual se vincula a la anchura de la parte anterior del cráneo. Ciertos individuos cuyo índice cefálico es muy bajo parecen incapaces de elevarse sobre la barbarie”.

Apoyado en los datos antropométricos, afirma Lapouge que el índice cefálico de la antigua aristocracia, y en parte también de la aristocracia contemporánea, era más bajo, más dolicocefalo, que el de las clases sociales inferiores; que una población ciudadana tiene un índice más dolicocefalo que una población rural atrasada; que en Grecia y en Roma el índice cefálico de la población fué aumentando a medida que el declive se acentuaba; que en las más progresivas sociedades contemporáneas, como en Inglaterra y en los EE. UU., la población es más rica en elementos nórdicos; y que la disminución de éstos elementos, en Francia como en otros

(17) Lapouge, ob. cit.

países, ha estado siempre acompañada de un inevitable proceso de declive (18).

El *semitismo* tiene, como el arianismo, una significación lingüística. Semitas son, conforme a la Antropología, a la Geografía histórica y a los relatos bíblicos, los descendientes de Sem. No constituyen una raza sino un grupo de individuos cuyo idioma proviene de la gran rama lingüística semita, lengua que hablan aún diversas agrupaciones humanas de origen asirio, babilónico, fenicio, cartaginés, árabe, samaritano y centenares más de elementos de las llamadas razas y sub-razas semitas. Entre estos semitas hay también pueblos de lengua aria e indogermánica (19). No se puede hablar, por tanto, de "razas semitas" sino mas bien de "idiomas semitas" ni confundir el semitismo con el judaísmo o sea a los individuos de confesión israelita.

Después de engendrar al Mesías, un cataclismo histórico, a manera de una maldición, cayó sobre quienes lo habían crucificado. El judío se convirtió en errante. Fué acosado y perseguido. Y es así como, en la adversidad, el antiguo hombre mediocre que necesitó la ayuda extranjera hasta para construir su histórico y leyendario templo de Jerusalén, se hizo hombre superior, en un largo y doloroso proceso de varios siglos. Se expandió por el mundo entero y dominó en no pocas actividades. Fué financista, filósofo, médico, intelectual, poeta, matemático, artista, forjador de culturas y de revoluciones. Los Roschild, en el siglo pasado, domina-

(18) Lapouge, "Raza y medio social".—París, 1909.

(19) Arturo Posnansky, "Que es raza".—Editorial del Instituto "Tiahuanacu" de Antropología, Etnografía y Pre-historia.—La Paz, Bolivia, 1943.

ron con su oro a Europa. Enrique Heine fué uno de los poetas más grandes de su tiempo. Lombroso, un judío de Verona, revolucionó a la ciencia y Hermano al genio con la locura. Henry Bergson, con teoría de la evolución dispersiva, despedazó el ritmo de la evolución continuada. Enstein, el primer matemático de nuestro siglo, ha revolucionado las concepciones de la vida con su teoría del relativismo. Las investigaciones sico-analíticas y la orientación pansexualista de Freund, un judío vienés, han abierto horizontes insospechados a la interpretación de la existencia y, recordándole su origen, le ha advertido al hombre que no debe envanecerse de sus destinos. Esta supervaloración del grupo judío es su mejor fuerza, cuya expresión está en el conservatismo judaico y en su propio orgullo racista. Eternamente paria, el judío ha mantenido, a través del tiempo y del espacio, los caracteres de su indestructible unidad nacional. Nación sin territorio y sin Estado, el judaísmo tiene el poder de su inteligencia, de sus capitales y de su fé. No se ha mezclado con los pueblos que conoció en su largo y duro peregrinaje. Habitante, durante siglos, en países diversos, ha mantenido sus peculiaridades y ha resistido tenazmente al proceso de adaptación. Se sintió siempre extraño y se le consideró como tal. El judío es ante todo judío. En segundo término es ciudadano del Estado donde ha nacido. Pero los engranajes internacionales de su economía, hacen que no comprenda lo verdaderamente nacional de un Estado.

Característica judía es también el revolucionarismo. Son los judíos, a la par, conservadores y revolucionarios. Conservadores dentro de su propio grupo y revolucionarios para el ambiente en el que viven. El Conde de Keyserling publicó en

1937 un interesante ensayo demostrativo de la identidad entre el judaísmo y el bolchevismo, detallando la situación espectante que ocuparon los judíos entre los dirigentes de las tentativas de subversión en la Rusia pre-bélica, en plena jornada revolucionaria, en el gobierno provisional de Kerensky, en la revolución maximalista de Lenin y de Trotzky y en el actual régimen de Stalin. Los "Protocolos de los Sabios de Sión" —publicados por primera vez en lenguas europeas, en San Petesburgo (1901) por el escritor Butmi, difundidos mayormente por el profesor ruso Sergej Nilss en 1905 y traducidos a casi todos los idiomas, al tinalizar la guerra mundial— contiene el plan técnico y detallado para la destrucción de los sistemas estaduales existentes y para implantar después el imperio universal de Israel.

La supervaloración judia, su conservatismo y su revolucionarismo contribuyen a explicar el racismo antisemita en algunos pueblos de cultura occidental para los que racismo y antisemitismo son dos conceptos sinónimos o dos expresiones distintas de un mismo fenómeno social. La historia, sinembargo, ha conocido duros episodios del racismo no judío.

El *judaísmo* tampoco es una raza. Es una Nación. La nación judía subsistió organizada hasta el año 70 (d. C.) en que Jerusalem fué tomada por Tito. Los judíos se vieron entonces obligados a emigrar a otros países, de los cuales en no pocos casos fueron expulsados posteriormente, originándose así nuevas migraciones y desplazamientos humanos, mezclándose mas tarde con los pueblos vecinos del Asia Occidental (cananeos, filisteos, árabes, etc.), en un interminable proceso de mestizaje, ocurriendo lo propio tanto en Asia como en Africa y en Europa.

Wissenberg ha estudiado las agrupaciones judías del Asia en Siria y Trancaucasia, comprobando que entre ellas existen variaciones acentuadas tanto en la talla como en el índice cefálico, ocurriendo lo propio con los judíos de la Mesopotamia y Arabia. Kossovitch que ha investigado las migraciones judías en Africa distingue tres grupos distintos solo en Marruecos: los antiguos, poco numerosos que presentan el clásico tipo hebraico de color claro y ojos oscuros, nariz convexa, ganchuda y gruesa (Oued Draa, Oued Noun, Glaona, etc.); los judíos en los cuales predomina el elemento español (Tetuán, Larache, Tánger, Casablanca, etc.); y los judíos de tipo árabe-bereber, los más numerosos y que presentan grandes afinidades con la población indígena entre la cual viven (Rabat, Mazagán, Fez, Mequinez, Agadir, Mogador). Iguales variantes pueden observarse entre los judíos de Tripolitania, que se consideran descendientes de los que envió allá el rey egipcio Ptolemeo, (300 a. C.) y los de Egipto. El judaísmo de Europa presenta iguales características de dispersión biológica. Se establecieron en España en la iniciación de la era cristiana. Expulsados en 1492 se desparramaron por el Norte de Africa, Balkanes y Rusia, país este último en que ha comprobado Weissenberg la existencia de judíos de origen español. Interesantes estudios de Lipiec, Szpidbaum, Rhiel y Martín comprueban apreciables variaciones entre los judíos de Polonia, Alemania, Austria, Inglaterra, Rusia, Rumanía, Galitzia, Lituania y New York.

El tratadista Juan Comas, del Instituto Nacional de Antropología e Historia en México, clasifica acertadamente a los judíos, en razón de su origen, en tres grandes gru-

pos: a) descendientes de los antepasados emigrados de Palestina, cada vez mas escasos; b) descendientes de matrimonios entre judíos mestizos de razas asiáticas o entre judíos y otros grupos, "mestizos de mestizos" como él los denomina; y c) judíos de religión, que no tienen ninguna característica o importancia antropológica y que son simplemente individuos de otros pueblos y razas, convertidos a la religión hebreaica (20).

"La pureza de la raza judía —afirma Salaman— es imaginaria; se encuentra entre los judíos tipos étnicos de lo más vario, yendo desde la braquicefalia a la hiperdolicocefalia por lo que al cráneo se refiere. Hay judíos que no tienen la menor sombra de tipo semita, cual ocurre con los de Alemania y Rusia" (21).

"No hay raza judía" afirma Pittard después de escrupulosas y pacientes investigaciones étnicas. "¿Cuáles son los caracteres principales, la fisonomía étnica de los judíos?", se pregunta. Y agrega: "Los israelitas constituyen una comunidad religiosa y social evidentemente muy poderosa y coherente, pero sus elementos étnicos son extraordinariamente heterogéneos".

"Los judíos actuales de Besarabia, de Ukrania y de Polonia —informa Jean Brunhes— en su mayoría son eslavos o tártaros que hace unos mil años fueron convertidos al judaísmo bajo la influencia militar y política de los kazares —que a su vez eran turanios convertidos al judaísmo— que reinaron sobre el gran imperio del Dniepper del siglo IV al X de nuestra era. ¡Qué hecho tan extraordinario, y sinem-

(20) Juan Comas, "¿Existe una raza judía?"—Editorial Cultura.—México. MCMXLI.

(21) R. N. Salaman, "The Eugenics Review".

bargo tan indiscutible: los judíos de Cracovia y de Varsovia nos parecen más judíos que los mismos judíos de Jerusalén!". "Si es exacto —agrega— que los turcos, los húngaros, los búlgaros y los finlandeses son en la actualidad indiscutiblemente de piel blanca, la historia nos enseña, también indiscutiblemente, que son de origen amarillo. Igualmente los etiopes son negros, aunque son casi seguramente de origen semítico, es decir de raza blanca" (22).

"El porcentaje de rubios con ojos claros —dice Fishberg— y su irregular repartición en los distintos centros judíos, la extrema variabilidad del índice cefálico, que iguala —por lo menos— a la que puede observarse en los pueblos más diversos de Europa, la existencia entre ellos de tipos negroide, mongoloide y teutónico, la variabilidad de la talla, etc., son otras tantas pruebas de la inexistencia de una unidad racial semita que perdura desde los tiempos bíblicos. Por esto son vanas y sin fundamento las pretensiones de los judíos alegando pureza de estirpe, y caducos igualmente son los argumentos en los cuales se basa el antisemitismo para establecer una diferencia radical con la llamada raza aria".

Comas afirma, por eso, con sobrada razón, que "los judíos presentan entre sí una variedad morfológica tan grande como la que pudieran presentar dos o más razas distintas" (23).

La inexistencia de la raza judía fué consagrada, después de interesantes investigaciones, debates y comprobaciones, por la "American Anthropological Association", en el acuerdo adoptado en diciembre de 1938 en la siguiente for-

(22) Jean Brunhes, Introducción al volumen "Razas",—Colección "Imágenes del Mundo".—Librería Fermín Didot.—

(23) Comas, ob. cit.

ma: "Los términos ario y semita no tienen la menor significación racial; son sencillamente la denominación de dos familias lingüísticas".

El racismo en Alemania e Italia.

La política racista de la Alemania nazi trató de ser justificada, por sus defensores, con argumentos históricos, principios especulativos y razones económicas. Afirmaron que, en todas las épocas, la corrupción de las razas fué una de las causas principales en la caída de los grandes imperios; que el Imperio Romano, en la Antigüedad, se mantuvo firme mientras conservó su unidad étnica y se derrumbó cuando otras razas se infiltraron en sus dominios; que en el mosaico híbrido de razas dispares estuvo una de las causas profundas del resquebrajamiento del poderoso imperio carolingio en la Edad Media, de la ruina del imperio napoleónico en el primer ciclo de la época contemporánea, de la caída del imperio austro-húngaro en nuestros días. "Siempre que un pueblo —dijeron— pierde sus mejores cualidades físicas y psicológicas por la influencia corruptora de elementos étnicos extraños, marcha a su disolución".

Algunos principios especulativos, indebidamente considerados como postulados sociales, alentaron también el racismo germano. Ellos fueron entre otros: "Solo la raza aria ha creado la cultura"; "el más alto tipo de esta raza es el nórdico"; "cuando la raza aria se mezcla pierde sus facultades culturales y se destruye la cultura creada por ella". "Conservar por todos los medios la raza nórdica" y "luchar hasta imponer su predominio en el mundo" fueron las normas de acción.



El antisemitismo del Tercer Reich se apuntaló no solo en motivos étnicos sino en razones económicas, tendientes a combatir, con medidas drásticas, la preponderancia judía en la economía pública y privada de la nación germánica. Sus defensores recordaron los escándalos financieros netamente judíos —Stavisky, Hanau, Bloch por no citar sino los de Francia— que costaron centenares de millones al pequeño ahorro; la desvalorización de la moneda alemana en la que, según los informes de la Comisión Oficial nombrada para investigar las causas de ese fenómeno, se enriquecieron los judíos de la banca y de la bolsa; y en la creación de numerosas firmas comerciales judías de la post-guerra.

Las leyes antijudías de Nuremberg (1938) son la expresión jurídica del racismo germano. Invocando la necesidad estatal de conservar la pureza de la sangre alemana y de precaverla contra las adulteraciones étnicas, esa legislación imposibilita que siga infiltrándose sangre judía en el organismo alemán. La “ley de la ciudadanía” concede la plenitud de los derechos y de los deberes políticos solo a los que llevan en sus venas sangre alemana. La “ley protectora de la sangre” prohíbe bajo severas penas la mezcla étnica, legal o concubinaria, de los judíos con los alemanes. Con ello se persigue impedir la intromisión del espíritu judío en la vida política y cultural de Alemania. El decreto reglamentario de la ley de “ciudadanía del Reich” fija definitivamente el concepto de judío, determinándolo por la preponderancia hereditaria de la raza de una persona o porque ciertos actos de su vida y de su libre determinación le hayan incluido en el judaísmo. “Es judío —según el art. 5.º del reglamento— el que lleva en la sangre tres cuartas partes o más de heren-

cia judía". Se consideran igualmente dentro de esta denominación a quienes tengan dos abuelos enteramente judíos, es decir la mitad de herencia judía y que pertenezcan a la religión hebrea o hayan elegido cónyuge judía. Son también judíos los que descienden de una unión legítima o ilegítima, prohibida desde el 15 de setiembre de 1935.

Contempla la ley la situación de los mestizos germano-judíos, considerando como tales a quienes tuvieren uno o dos abuelos enteramente judíos. Estos mestizos pueden hacerse ciudadanos del Reich, sin que se les exima de estar sometidos a las demás exigencias respecto a la pureza de sangre contenidas en otras leyes. Pueden contraer matrimonio con judíos o con alemanes: el primer caso equivale a hacer una profesión de judaísmo. Requisito indispensable para la celebración del matrimonio de los mestizos con los alemanes es la autorización del Ministro del Interior, del representante del Führer o de las instancias que ellos determinen. Para decidir este consentimiento debe tenerse en cuenta las cualidades corporales, espirituales y de carácter del solicitante, el tiempo de residencia de su familia en Alemania, su participación o la de su padre en la guerra y su historia familiar. Está estrictamente prohibido el matrimonio de mestizos con un cuarto de herencia judía.

El *racismo italiano* fué definido, desde 1919, por Mussolini, tanto en el Fascio como en el Congreso. "Debemos ocuparnos —dijo el Duce entonces— del problema étnico porque la salud de la raza es la base de la historia". Su declaración imprecisa tuvo un carácter estrictamente doctrinario, sin ninguna conexión con la política beligerante.

Mussolini afirmó, en cierta ocasión, al escritor Ludwig: "Ya no quedan razas puras. Ni los Judíos han quedado libres de mezcla. Justamente son los cruzamientos afortunados los que han producido a menudo la fuerza y la belleza de una nación. La raza es un sentimiento, no una realidad. El sentimiento forma el 95 % de ella. Jamás creeré que se pueda dar la demostración de que una raza es más o menos pura. El antisemitismo no existe en Italia...". Empero esta actitud no pudo mantenerse. Las relaciones con Alemania se intensificaron hasta el punto de producir rectificaciones contradictorias en las opiniones del Duce. "La población de Italia de hoy —dijo posteriormente— es aria. Los cuarenta millones de italianos de hoy, provienen, pues, en su inmensa mayoría, de familias arias que habitan nuestra península desde hace varios milenios" (24).

El 14 de julio de 1938 un grupo de catedráticos universitarios redactó una declaración de principios étnicos, credo oficial del fascismo, proclamando la existencia en el mundo de razas grandes y de razas pequeñas; afirmando que los intereses de aquellas deben primar sobre los de estas; definiendo la raza como un concepto puramente biológico; sentando la premisa sobre el carácter puro y el origen ario de la raza italiana; afirmando la exclusión de los judíos en esta raza, la necesidad de hacer una separación definitiva entre los europeos mediterráneos y los orientales africanos y la conveniencia de no alterar, en ninguna forma, las cualidades puramente físicas y psicológicas de los europeos. Se dijo entonces que el racismo italiano, antes que en la persecución de otros grupos étnicos, estaba inspirado en razo-

(24) Marcel Prenant, profesor de la Sorbonne, "Raza y racismo".

nes coloniales y en la necesidad de crear en los millones de súbditos que Italia enviaba a Libia y al Africa Oriental un sentimiento de orgullo que estuviera siempre presente en la conciencia de la raza "para evitar la plaga del mestizaje y la creación de una raza bastarda que no fuera ni europea ni africana y que fomentara la desintegración y la revuelta". Pero las medidas dictadas luego comprobaron ya la iniciación de una trayectoria antisemita en el racismo italiano que no adquirió el tono violento del antisemitismo nazista, explicándose tal vez esa diferencia porque los judíos no gozaron jamás en Italia de la preponderancia que tuvieron otra en la vida política y económica de Alemania, si bien es cierto que habían alcanzado a ocupar casi el 25 % de las cátedras universitarias italianas entre ellos algunas notabilidades como el geógrafo Roberto Almagia, los economistas Ricardo Bachi y Amadeo Herlitzku, el matemático Tullio Levi Civita y el sociólogo Vito Volterra.

El Gran Consejo Fascista consideró en la acción del judaísmo mundial, especialmente desde la abolición de la masonería en Italia, su fuerte espíritu antifascista en todas sus actividades y sus poderosas conexiones con el bolchevismo. Sobre esta base trazó su plan antisemita. Definió como judíos a los nacidos de padre y madre judíos, fueren de nacionalidad italiana o extranjera; y a los nacidos de matrimonios mixtos que profesaran la religión hebrea. Prohibió el matrimonio de italianos con judíos. Ordenó la remoción de todo judío, ya sea estudiante, profesor o catedrático de todas las escuelas y universidades italianas que otorguen diplomas oficiales, afectando con esta medida a más de 20.000 judíos. Realizó una "purga israelita" en el Fascio, expulsando del Partido a todos los semitas, aún cuando profesaran la

religión católica. Prohibió que los niños judíos concurriesen a las escuelas italianas, excepción hecha de aquellos cuyos padres hubiesen muerto en la campaña de Libia, en la Guerra Mundial, Etiopía y España, se hubieran presentado como voluntarios o hubiesen sido condecorados por su valor en las mismas campañas; a los niños cuyos padres murieron o quedaron inválidos en la revolución fascista o se inscribieron en los registros de los legionarios de Fiume o del Partido Fascista antes de 1922. A los mestizos italianos —judíos se les negó el derecho de ser propietarios de más de 50 hectáreas de tierra, jefes de negocios que emplearan más de cien personas o inscribirse como miembros del Partido Fascista. Acordó, finalmente, el Gran Consejo del Fascio expulsar a todos los judíos de Italia con excepción de los extranjeros de más de 65 años de edad y de los extranjeros casados con personas de nacionalidad italiana.

La autarquía racial de Italia fué más amplia que el movimiento antisemita. Por eso se prohibió el matrimonio de italianos con los no arios en general y de los empleados públicos con personas extranjeras de cualquier raza. Requeríase, además, autorización especial del Ministerio del Interior para que un súbdito italiano pudiera contraer matrimonio con persona extranjera aún fuera de raza aria.

El derrumbe del fascismo en Italia, a raíz de la invasión de la Península por las fuerzas aliadas, en 1943, puso fin al predominio y a la beligerancia de las tendencias racistas en esta gran Nación latina que ha dejado, como huella de su paso por la historia, el esplendor de culturas incomparables.

Racismo y Religión.

No aprueba la Iglesia Católica —y así lo ha expresado en varias ocasiones por labios del Pontífice Pío XI, del actual Santo Padre y de sus más altos dignatarios— los movimientos racistas, actualizados en Alemania y en Italia por la política del nazismo y del fascio.

Múltiples factores explican la actitud cristiana. Uno de los dogmas del catolicismo es el origen de la humanidad en la pareja bíblica de Adán y Eva. Los católicos son monogenistas y si reconocen un solo tronco en el árbol genealógico de la humanidad, un solo origen en todas las razas, no es posible diversificar a estas en la catalogación de inferioridad y superioridad. Esta clasificación podría tener cabida en la hipótesis poligenista —que la ciencia no ha logrado comprobar— sobre el posible origen de la especie humana en múltiples parejas independientes unas de otras. Las diversidades étnicas se explican, en el monogenismo, por la acción posterior y continuada a través de muchos siglos y de muchas generaciones, de los factores externos, la influencia del medio físico principalmente, así como las modificaciones sico-biológicas que dichas influencias producen y que son transmisibles por la herencia.

Proclama el cristianismo la igualdad de las razas, biológicamente consideradas. “No hay distinción de judío ni griego; —dijo San Pablo— ni de siervo ni libre; ni tampoco de hombre ni mujer; porque todos vosotros sois una cosa en Jesucristo” (25).

La igualdad se concilia armoniosamente con el sistema de las jerarquías humanas que su doctrina reconoce. Dentro

(25) San Pablo, “Epístola a los Gálatas” (III, 26).

del concepto de igualdad étnica caben y se imponen las divergencias individuales. Los hombres son iguales ante Dios, pero no son iguales entre sí. Cada cual realiza en la sociedad una función distinta y su vida es fruto de sus propias obras. Son iguales en el sentido en que absolutamente todos, si se lo proponen, pueden alcanzar el máximo perfeccionamiento espiritual; pero son desiguales, con esas desigualdades que establece la naturaleza y la vida, en razón de las distintas funciones que desempeñan en ella. El actual Pontífice, en una de sus alocuciones pronunciadas en 1938, consideró a los movimientos racistas como “una apostasía contraria, en espíritu y doctrina, a la fé cristiana”.

La Iglesia Católica ha demostrado su concepto de la igualdad de las razas. Todas ellas han producido magníficos ejemplares de virtud quintaesenciada. La santidad ha sido el patrimonio común de todas las razas, prueba evidente de que todas ellas tienen el vigor espiritual suficiente para alcanzarla. En los altares del catolicismo se veneran santos negros, amarillos y mulatos, representantes de aquellas razas que la vanidad de algunos pueblos considera como inferiores. No puede ser inferior una raza que produce héroes y santos. Y héroes y santos han engendrado las razas amarillas y negras. Y santos y héroes ha producido también el mestizaje.

Jamás merecerá la aprobación cristiana la campaña antisemita que viene realizándose desde hace algunos siglos y que recrudesció en el nuestro por obra del Nazismo y del Fascio. El cristianismo no puede olvidar su magnífico abolen-go semita. Semitas fueron los doce apóstoles. Y semita fué Cristo, el Hijo de Dios que se hizo hombre.

Certámenes internacionales.

La acción doctrinaria de los certámenes internacionales ha sido uniforme en su condenación al racismo. Siguiéron esa política el Congreso Internacional de las organizaciones de Eugenesia de Zurich (1934), el Primer Congreso Internacional de Antropología y Etnología (Londres 1935), el Congreso de Ciencias Demográficas de Berlín (verano de 1935), el Congreso de Ciencias Demográficas de París (1937), el Congreso Internacional de Antropología y Etnología que se celebró a principios de julio de 1938 en Copenhague.

Considerando que la expresión "raza" implica una herencia común de características físicas en grupos humanos y que no se ha demostrado que tenga conexión alguna causal con realizaciones culturales, cualidades psicológicas, religiones ni lenguajes, el Octavo Congreso Científico Panamericano (1940) resolvió que "la antropología rehusara prestar apoyo científico alguno a la discriminación contra cualquier grupo social, lingüístico, religioso o político, bajo pretexto de ser un grupo racialmente inferior".

El problema racista se ventiló, con toda amplitud, en el Primer Congreso Inter-Americano Demográfico realizado en la ciudad de México en 1943 y al que yo asistí presidiendo la Delegación del Perú. La Comisión de Etnología y Eugenesia que me cupo el honor insigne de presidir, en mérito a la elección, para mí enaltecedora, de las demás delegaciones representativas de los veinte pueblos de América, debatió la cuestión racista en sus cuatro aspectos fundamentales: los prejuicios raciales, el indigenismo, la inmigración amarilla y el problema negro.

Las Delegaciones de México, Costa Rica, Cuba y Haití presentaron sendas ponencias sobre las distintas facetas de los prejuicios étnicos. El debate fué amplísimo y trascendental, interviniendo las figuras sobresalientes del Congreso, entre ellas el Licenciado Alfonso Caso, vocero de la Delegación Mexicana, el sociólogo ilustre don Fernando Ortiz representante de Cuba y el penalista Ramón Jugo, Presidente de la Delegación de Costa Rica. La Comisión de Etnología y Eugenesia, atendiendo a una recomendación de su Presidente, coordinó, en un solo cuerpo, el espíritu y la letra de las distintas ponencias; y, aparte de su adhesión a la ya citada Resolución del VIII Congreso Científico Panamericano, aprobó, con la única reserva formulada por la Delegación estadounidense, las siguientes conclusiones condenatorias de los prejuicios racistas:

I.—Rechazar y perseguir, por los medios legales adecuados, y en caso de que no los haya promoviéndolos, toda acción que tienda a establecer diferencias económicas, sociales o políticas en el tratamiento de las personas, fundadas en distinciones de raza o color, por considerarlos contrarias a los principios demográficos que propugnan las Naciones Americanas.

II.—Suprimir el concepto o palabra "raza" de la terminología demográfica oficial, en todo cuanto signifique condiciones o características especiales que no pueden apreciarse por un estudio de los individuos.

III.—Recomendar que en el lenguaje oficial, legislativo, jurídico y administrativo se evite el uso del vocablo "raza" en un sentido que no sea el propio y preciso, basado en un criterio de clasificación por caracteres meramente cor-

porales y hereditarios, sin implicación alguna de caracteres psicológicos ni culturales.

IV.—Exhortar a los Gobiernos de las Repúblicas Americanas que eliminen de su legislación y de sus textos escolares toda discriminación racial tendente a hacer nacer o mantener entre las Repúblicas Americanas un ambiente de desconfianza susceptible de comprometer sus intercambios migratorios, económicos, culturales y la atmósfera indispensable para el examen de los importantes problemas que surgirán en la post-guerra.

V.—Recomendar que en las Repúblicas de América se evite la celebración, así oficial como privada de efemérides históricas, políticas sociales o culturales y nacionales o internacionales de cualquier orden, invocando “la raza” sea esta la que fuere y cualquiera el grupo humano que con tal vocablo se indicara.

VI.—La inmigración llamada “seleccionada” y deseada por ciertos países de América no entrañará en ningún caso el establecimiento de una clasificación arbitraria entre las diferentes razas del mundo. En consecuencia, favoreciendo el establecimiento en sus territorios respectivos de emigrantes europeos y otros, los países interesados no tendrán sino como objetivo único la preocupación por ventaja de carácter económico, demográfico o cultural que estos inmigrantes puedan ofrecer.

VII.—La Eugenesia debe entenderse estrictamente en su sola acepción científica, como factor propicio para el mejoramiento biológico y social del individuo cualquiera que fuera la raza a la que pertenece. En este sentido, es condenable toda tendencia que tenga por propósito asociar cues-

ciones de superioridad racial, consideradas como contrarias a las conclusiones de la ciencia y a los elevados principios de la Democracia.

VIII.—Promover, por todos los medios posibles, el mestizaje de los distintos grupos étnicos que componen la población de los países americanos, basándose en las siguientes consideraciones:

a) el mestizo, por descender en parte de la población indígena, está mejor adoptado al medio que sus progenitores no americanos; y

b) el mestizaje según todas las experiencias históricas de que disponemos, se considera altamente favorable al desenvolvimiento cultural y económico de los países en que ha ocurrido.

IX.—Además de las consideraciones de orden económico y político, que se tomarán en cuenta al determinar la forma en que se promueve la inmigración, debe de tenderse a que el aumento de la población se realice con aquellos inmigrantes que, al través de la familia mestiza, favorezcan la homogeneización étnica, en lo físico-psicológico y cultural, de los países de América.

La política indigenista de la Comisión de Etnología y Eugenesia se tradujo en su recomendación a los Gobiernos de América que, como orientación fundamental de la política demográfica del Continente, dicten todas las disposiciones que sean necesarias para el mejoramiento económico, cultural, sanitario y político de la población indígena.

El problema negro fué también abordado por la Comisión que yo presidí, considerando que en numerosas naciones de América existen poblaciones negras

las cuales, por razón de evolución social, no han logrado el estado de bienestar a que son acreedoras y en contra de las cuales existen discriminaciones, algunas de carácter legal, que impiden el desenvolvimiento de sus actividades en las mismas condiciones que disfrutaban otros grupos dentro del mismo país; y que la elevación del standard de vida de estas poblaciones afro-americanas es de gran valor cultural, higiénico y político para todos los pueblos del hemisferio. En tal virtud aprobó, por una reconfortante unanimidad de votos, incluyendo en ella la delegación estadounidense, la siguiente Resolución:

“Se recomienda a los Gobiernos de América que entre las medidas que adopten como fundamentales para una sana política demográfica del hemisferio dicten cualesquiera disposición que sean necesarias para impulsar lo mas rápidamente posible por procesos educativos evolutivos que conduzcan al mejoramiento de las condiciones de vida de las poblaciones llamadas afro-americanas, negros o gente de color, con el fin de que:

1.—La discriminación por motivo de raza o color sea eliminada en todas las relaciones humanas en general y especialmente en aquellas situaciones que se refieren a las condiciones de trabajo, de la habitación, de la educación, de la sanidad, y de la distribución de los servicios públicos;

2.—El ejercicio de los derechos políticos resulte asegurado no solamente por la ley sino también por los preceptos y prácticas que son esenciales al espíritu demográfico de América;

3.—Se estimule al estudio científico de las poblaciones negras, de sus condiciones, sus potencialidades, sus cultu-

ras en general, y sus contribuciones a la herencia nacional y continental. Y que los resultados de dichas investigaciones o estudios sean publicados en textos escolares o en cualquiera otra forma apropiada y se les dé difusión general con el objeto de que se produzca una mejor comprensión entre las razas; y

4.—La cooperación efectiva entre todos los llamados grupos raciales sin distinción sea estimulada con el propósito de mejorar las condiciones de vida para la sociedad entera.

La Asamblea Plenaria vaciló en identificarse con estas conclusiones. Indiscutibles desde el punto de vista doctrinario, las dificultades surgían ante la situación de facto de determinados países. Conciliando los distintos puntos de vista, en el laudable empeño de armonizar la teoría con la práctica, lo ideal con lo real, se aprobó, en definitiva, recomendar “a todos los Gobiernos representados en el Primer Congreso Demográfico Interamericano el rechazo absoluto de toda política de discriminación de carácter racial” (26).

«Jorge Puccinelli Converso»

Conclusión.

La tendencia doctrinaria, que exalta la influencia de la raza hasta el punto de considerarla el eje de la historia —y da pábulo, con ello, a las expresiones del racismo— no ha tenido comprobación científica. La ciencia, antes bien, la desmiente.

“No conocemos —dice Durkheim— ningún fenómeno

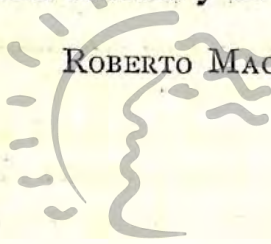
(26) Roberto Mac-Lean y Estenós, “El Primer Congreso Demográfico Inter-Americano”, —Revista LETRAS, órgano de la Facultad de Letras y Pedagogía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.—Lima,—Tercer Cuatrimestre, 1943.

social que esté colocado bajo la independencia indiscutible de la raza. Las formas de organización más diversas se encuentran en sociedades de la misma raza, mientras que se observan similitudes notables entre sociedades de raza diferente. La ciudad existió entre los griegos, los fenicios y los romanos y se encuentra en vías de formación entre los kabilas. La familia patriarcal estaba casi tan desarrollada entre los judíos como entre los hindúes; pero no se encuentra entre los eslavos a pesar de que son de raza aria. En cambio, el tipo familiar de los eslavos se encuentra también entre los árabes. La familia materna y el clan se observa en todas partes. El detalle de las pruebas judiciales y de las ceremonias nupciales es el mismo en los pueblos más diferentes desde el punto de vista étnico”.

Permaneciendo idénticas las razas han variado en la historia las condiciones de los pueblos: ni los griegos de la Antigüedad, ni los venecianos de la Edad Media han cambiado su estructura étnica y su predominio, sin embargo, ha desaparecido. La raza es simplemente uno de los múltiples factores que actúan en la evolución social y que puede coincidir con un estado de organización definida, pero en forma aislada no ofrece aporte alguno porque se ha demostrado la arbitrariedad de repartir cualidades síquicas y condiciones sociales según el índice cefálico que interesa exclusivamente a la ciencia antropométrica, pero que no tiene ningún interés sociológico, ya que es independiente de la acción directa de los factores físicos y sociales y carece de toda relación con las variedades locales y cronológicas de la civilización. No es posible distinguir en un estado de cultura, lo que se debe a las condiciones étnicas y lo que corresponde a los factores físicos y a los atributos sociales.

Fracasa, pues, en su empeño, el racismo como interpretación de la historia. Bien hacen las naciones en cuidar su patrimonio étnico, pero no hacen bien al convertirlo en un instrumento de lucha y de opresión. Se cautela la salud de un pueblo con un sentido eugenésico para evitar que se transmitan y propaguen, por la herencia, de una generación a la otra, esos estigmas físicos o mentales, que envenenan la sangre y el espíritu de los agregados sociales y contribuyen a la degeneración y ruina de los pueblos. Pero menospreciar a los hombres por el color de su pigmento o perseguirlos en nombre de una imaginaria inferioridad biológica, es cometer un crimen de lesa historia y de lesa humanidad.

ROBERTO MAC-LEAN Y ESTENÓS.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

SEMINARIO DE LETRAS

BIBLIOTECA DEL SEMINARIO DE LETRAS Y PEDAGOGIA

LIBROS, FOLLETOS, REVISTAS Y BOLETINES RECIBIDOS

Libros:

- 1.—**Millot A., Debesse, M., Duthil, R.**—La Psicología del Niño en Edad Escolar.—Buenos Aires, 1941.
- 2.—**Navarro, María Luisa.**—El Método del Trabajo por Equipos.—Buenos Aires, 1940.
- 3.—**Kilpatrick, William H.**—La función social, cultural y docente de la Escuela.—Buenos Aires, 1943.
- 4.—**Cossettni, Olga.**—La Escuela Viva.—Buenos Aires, 1942.
- 5.—**Lynch, A. J.**—El Trabajo Individual según el Plan Dalton.—Buenos Aires, 1941.
- 6.—**Randall Maguire, Edward.**—El Plan de los Grupos de Estudio.—Buenos Aires, 1940.
- 7.—**Piaget, J. y Heller, J.**—La Autonomía en la Escuela.—Buenos Aires, 1941.
- 8.—**Spranger, Edward.**—Las Ciencias del Espíritu y la Escuela.—Buenos Aires, 1942.
- 9.—**Lehmann, Rodolfo.**—Introducción a la Filosofía.—Buenos Aires, 1941.
- 10.—**Medina Chirinos, Carlos.**—Por los Surcos de Antaño.—Maracaibo, Venezuela, 1943.
- 11.—**Parrington, Vernon Luis.**—El Desarrollo de las Ideas en los Estados Unidos.—La Revolución Romántica 1800 a 1860.—Lancaster, Pa., EE. UU. 1942.

Folletos:

- 23.—Primera Jornada Peruana Antivenérea.—Lima, 7-11 de setiembre de 1941.
- 24.—Sanidad Pública Municipal.—Dos años de labor en la inspección de Departamento de Sanidad del Municipio de Lima.—Por Carlos A. Bambarén.—Lima, 1943.
- 25.—Voz desde la Vigilia.—Salazar Bondy.—Lima, 1944.
- 26.—Proyecto de Estatuto Básico para las Universidades Argentinas.—Dr. Rómulo Etcheverry Boneo.—Santa Fé, 1944.
- 27.—Commemoración del 134º Aniversario de la Revolución de Mayo en la Universidad Nacional del Litoral.—Santa Fé.—1944.
- 28.—A Convencao Complementar de Limites entre a Brasil e a República Argentina.—Ministerio das Relacoes Exteriores—Seccao de Publicacoes.—Rio de Janeiro, 1940.
- 29.—Fronteiras e Limites (A Política do Brasil).—Oswald do Aranha.—Ministerio das Relacoes Exteriores—Seccao Publicacoes.—Rio de Janeiro, 1940.
- 30.—Os Arquivos particulares do Itamarati.—Aluizio Napoliao.—Ministerio das Relacoes Exteriores—Seccao Publicacoes.—Rio de Janeiro, 1940.
- 31.—Das Origenes das Panamericanismo a Uniao Panamericano.—Alvaro Teixeira Soares.—Ministerio das Relacoes Exteriores—Seccao Publicacoes.—Rio de Janeiro, 1940.
- 32.—A Zona de Seguranca Continental.—Ministerio das Relacoes Exteriores—Seccao Publicacoes.—Rio de Janeiro, 1940.
- 33.—Homenaje al ilustre habanero Nicolás José Gutiérrez en el Cincuentenario de su muerte 1890 - 1940.—Municipalidad de la Habana, 1941.
- 34.—¿Qué es la Filosofía?—Angel Vasallo.—Santa Fé, 1942.
- 35.—América en las tres mayores aventuras de la Humanidad.—Pedro Oscar Murua.—Santa Fé, 1943.
- 36.—La Investigación Científica.—Bernardo A. Houssay.—Santa Fé.
- 37.—Rosas y la Unidad Nacional.—Francisco P. Laplaza.—Santa Fé. 1942.
- 38.—El Cultivo de las Humanidades.—Manuel García Moñente.—Santa Fé, 1941.
- 39.—Las Puertas de la Tierra.—Jornadas del Litoral.—Agustín Zapata Gollán.—Santa Fé.—1941.

- 40.—La Música Contemporánea y sus Problemas.—Leopoldo Hurtado.—Santa Fé, 1941.
- 41.—Los problemas de la Filosofía de la Cultura.—Francisco Romero.—Santa Fé, 1941.
- 42.—La Crisis Espiritual y el Ideario Argentino.—Saúl Taborda.—Santa Fé, 1941.
- 43.—La América Latina frente a sí misma.—Antonio Sagarna.—Santa Fé, 1943.
- 44.—La Constitución Nacional.—Por el Dr. Nicañor Molinas.—Santa Fé, 1943.
- 45.—Elogio a la Constitución Nacional.—Josué Gollan (H.)—Santa Fé, 1943.
- 46.—Estados Unidos de Norte América vistos con ojos argentinos.—Josué Gollan (H.)—Santa Fé, 1942.
- 47.—El Analfabetismo en la República Argentina.—Interpretación de sus Estadísticas.—Ernesto Nelson.—Santa Fé, 1939.
- 48.—Sobre un Ensayo de Escuela Serena en la Provincia de Santa Fé, 1935.
- 49.—Instituto Iberoamericano — Resolución del Presidente de la Universidad, Dr. Alfredo Palacios de 18 de enero de 1943.—La Plata, Rep. Argentina, 1943.
- 50.—Memoria del Rector de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima (1941-1942-1943).
- 51.—Memoria de Viaje.—Actuaciones Científicas en el extranjero.—Godofredo García.—Lima, 1944.
- 52.—Reliquias de Madre.—Sergio Quijada Jara.—Lima, 1941.
- 53.—Bahía del Dolor.—Antenor Samaniego — S. Salazar Bondy.
- 54.—Rótulo de la Esfinge.—Antenor Samaniego.—S. Salazar Bondy.
- 55.—Población del Mar.—Guillermo Carnero Hoke y Eduardo Jibaja.—Lima, 1943.
- 56.—Adecuación al Trabajo (Papel de ciertos factores psíquicos y físicos). Por el Dr. Horacio J. A. Rimoldi.—Cuyo, Mendoza, Rep. Argentina, 1943.
- 57.—Estudio Comparativo sobre algunas Funciones Psicomotoras (Débiles físicos y normales).—Por el Dr. Horacio J. A. Rimoldi.—Cuyo, Rep. Argentina, 1943.
- 58.—Tuberculosis en el Departamento de Tacna.—Dr. Guillermo Kuon Cabello.—Lima, 1943.

- 59.—Elegía a la muerte de León Trotsky.—M. A. Puga.—Lima, 1941.
- 60.—Ensaio de Etnología Amazónica (2a Edicao).—Nunes Pereira.—Manaus.—Amazonas, 1942.
- 61.—Contribución a la Bibliografía de Sir Clements Robert Markham.—Antonio Olivas.—Lima, 1942.
- 62.—Límites Brasil-Suriname.—Ministerio das Relacoes Exteriores.—Belem - Pará, 1939.
- 63.—Nacionalismo y Americanismo Musical.—Juan Pablo Muñoz Sanz (Conferencias N.º 4).—Quito, Ecuador, 1938.
- 64.—Documentos de Hermanos.—Guillermo Carnero Hoke y Eduardo Jibaja.—Lima, 1941.
- 65.—La Fundación Hispánica en la Biblioteca del Congreso.
- 66.—El Arte e os Artistas na Romenia.—José Rucinio Rendeiro.
- 67.—Al encuentro de Cecilio Acosta.—René de Sola.—Caracas, 1941.
- 68.—Ensayos Filosóficos. (Lo español y lo romántico.—El concepto de pueblo) Ramiro de Maeztu.—Lima, 1941.
- 69.—Contribución al estudio del movimiento mutualista en la República Argentina.—Carlos A. Niklison.—Santa Fé, 1938.
- 70.—Estado de la Instrucción en el Perú según el Censo Nacional de 1940.—Lima, 1942.
- 71.—Instituto de Altos Estudios y Universidad Interamericana (Ponencia presentada por Bolivia al VIII Congreso Científico Americano de Washington).—Humberto Palza S.—La Paz, 1942.
- 72.—Discurso del Sr. James N. Nosenberg, Presidente de la Dominican Republic Settlement Association, Inc., en el acto académico celebrado en la Universidad el día 4 de febrero de 1940.—Ciudad Trujillo, República Dominicana, 1940.
- 73.—Las Cartas Apócrifas del Sr. Colombos Mármol en su obra "Conferencia de Guayaquil".—Contestación al Sr. Rómulo D. Carbia.—Vicente Lecuna.—Lima, 1942.
- 74.—Antonio José o Judeu.—Por Cándido Jucá (hijo).—Río, 1940.

REVISTAS Y BOLETINES

- Boletín de la Escuela Municipal "Aguayo", Año IV, N.º 8.—La Habana.
- The Yale Review, Vol. XXXIII, N.º 4.—New Haven, Conn.

- Studies in Philology, Vol. XLI, Nos. 2 y 3.—Chapel Hill, North Carolina.
- Teachers College Bulletin, 35a. Series, N.º 2.—New York.
- Boletín de la Unión Panamericana, Vol. LXXVIII, Nos. 6, 7 y 8.—Washington, D. C.
- Britain To-Day, N.º 97.—Londres.
- Mundo Eslovo, Año VII, N.º 61.—Lima.
- Filosofía y Letras, N.º 13.—México, D. F.
- El Economista. Nos. 125, 126, 127, 129, 130 y 131.—México, D. F.
- Educación, N.º 29.—Caracas.
- Anales de Instrucción Primaria, Epoca II, Tomo VII, N.º 1.—Montevideo.
- Universidad Católica Bolivariana, Vol. X, N.º 35.—Medellín, Colombia.
- Boletín Bibliográfico Bolivariano, Vol. III, N.º 17.—Medellín, Colombia.
- Publicacoes (Relato do 2.º Semestre de 1943).—Academia Carioca de Letras.—Rio de Janeiro.
- Inglaterra Moderna, N.º 96 y 98.—Londres.
- La Crónica Médica, año 60, Nos. 963, 964, 965 y 966.—Lima.
- Atenea, Año XXI, Tomo LXXVI, Nos. 227, 228 y 229.—Concepción, Chile.
- Informativo Británico, Año III, Nos. 134 y 136.—Lima.
- Revista de la Facultad de Ciencias Económicas, N.º 29.—Lima.
- Revista Jurídica de la Universidad de Puerto Rico, Vol. XIII, N.º 2.—Puerto Rico.
- Biblos.—Órgano Oficial de la Cámara Argentina del Libro, Año II, N.º 12.—Buenos Aires.
- Revista del Instituto Americano de Arte, N.º 3.—Cuzco.
- Revista Nacional—Literatura, Arte, Ciencia, Año VII, N.º 75.—Montevideo.
- América, Año XIX, N.º 78.—Quito.
- Revista de Filosofía Hispánica, Año VI, N.º 1.—Buenos Aires.
- Boletín de Estudios de Teatro, Año II, Tomo II, N.º 6.—Buenos Aires.
- Think, Vol. X, N.º 7.—New York.
- Revista de la Escuela Militar de Chorrillos, Año XIX, Nos. 222 y 223.—Chorrillos.
- Hispanic Review, Vol. XII, N.º 3.—Philadelphia.
- Revista de la Biblioteca Nacional, Tomo X, N.º 29.—Buenos Aires.

Sur, N.º 118.—Buenos Aires.

Revista Cubana, Vol. XVII (2).—La Habana.

New Mexico Historical Review, Vol. VI~~X~~^{XI}, N.º 3.—Albuquerque,
N. M.

Revista Hispánica Moderna, Año IX, N.º 3.—New York.

Peruanidad, Vol. IV, N.º 18.—Lima.

Universidad de Antioquía, Nos. 59 y 60.—Medellín, Colombia.

Revista Policial del Perú, Año XII, N.º 149.—Lima.

Revista Nacional de Cultura, N.º 44.—Caracas.

Boletín del Museo de Historia Natural "Javier Prado", Año
VIII, Nos. 28 y 29.—Lima.

Boletín de la Academia Nacional de la Historia, Tomo XXVII,
N.º 105.—Caracas.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

ACTIVIDADES DEL CLAUSTRO

GRADOS DE BACHILLER EN HUMANIDADES.

La Facultad, en sesión del 1.º de setiembre ppdo., confirió el grado de Bachiller en Humanidades, al señor Teodoro Menses, quien presentó una tesis titulada "La Gramática Quechua Colonial y sus relaciones con la Gramática Clásica Española".

La Junta de Catedráticos, otorgó el Grado de Bachiller en Humanidades a la señora Adriana Cabrejos en sesión de 6 de setiembre del presente año sustentando en este acto, como tesis: "El Vasto Imperio Castellano".

La señorita Haydee Di Doménico, optó el grado de Bachiller en Humanidades en sesión de 13 de setiembre último, sustentando como tesis: "La Fuente de la Plaza Mayor de Lima".

Con una tesis intitulada: "La Personalidad y la Obra de don Juan del Valle y Caviedes" se graduó de Bachiller en Humanidades la señorita Leticia Cáceres, en sesión de 27 de setiembre del presente año.

Con fecha 4 de octubre último, la Facultad confirió el grado de Baihiller en Humanidades al señor Abraham Padilla, habiendo sustentado como tesis: "El Cronista Felipe Huamán Poma".

TITULOS DE PROFESOR DE SEGUNDA ENSEÑANZA.

La Facultad confirió el título de Profesor de Segunda Enseñanza en Ciencias Físicas, en sesión de 12 de julio último, a don Alfonso Escobar Valcárcel, quien sustentó como tesis un trabajo intitulado: "La Enseñanza de las Ciencias Físicas en los Colegios Nacionales del Perú".

En sesión de 16 de agosto ppdo. la Facultad otorgó el título de Profesor de Segunda Enseñanza en Ciencias Biológicas a don Enrique Rosas Mostajo, quien sustentó una tesis intitulada: "Orientación Profesional de los Escolares Peruanos".

GRADO DE DOCTOR.

La Junta de Catedráticos, en sesión de 7 de julio último, confirió el título de Doctor en Pedagogía, especialidad de Historia y Geografía, al Bachiller don Augusto Ramírez Figueroa, quien sustentó como tesis un trabajo intitulado: "La Escuela Nueva y la Enseñanza de la Historia en el Perú".



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

ADVERTENCIA

LA CORRESPONDENCIA Y CANJE DE LA REVISTA DIRÍJASE A LA SECRETARÍA DE LA FACULTAD DE LETRAS. UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN MARCOS, CALLE DE SAN CARLOS No. 931.

LAS INSTITUCIONES A QUIENES ENVIEMOS LA REVISTA LETRAS SE SERVIRÁN ACUSAR RECIBO DE LOS NÚMEROS QUE LLEGUEN A SU PODER, A FIN DE CONTINUAR ENVIÁNDOLES NUESTRA PUBLICACIÓN. LA FALTA DE ESTE ACUSE DE RECIBO DETERMINARÁ LA SUSPENSIÓN DEL ENVÍO DE LOS NÚMEROS POSTERIORES.

ESTE ACUSE DE RECIBO NO ES NECESARIO SI LA INSTITUCIÓN DESTINATARIA, NOS FAVORECE CON EL CANJE DE SUS RESPECTIVAS PUBLICACIONES.





Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»