

UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR

RECTOR:
Dr. Fabio Castillo

VICE-RECTOR:
Dr. Rafael A. Vásquez

SECRETARIO GENERAL
Lic. Mario Flores Macall

FISCAL:
Dr. José María Méndez

Dr. Emilio Alberto Reinaguería,
Decano de la Facultad de Jurisprudencia y Ciencias Sociales

Dr. Vicente Arévalo,
Decano de la Facultad de Medicina

Ing. Germán Roque Molina,
Decano de la Facultad de Ingeniería y Arquitectura

Dr. Rafael Montoya Parada,
Decano de la Facultad de Química y Farmacia

Dr. Adriano Vilanova hijo,
Decano de la Facultad de Odontología

Dr. Rafael Menjivar Ch.,
Decano de la Facultad de Economía

Dr. Alejandro D. Marioquín,
Decano de la Facultad de Humanidades

Enviar toda correspondencia a Revista «LA UNIVERSIDAD»
5ª Calle Oriente 220, San Salvador, El Salvador, C A



© 2001, DERECHOS RESERVADOS

Prohibida la reproducción total o parcial de este documento,
sin la autorización escrita de la Universidad de El Salvador

SISTEMA BIBLIOTECARIO, UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR

La Universidad

Año LXXXVIII

Números

1

ENERO

1963

JUNIO

2



EDITORIAL UNIVERSITARIA
San Salvador, El Salvador, C. A.

DIRECTOR: ITALO LOPEZ VALLECILLOS

Impreso en la Editorial Universitaria

Edición: 1500 Ejemplares

Distribución Gratuita

SUMARIO

	<i>Página</i>
El Kant que no Conocíamos. Un Ensayo Sobre Kant Como Adalid de la Metafísica.	
<i>Pbro. Francisco Peccorini Letona</i>	7
La Interpretación Histórica en Función del Proceso de Evolu- ción de la Humanidad.	
<i>Dr Roberto Lara Velado</i>	49

La Pena de Muerte.	
<i>Dr. José María Méndez</i>	63
El Pensamiento Económico de Alberto Masferrer	
<i>Dr. Rafael Menjivar</i>	89
Función Social del Arquitecto.	
<i>Arq. Gonzalo Yáñez Díaz</i>	99
El Otro Mundo	
<i>Roque Dalton</i>	107
Publicaciones Recibidas	119





CATALOGADO

EL KANT QUE NO CONOCIAMOS

UN ENSAYO SOBRE KANT COMO ADALID DE LA METAFISICA

POR PBRO. FRANCISCO PECCORINI LETONA.

I—PROBLEMA Y PRESUPUESTOS

Para entender acertadamente a Kant, es preciso determinar, primero, su concreta situación histórica en el devenir de la filosofía, y, consiguientemente, el particularísimo problema que su sistema tuvo, por fin, resolver. A ese respecto se ha venido repitiendo, de un modo general, que su obra pretendió ser un esfuerzo conciliatorio entre las dos tendencias con las que tuvo que enfrentarse: el racionalismo heredado de Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibnitz; y el empirismo nacido de Bacon y de la reacción anti-racionalista, y catalizado, por fin, poderosamente por David Hume. Se ha dicho, más en concreto que, no queriendo renunciar al conocimiento absoluto y necesario de los racionalistas, y, sin embargo, reconociendo

el valor de la experiencia en el proceso científico, conforme a las conclusiones de Hume, se vio forzado a idear su solución anfibia empírico-racionalista. Pero lo que no se ha podido determinar es si en su actitud filosófica no hubo una *predilección racionalista*, que anulara por completo la concesión pseudo-empirista.

El enfoque de F. J. Stahl, en su magnífica obra intitulada *Historia de la Filosofía del Derecho* merece ser reconsiderado, hoy en día, tanto por lo razonable de su punto de vista, como por la situación privilegiada de su autor para percibir el pulso verdadero del pensamiento kantiano, ya que el mismo fue, no sólo discípulo de Fichte, sino también colega y contrincante de Hegel. Según su teoría, Kant concedió valor al “cambio” sólo en el conocimiento científico, *pero no en la realidad misma*. Se inclinó, pues, del lado de Parménides, si bien dio *la apariencia* de tener en cuenta el reclamo de Heráclito. Ello nos autorizaría a concluir que no abandonó la primacía de la razón y que, si bien tuvo que resignarse a verla encadenada “por el mismo sujeto” en el despliegue de las ciencias naturales y matemáticas, para satisfacer a los empiristas, en el de las ciencias morales se desquitó con creces, dejándola correr libremente por el dominio de los “noúmenos”. . . . Semejante proceder, desde luego, no puede menos de implicar una actitud racionalista y eminentemente metafísica, que justificaría, por sí sola, la preocupación que llevó recientemente a dos eminentes historiadores contemporáneos —Miguel Federico Sciacca y J. Hirschberger— a revisar la verdad de la negación de toda posible metafísica, que se le ha venido atribuyendo rutinariamente a Kant.

La protesta de Sciacca contra la corriente general de afirmar que Kant ha “eliminado” para siempre la posibilidad de la metafísica no puede ser más categórica. “El cometido de Kant —nos explica Sciacca— es, por el contrario, a través de la crítica del dogmatismo, vencer el escepticismo e instaurar sobre nuevas bases la metafísica. Es exacto, pues, decir que Kant critica *una* metafísica, pero con el fin de defender *la* metafísica. Que lo haya logrado o no es cosa distinta” (1). Concuera perfectamente con Sciacca el autor de una novísima *Historia de la Filosofía*, que sobresale por su objetividad no menos que por su profundidad. “Kant —dice efectivamente Hirschberger— no cae fuera de la tradición metafísica occidental, sino que está dentro de ella, como una de sus relevantes figuras. No es el problema si hay o no hay una metafísica, sino cómo ha de ser esta metafísica. Kant quiere una metafísica nueva, la metafísica trascendental” (2).

(1) Michele Federico SCIACCA, *Historia de la Filosofía*, Luis Miracle, Barcelona, 1954, p. 408, en nota

(2) Johannes HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, Herder, 1960, II, p. 176

¿Qué pensar de semejantes afirmaciones? ¿Se puede considerar como un verdadero conocimiento metafísico el que Kant atribuye a la razón práctica? Parece que, efectivamente, dicho conocimiento, si bien no es un conocimiento “científico”, en el sentido moderno de la palabra, es, sin embargo, un conocimiento sólidamente cierto y puede muy bien ser catalogado entre los conocimientos científicos de la filosofía medieval.

Para entenderlo, empecemos por determinar bien el alcance y el sentido de la razón práctica. Para lo cual es indispensable determinar, primero, qué es el *arbitrium* y qué son las *leyes prácticas* y cuántas clases existen de éstas.

El “*arbitrium*”, o facultad de determinarse, puede ser de dos clases: el “*brutum*”, que no puede ser determinado más que por impulsos sensibles, y el “*liberum*”, que no puede ser determinado por móviles que no están representados más que por la razón. Su existencia es indudable, si atendemos a la experiencia, y su régimen está en función de *leyes imperativas* de la razón, que, por una parte —a diferencia de las leyes naturales, que expresan *lo que sucede*— designan *lo que debe suceder*, y, por otra, se dividen en leyes imperativas *técnicas* o hipotéticas y leyes imperativas *morales* o absolutas (3).

En resumidas cuentas, esta división de las leyes que rigen el *liberum arbitrium* se reduce a la división de las *leyes prácticas*. Y es que, siendo práctico todo aquello que es posible por medio de la libertad, y no pudiendo ser imposibles por medio de ésta las leyes que precisamente son capaces de determinarla, se sigue que también ellas son “prácticas”. Además, la mera descripción de las leyes prácticas manifiesta la coincidencia en cuestión. Efectivamente, las leyes prácticas pueden ser o *pragmáticas* o *puras*. Las leyes *pragmáticas* de nuestra conducta son las leyes propias para hacernos alcanzar los fines que nos son encomendados por los sentidos. Tales son, por ejemplo, las leyes de la *prudencia*. En su caso, la razón retiene un papel puramente *regulador* —es decir, que sólo sirve para efectuar la unión de leyes empíricas— porque entonces se trata tan sólo de cuando las condiciones o el fin del ejercicio de nuestro libre arbitrio son empíricos. En una palabra, son leyes *hipotéticas*, consistentes en determinar el modo de *consegir la felicidad*. En cambio, las leyes prácticas *puras* son las que, dependiendo de un fin dado *a priori* por la razón, ordenan de un modo *absoluto*. Por lo demás, el mismo Kant reconoce que “Tales son las

(3) Inmanuel KANT, *Crítica de la Razón Pura y Prolegómenos a toda Metafísica Futura*, Editorial “El Ateneo”, Buenos Aires, 1950, IIª Parte de la Crítica de la Razón Pura, Capítulo II (Canon de la Razón Pura), pp. 543-544.

leyes *morales*, que sólo pertenecen, por tanto, al uso práctico de la razón" (4). Conviene, sin embargo, precisar un matiz muy delicado. Porque las leyes morales no determinan el modo de conseguir la felicidad, sino el modo de *hacernos dignos* de conseguirla. Ello se debe a que su modo de determinar es completamente "a priori", es decir, que sin tener en cuenta móviles empíricos de ninguna clase, ni siquiera la felicidad misma, determinan lo que hay que hacer u omitir (5).

Las leyes prácticas, pues, dicen relación directa solamente al arbitrio; pero, indirectamente, se relacionan, también, con el entendimiento. Y esto nos da acceso a la división entre el conocimiento *teorético* y el *práctico*. El entendimiento, en efecto, se relaciona, unas veces, con los *objetos* —y entonces se da el conocimiento *teorético*— y, otras, con la voluntad —y, entonces, tenemos el conocimiento *práctico*—. La voluntad de que se habla aquí es la *voluntad pura*, la cual no consiste solamente en la facultad de desear, sino en dicha facultad, cuando la determina la representación de una ley en el entendimiento puro o razón. En una palabra, cuando el entendimiento puro es práctico. Por lo demás, la voluntad pura, así definida, goza de realidad objetiva. Esta le es dada "a priori", —es decir, independientemente de la experiencia— en el hecho de la determinación inevitable de la voluntad por una ley. También participa de la realidad objetiva del concepto de causalidad. Y es que en su concepto encierra el concepto de una causalidad con libertad, puesto que, diciendo, toda voluntad, alguna causalidad, la voluntad *pura* tiene, por fuerza, que decir causalidad con libertad. Es, pues, una "causa", pero no una causa "*fenómeno*", sino una causa "*noúmeno*". Y ello *no es contradictorio*, por más que lo parezca, ya que el concepto de "causa", teniendo una objetividad que es *necesaria* independientemente de la sensibilidad, no se limita a los fenómenos, sino que puede ser aplicada también a los seres inteligibles. Lo único que ocurre, cuando se lo aplica a éstos, es que no se obtiene un conocimiento *teórico*, sino tan sólo un conocimiento *designativo* (*quoad an sit*) de los mismos (6).

El ser *suprasensible* y *nouménico* que es la voluntad pura, —causa *noúmeno* y *libre*— sirve de pauta para los demás seres *suprasensibles*. Porque lo mismo que se dice de la categoría de la causalidad, aplicada a la causa libre que es la libertad, se debe decir también de las demás categorías, siempre que, por medio de ellas, se relacione el entendimiento con la ley moral. Más aún: una vez admitida la existencia de

(4) *O c.*, Crítica de la Razón Pura, pp 542-543

(5) *O c.*, p 546

(6) *Cfr* KANT, *Crítica de la Razón Práctica*, Editorial "El Ateneo", Buenos Aires, 1951, pp 56-57. En el mismo volumen se hallan también: *Crítica del Juicio*, *Fundación de la Metafísica de las Costumbres*

esos seres inteligibles, se les pueden aplicar las determinaciones del conocimiento teórico, no con pretensiones *científicas* o de saber, sino obedeciendo a una *necesidad racional* (7). Con ésta, pues, “entra en juego un fundamento de decisión de otra especie para decidir, en la vacilación de la razón especulativa. El mandato de fomentar el supremo bien está objetivamente fundado (en la razón práctica), y la posibilidad del mismo, en general, igualmente fundada (en la razón teórica que nada tiene en contra). Pero el modo como nosotros debemos representarnos esta posibilidad, si según leyes naturales universales, sin un creador sabio que presida a la naturaleza, o sólo bajo su presuposición, esto no lo puede decidir objetivamente la *razón*. Aquí se presenta ahora una condición *subjetiva* de la razón: la única manera para ella teóricamente posible, y al mismo tiempo la única conveniente para la moralidad (que se halla bajo una ley *objetiva* de la razón) de pensar la exacta concordancia del reino de la naturaleza con el reino de la moralidad, como condición de la posibilidad del supremo bien” (8)

Y así se comprende ya qué es “objeto de la razón práctica”, y cuáles son sus clases. Podemos decir que es objeto de la razón práctica todo “efecto posible por la libertad” (9). Poco importa, pues, que sea un objeto físico o inteligible. Lo importante es que la acción que lo produzca esté relacionada con la voluntad libre. Por eso, el criterio práctico será “la posibilidad o imposibilidad de *querer* la acción por la cual, si tuviéramos la facultad para ello (cosa sobre la cual tiene que juzgar la experiencia, un cierto objeto sería realizado” (10). Pero ese criterio habrá de emplearse de muy diversa manera según que el motivo determinante de la voluntad sea, o no, la ley *a priori*. Si no lo es, es decir “Si el objeto es admitido como el fundamento de determinación de nuestra facultad de desear, la *posibilidad física* de ese objeto por medio del uso libre de nuestras fuerzas tiene que preceder al juicio de si es un objeto de la razón práctica o no” (11). En otras palabras, entonces, antes de averiguar si es un objeto de la razón práctica hay que dilucidar si es *posible*, porque, de no serlo, mal podría determinar a la voluntad, y, por lo mismo, carecerá de toda relación con ésta, haciéndose así radicalmente inepto para ser un objeto de la razón práctica. “Por el contrario, si la ley *a priori* puede ser considerada como el fundamento de determinación de la acción, y por tanto esta acción puede ser considerada por la razón pura práctica, entonces el juicio de si algo es o no un objeto de la razón pura práctica, es totalmente inde-

(7) *Cfr o c.*, p 58

(8) *O c.*, p 59

(9) *O c.*, p 59

(10) *O c.*, *ibidem*

(11) *O c.*, *ibidem*

pendiente de la comparación con nuestra facultad física, y la cuestión es tan sólo la de si nosotros tenemos derecho (*dürfen*) a *querer* una acción endeizada a la existencia de un objeto, estando éste en nuestro poder; por consiguiente, tiene que preceder la *posibilidad moral* de la acción; pues entonces no es el objeto, sino la ley de la voluntad el fundamento de determinación de la acción" (12). Dicho en otros términos, en ese caso, siendo posible la relación del objeto a la voluntad aunque ésta no pueda realizar el objeto, se cumple suficientemente el requisito para que dicho objeto, en sí considerado, pueda constituir el blanco de la razón práctica. Tal es el caso del *bien* y del *mal*, ya que ambos significan siempre "una relación en la *voluntad*, en cuanto está determinada por la *ley de la razón*, a hacer de algo su objeto; pues la voluntad no se determina nunca inmediatamente por el objeto y su representación, sino que es una facultad de hacerse de una regla de la razón, la causa motora de una acción (por la cual un objeto puede ser realizado). El bien (*Gute*) o el mal (*Böse*) es referido así, pues, propiamente a acciones, no al estado de sensación de la persona, y si algo debiese ser absolutamente (y en todo sentido y sin ulterior condición) bueno o malo (*gut o böse*), o ser considerado como tal, sería solamente el modo de obrar, la máxima de la voluntad, y por consiguiente, la persona operante misma, no, empero, una cosa la que podría ser denominada buena o mala" (13).

Dijimos más arriba que la razón pura podía tener un uso *teórico* o *especulativo* y un uso *práctico*. Este último lo acabamos de determinar. No obstante, es preciso que puntalicemos también cuáles son las características y el alcance del conocimiento *especulativo*, y en qué sentido se hace pensable el uso *práctico* de la razón, así como cuál es el valor gnoseológico de éste

II—INEPTITUD METAFISICA DEL USO ESPECULATIVO DE LA RAZON PURA

El uso *especulativo* de la razón se puede reducir a dos grandes clases de conocimiento: el conocimiento *filosófico* y el conocimiento *matemático*. El primero corresponde al conocimiento racional *por conceptos*, y, el segundo, al conocimiento racional *por construcción de conceptos* (14). Ambos, sin embargo, tienen de común su relación esencial a objetos dados en intuiciones posibles. Tanto es así, que precisamente a partir de ese punto podíamos describir la génesis de su bifurcación. Efectivamente, como un objeto no es dado sino en intuiciones

(12) *O c.*, *ibidem*

(13) *O c.*, pp. 61-62

(14) *Cfr. Crítica de la Razón Pura*, IIª Parte, Cap. I, Secc. I (Editorial "El Ateneo", Buenos Aires, 1950, p. 497)

posibles, todo nuestro “conocimiento” —es decir, todo uso especulativo de la razón pura— tiene que referirse, en definitiva, a intuiciones posibles, y, por lo mismo, también el conocimiento por conceptos *a priori*, los cuales, o *contienen ya una intuición pura*, razón por la cual pueden ser contruidos y dar origen al conocimiento matemático, o *no contienen más que la síntesis de intuiciones posibles que no son dadas “a priori”*, dando origen, en cambio, al conocimiento filosófico (15).

Con este esbozo se entenderá mejor cada uno de los dos. Lo esencial en el conocimiento *matemático* es la construcción de conceptos, por medio de la cual se lleva a cabo. Ahora bien, construir un concepto es representar *a priori* la intuición que le corresponde, y, por lo mismo, exige una intuición *no empírica* que, en cuanto *intuición*, sea de un objeto *singular*, pero al mismo tiempo, por haber de servir para la construcción de un concepto, sea válida, en general, para todos los objetos de la misma especie. Bien analizados los requisitos esenciales que le atribuye Kant, diríase que se trata, ni más ni menos, de una simple abstracción de segundo grado, consistente en prescindir de las notas individuantes y de las cualidades sensibles, pero no de la cantidad y de la figura (16). La única diferencia es que dicha operación sería enteramente *a priori*.

Sólo en el conocimiento matemático es posible obtener intuitivamente *juicios sintéticos a priori*, porque sólo en él se dan intuiciones *puras* mediante las cuales sea posible pensar las propiedades del objeto que no están contenidas en su concepto, pero que realmente le pertenecen. Esa exclusividad se debe a que semejante clase de juicios no se pueden obtener más que mediante una intuición *pura* —las empíricas no sustentan más que juicios sintéticos *a posteriori* y sin valor universal— y a que, precisamente sólo los objetos geométricos son capaces

(15) *Cfr o c*, sección citada, p 501

(16) *Cfr l c* en la nota (14) “Así —dice Kant— yo construyo un triángulo representando el objeto correspondiente a este concepto, sea por la simple imaginación, —en la intuición pura— sea según el dibujo que contemplo —en la intuición empírica—; pero en el segundo caso, plenamente *a priori*, sin someter el modelo a una experiencia. La figura que se ha dibujado es empírica, y sin embargo sirve para expresar el concepto, a pesar de su generalidad, porque en esta intuición empírica, no se considera más que el acto de la construcción del concepto al que muchas de las determinaciones, como las de tamaño, lados y ángulos son completamente indiferentes, por cuya razón se hace abstracción de sus diferencias, que no cambian el concepto del triángulo” (pp 497-498) En concreto: “No hay () más que el sólo concepto de magnitud que se pueda construir, es decir, representar *a priori* en la intuición; las cualidades no se dejan, al contrario, representar más que en la intuición empírica. Un conocimiento racional de estas cualidades no es posible más que por conceptos. Así nadie sabrá sacar más que de la experiencia una intuición correspondiente al concepto de la realidad, y no se puede llegar *a priori* en sí mismo y anteriormente a la construcción empírica de esta situación. Podrá hacerse de la forma cónica un objeto de la intuición sin ninguna ayuda empírica, simplemente según el concepto; pero el color de este cono debiera ser dado antes en una experiencia o en otro cono” (p 498)

de ser intuitivos en una intuición pura (17). El conocimiento filosófico, en cambio, tiene la exclusiva, o poco menos, de los *juicios analíticos*, que son engendrables mediante el simple análisis de los conceptos. Así, por ejemplo, a propósito de un triángulo puedo hacer juicios de tipo más bien filosófico afirmando de él lo que descubro en su concepto, y juicios matemáticos cargando sobre él las cualidades que descubro en su intuición pura. La diferencia entre ambos la expresa gráficamente Kant en las líneas siguientes “Que se le dé a un filósofo el concepto de un triángulo y se le encargue de encontrar a su manera cuál puede ser la relación de sus ángulos con el ángulo recto. Todo lo que tiene es el concepto de una figura encerrada entre tres líneas rectas, y en esta figura el concepto de un número igual de ángulos. Reflexionará cuanto quiera sobre este concepto y no descubrirá ninguna novedad. Puede analizar y formular claro el concepto de línea recta, el de un ángulo o el de los tres, pero no alcanzará más propiedades que las contenidas en estos conceptos. Pero el geómetra, somete todo a esta cuestión y comienza por construir un triángulo. Sabiendo que dos ángulos rectos valen tanto como los contiguos, que pueden ser trazados desde un punto tomado sobre una línea recta, prolonga un lado de su triángulo y obtiene dos ángulos contiguos, cuya suma, es igual a dos rectos” (18). En suma, pues, se podría decir también, con Kant, comparando el conocimiento filosófico con el matemático: “La primera tiende siempre a conceptos generales; la segunda nada puede hacer con el simple concepto, pero se apresura a recurrir a la intuición, donde considera el concepto *in concreto*, no, sin embargo, empíricamente, sino simplemente en una intuición que se ha representado *a priori*, es decir que ha construido y en la cual lo que resulta de las condiciones generales de la construcción debe aplicarse también de alguna manera general al objeto del concepto construido” (19).

Sin embargo, si bien el conocimiento filosófico se caracteriza por su monopolio casi íntegro de los *juicios analíticos* y por su absoluta incapacidad para los *juicios sintéticos a priori* cuando éstos deben ser obtenidos “intuitivamente”, no le están vedados los mismos juicios sintéticos *a priori*, cuando se trata de formularlos por “vía discursiva”. En otros términos, es capaz de juicios sintéticos *a priori* simplemente por conceptos, pero no lo es por construcción de conceptos; porque sólo los objetos de la geometría caben en la intuición pura, ya que “de todas las intuiciones —como dice Kant— ninguna es dada *a priori* sino la

(17) *Cfr o c*, Parte IIª, cap. I, sección I (p 500)

(18) *O c*, loco citato (p 498)

(19) *O c*, I c (p 499) En esta cita se ha introducido una ligerísima corrección según el texto alemán de la edición de 1787 de la *Deutsche Bibliothek Verlagsgesellschaft m b h*, Berlín (*Kritik der reinen Vernunft*, Aweiter Band, II, Transzendente Metho denlehre, erstes hauptstück, erster Abschnitt, pp 218 219)

simple forma de los fenómenos, el Espacio y el Tiempo”, a los cuales se les puede “representar *a priori* en la intuición por medio del número”, en el sentido de que se puede “construir un concepto del espacio y del tiempo, ya sea considerándolos como *quanta* con su cualidad —su figura— o también simplemente considerando su cantidad (la simple síntesis de lo diverso homogéneo)”. Ello resalta más por el hecho de que “la materia de los fenómenos por medio de los cuales *las cosas* nos son dadas en el espacio y en el tiempo, no puede ser representada más que en la percepción, y, por tanto, *a posteriori*” (20). No le queda, pues, al conocimiento “*no matemático*”, más que el camino de los juicios sintéticos *a priori* “por conceptos”, es decir, el de las proposiciones cuyas intuiciones no pueden ser dadas y que Kant llama “transcendentales” (21), porque “contienen simplemente la regla según la cual una cierta unidad sintética de lo que no puede ser representado intuitivamente *a priori* —las percepciones— debe buscarse empíricamente” (22). La causa de esa limitación es que el concepto en general “no contiene más que la síntesis de intuiciones posibles que no son dadas *a priori*” (23)

En consecuencia, el conocimiento filosófico ocupa un lugar medio entre el conocimiento empírico de un objeto y la intuición que representa *in concreto* el concepto de dicho objeto. Lo dice Kant expresamente a propósito de un caso particular: “Por medio del concepto de la causa —son sus palabras— yo salgo realmente del concepto empírico de un acontecimiento (en que alguna cosa llega); pero sin llegar a la

(20) *Cfr o c*, sección citada, p 501 Esta cita ha sido ligeramente modificada según el texto alemán alegado más arriba, el cual, en la página 221 dice así: “Nun ist von aller Anschauung keine *a priori* gegeben, als die blosse Form der Erscheinungen, Raum und Zeit: und ein Begriff von diesen als *quantis* lässt sich entweder zugleich mit der Qualität derselben (ihre Gestalt), oder bloss auch ihre Quantität (die blosse Synthesis des gleichartig Mannigfaltigen) durch Zahl *a priori* in der Anschauung darstellen, die konstruieren Die Materie aber der Erscheinungen, wodurch uns Dinge im Raume und der Zeit gegeben werden, kann nur in der Wahrnehmung, mithin *a posteriori* vorgestellt werden. Der einzige Begriff, der *a priori* diesen empirischen Gehalt der Erscheinungen vorstellt, ist der Begriff des Dinges überhaupt, und die synthetische desjenigen, was die Wahrnehmung *a posteriori* geben mag, niemals aber die Anschauung des realen Gegenstandes *a priori* liefern, weil diese notwendig empirisch sein muss”

(21) *O c*, p 501

(22) *O c*, *ibidem* El texto alemán dice: “Sie enthalten bloss die Regel, nach der eine gewisse synthetische Einheit desjenigen, was nicht *a priori* anschaulich vorgestellt werden kann ” (p 222)

(23) *O c*, p 501 El texto alemán cambia un poquitín el párrafo: “Alle unsere Erkenntnis bezieht sich doch zuletzt auf mögliche Anschauungen; denn durch diese allein wird ein Gegenstand gegeben Nun enthält ein Begriff *a priori* (ein nicht empirischer Begriff) entweder schon eine reine Anschauung in sich, und alsdann kann er konstruiert werden; oder nichts als die Synthesis möglicher Anschauungen, die *a priori* nicht gegeben sind, und nur diskursiv, nach Begriffen, und niemals intuitiv, durch die Konstruktion des Begriffes” (p 221)

En la misma obra, en nota a la página 502, el mismo Kant vuelve a definir el concepto como “una regla de la síntesis de las percepciones que no son intuiciones puras, y por consecuencia no pueden ser dadas *a priori*”

intuición, que representa *in concreto* el concepto de la causa, voy solamente a las condiciones del tiempo en general, que pueden ser encontradas en la experiencia conforme al concepto de la causa" (24). No designa, pues, el conocimiento por conceptos, una intuición —ni pura ni empírica— sino tan sólo una síntesis de intuiciones empíricas (dables *a posteriori*) que, tampoco, puede elevarse a la intuición correspondiente. De modo que su campo de acción queda reducido a funciones como la de examinar todo lo que una cosa en el espacio o en el tiempo es, para determinar hasta qué punto es, o no, un *quantum*, o la de averiguar hasta qué punto una cosa del espacio es substancia o accidente, causa o efecto, etc. (25). Consiguientemente, la razón, en su uso especulativo, no puede conocer directamente lo que desborda la experiencia. Y esa imposibilidad es ineludible, como se verá siguiendo a Kant en el tanteo de los diversos intentos imaginables.

* ———

Examinemos, por ejemplo, la vía dogmática. Si tenemos en cuenta que para Kant un "*mathema*" es una proposición directamente sintética "por construcción" de conceptos, un "*dogma*" tendría que ser, no una proposición analítica, sino una proposición directamente sintética "por conceptos" (26). Si el conocimiento filosófico tuviera por objeto propio los "dogmas", así como el matemático tiene como materia propia los "mathemas", entre ambos conocimientos habría paralelismo, y la diferencia no sería tan radical. Pero, no siendo la razón especulativa capaz de dogmas en forma alguna, no se puede hablar de éstos como de objetos específicos de la ciencia filosófica. Y, a la verdad que no es posible llegar al conocimiento de verdaderos dogmas con el uso especulativo de la razón, el cual, como la palabra lo indica (*spicere*, en latín quiere decir *intuir*), se funda esencialmente en la intuición. Efectivamente, ello no es posible ni por medio de "*ideas*" —ya que sus juicios sintéticos, si bien son directos, no son objetivos—, ni por medio de juicios del entendimiento— ya que así obtiene juicios sintéticos o principios, pero válidos únicamente de un modo indirecto, por su relación a cosas completamente contingentes, cuales son las que constituyen la *experiencia posible*. Estos últimos, en otras palabras, son apodícticamente ciertos, pero no en sí, o directamente, es decir, por sus conceptos, sino en el campo de su uso posible. Tal ocurre, por ejemplo, con este principio: "Todo lo que acontece tiene su causa". Así, pues, a la razón, considerada precisamente en su uso especulativo, no le puede convenir ningún método dogmático. Al contrario, la razón pura especulativa se

(24) *O. c.*, p. 502, nota 1

(25) *Cfr. o c.*, pp 502-503

(26) *Cfr o c.*, misma sección, pp 509-510

reduce subjetivamente a un sistema de investigaciones según los principios de la unidad, de la cual sólo la experiencia puede proporcionar la materia. En otras palabras, el uso especulativo de la razón pura “filosófica” queda circunscrito al método de una filosofía trascendental (27).

Por tanto, quede bien claro que el uso de las *Ideas* sería totalmente ilegítimo si, con él, se pretendiera formular “dogmas”. Pero, en realidad, no es eso lo que ocurre. La razón pura, en efecto, no crea objetos ficticios, que luego tiene por posibles, sino que simplemente admite algunas realidades como razón suficiente de la triple unidad sistemática de nuestra experiencia: Dios, alma y mundo. Así, por ejemplo, el alma no se puede afirmar como substancia, es decir, por vía explicativa o conceptual —si bien tampoco es posible negarla como tal—; pero sí como medio de poner el fundamento de nuestros juicios sobre los fenómenos internos de sus potencias, dando así una unidad integral y necesaria a todas las facultades psíquicas (28). Es pues un recurso puramente subjetivo, que Kant explica así en *Prolegómenos a toda metafísica futura*: “la razón no tiene en perspectiva, en sus *Ideas*, objetos particulares que sobrepasan el campo de la experiencia, y no pide, por el contrario, sino la plenitud del uso intelectual en el encañamiento de la experiencia. Pero esta plenitud no puede ser sino la de los principios, y no la de las intuiciones y de los objetos. Sin embargo, para representarlos determinadamente, esta plenitud los concibe como el conocimiento de un objeto, conocimiento perfectamente determinado con relación a estas reglas, pero cuyo objeto no es más que una *Idea*, a fin de aproximar lo más cerca posible el conocimiento intelectual a la perfección indicada por las *Ideas*” (29). Completa esa misma explicación el propio Kant en la susodicha obra en esta forma:

(27) En *Prolegómenos a toda metafísica futura* (en el mismo volumen de la *o c*, p 651) párrafo 42, dice: “Lo natural de todos los conocimientos intelectuales es procurarse sus nociones en la experiencia y hacer confirmar por aquéllos sus principios. Los conocimientos racionales trascendentes, por el contrario, no ofrecen nunca experimentalmente lo que concierne a sus *Ideas*, y nunca hacen confirmar o rectificar sus *proposiciones por la experiencia*. Por consecuencia, el error que pudiera deslizarse en ellas no puede descubrirse más que por la propia razón pura, lo cual es muy difícil, precisamente porque esta razón es naturalmente dialéctica con sus *Ideas*, y porque esta apariencia inevitable no puede ser contenida en sus justos límites por ninguna investigación objetiva y dogmática de las cosas, sino únicamente por investigaciones subjetivas, por el examen de la misma razón como fuente de las *Ideas*”

(28) *Cfr o c*, capítulo citado, sección III^a, p 527. Nos hemos permitido modificar así la frase siguiente: “No son concebidos más que problemáticamente, a fin de fundar, en relación con ellos (en cualidad de ficciones heurísticas) principios reguladores del uso sistemático del entendimiento en el campo de la experiencia”. El texto alemán dice, en efecto: “Sie sind bloss problematisch gedacht, um in Beziehung auf sie (als heuristische Fiktionen) regulative Prinzipien des systematischen Verstandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen” (p 255)

(29) Párrafo 44, pp 653 654

“Los objetos que nos da la experiencia nos son incomprensibles en varios aspectos, y hay un gran número de cuestiones a que nos conduce la ley física que cuando se elevan a un cierto grado, pero siempre según esta ley son enteramente insolubles. Tal es, por ejemplo, la atracción de las materias. Pero si dejamos completamente de lado la naturaleza o si en el progreso del enlace nos elevamos por encima de toda experiencia posible, hasta hundirnos únicamente en las Ideas, entonces no podemos decir que nos es incomprensible el objeto y que la naturaleza de las cosas nos presente problemas insolubles, ya que entonces no tenemos que ver con la naturaleza o en general con objetos determinados, sino simplemente con nociones que tienen su origen en nuestra razón y con simples seres de razón con relación a los cuales deben ser resueltos todos los problemas que salen de sus nociones, porque la razón puede y debe ciertamente dar cuenta de su propio procedimiento” (30).

* ———

Todo ello quiere decir que las Ideas no deben ser usadas a guisa de “hipótesis” (31) —toda hipótesis es una opinión realizada como medio o principio de explicación con lo que es realmente dado, es decir, cierto, y ese algo perfectamente cierto y no imaginario es simplemente la *posibilidad* del objeto—, por la sencilla razón de que en la Idea no hay objeto posible. Dicho en otra forma, para explicar fenómenos naturales —tales cuales el orden y la finalidad del mundo— no se pueden emplear hipótesis transcendentales, sino tan sólo hipótesis naturales. Con las primeras sólo podríamos satisfacer las inquietudes de la razón, pero no servirían para el progreso del uso del entendimiento en relación con los objetos (32). Nos harían remisos, de manera que, atentos sólo a la satisfacción racional, echaríamos mano de principios transcendentales e inconceptualizables, que terminarían nuestra indagación —aunque no por vía intelectual— cuando la explicación filosófica se nos hiciera difícil (33)

(30) Párrafo 56, pp. 669-670

(31) *Cfr Crítica de la Razón Pura*, IIª Parte, cap. I, sección IIIª p. 526 de la o. c.

(32) *Cfr o. c.*, p. 528: “Además, el principio de una hipótesis de este género sólo serviría, propiamente hablando, para satisfacer la razón, y nunca para el progreso del uso del entendimiento con relación a los objetos”. Hemos modificado un tanto el texto del traductor, teniendo ante la vista el texto alemán ya citado: “Auch würde das Prinzip einer solchen Hypothese eigentlich nur zur Befriedigung der Vernunft und nicht zur Beförderung des Verstandesgebrauchs in Ansehung der Gegenstände dienen” (p. 256)

(33) *Cfr o. c.*, p. 528. El texto alemán correspondiente dice así: “En efecto, si de vez en cuando la explicación natural llega a hacerse difícil, tenemos a mano un principio transcendental de explicación que nos dispensa de esta investigación y pone término a nuestra indagación, no con un conocimiento, sino por la completa incomprensibilidad de un principio de tal manera ya preconcebido, que debía contener el concepto de lo absolutamente Primero” (“... nicht durch Einsicht, sondern durch gänzliche Unbe-

Además, toda hipótesis verdadera debe ser autónoma y autosuficiente, no como las así llamadas hipótesis “transcendentales”, que están obligadas a recurrir a otras hipótesis, y así “llevan a una simple ficción pues cada una de ellas necesita otra justificación necesaria al pensamiento, puesto por fundamento, y por consiguiente no puede dar ningún testimonio válido” (34). Kant añade un ejemplo patente: “Si suponiendo una causa infinitamente perfecta —dice, se omiten principios para explicar la finalidad, el orden y el tamaño del mundo, hay inmediatamente necesidad de nuevas hipótesis para averiguar las objeciones sacadas de anomalías y defectos que al menos, según nuestros conceptos, se muestran en estas cosas. Si se oponen a la sustancialidad del alma humana, que ha sido dada como fundamento a sus fenómenos, las dificultades que nacen de las anomalías de sus fenómenos con los cambios de la materia (el crecimiento y el decrecimiento), es preciso también recurrir a nuevas hipótesis, que no dejan de tener apariencia, pero que no merecen ninguna confianza fuera de la que les concede la opinión que se toma por fundamento, aun cuando haya de hablar en su favor” (35).

Haciendo un alto en el estudio del uso *especulativo* de la razón pura, recapitulemos un poco. Hemos averiguado, por un lado, que en ese uso de sí misma la razón pura es incapaz de verdadero “conocimiento” de “dogmas”, y, por otro, que no lo es menos del de “hipótesis transcendentales” (36). No le queda, pues, más que una opción bilate-

greiflichkeit eines Prinzips, welches so schon zum voraus ausgedacht war, dass es den Begriff des absolut Ersten enthalten musste”, p 257)

(34) *O. c.*, p 528

(35) *Ibidem*

(36) Esto, además de las razones indicadas, es imposible también porque la razón, separada de toda experiencia, es totalmente incapaz de conocimientos opinativos: “Si las afirmaciones de la razón puestas aquí por ejemplo (la unidad incorpóral del alma y la existencia de un ser supremo), no deben tener el valor de hipótesis, sino deben ser miradas como dogmas probados *a priori*, *ipso facto* nos salimos del caso que venimos estudiando. Pero entonces el que así piensa, se precave, (contra la objeción formulada suponiendo) que la prueba tiene la certeza apodíctica de una demostración; pues pretender hacer simplemente *verosímil* la realidad de tales ideas es una empresa tan absurda como si se intentara probar de una manera simplemente *verosímil* una proposición geométrica. La razón, separada de toda experiencia, o bien no puede conocer más que *a priori* y necesariamente, o bien no conoce absolutamente nada; por consiguiente, su juicio no es jamás una opinión, sino que significa o una abstención de todo juicio o una certeza apodíctica. Las opiniones y los juicios *verosímiles* sobre lo que conviene a las cosas, no pueden presentarse más que como principios de explicación de lo que es realmente dado o como consecuencia derivada según las leyes empíricas de lo que sirve de fundamento a título de real, es decir, únicamente en la serie de objetos de la experiencia; fuera de este campo, *opinar* es tanto como jugar con pensamientos, a menos que se crea que siguiendo una ruta incierta, el juicio puede encontrar la verdad” (*O. c.*, p 529). También aquí hemos introducido algunas modificaciones, que se justifican por los pasajes siguientes del texto alemán: Wenn die hier zum Beispiele angeführten Vernunftbehauptungen nicht als hypothesen sondern *a priori* bewiesene Dogmate gelten sollen, so ist alsdann von ihnen gar nicht die Rede. In solchem Falle

ral respecto a los objetos *transempíricos*: o llegar hasta ellos con un uso subjetivo de sí misma, o admitirlos a título de hipótesis con miras puramente “apologéticas”, sin pretensiones de “conocerlos” (37),

Más aún: la razón pura no puede llegar al conocimiento especulativo de objetos supra-sensibles ni siquiera por medio de argumentos *apogógicos* (38), los cuales se reducen en la práctica, a las pruebas fundadas en el principio lógico de que “*ex vero non sequitur nisi verum*”, y valen cuando se logra probar que de la afirmación del adversario se sigue una falsedad. Dichos argumentos, si bien pueden producir la “certe-

aber sehe man sich ja vor dass, der Beweis die apodiktische Gewissheit wahrscheinlich machen zu wollen, ist ein ungereimter Vorsatz, ebenso als wenn man einen Satz der Geometrie bloss wahrscheinlich zu beweisen gedächte” (p 258) “Meinungen und wahrscheinliche Urteile von dem, was Dingen zukommt, können nur als Erklärungsgründe dessen, was wirklich gegeben ist, oder Folgen nach empirischen Gesetzen von dem, was als wirklich zugrunde liegt, mithin nur in der Reihe der Gegenstände der Erfahrung vorkommen”. (*Ibidem*).

- (37) *Cfr. o c*, p 529: “Aunque en las cuestiones simplemente especulativas de la razón no se pueda hacer hipótesis para fundar proposiciones, las hipótesis son completamente admisibles cuando se trata solamente de defenderse, es decir, en el uso polémico y no en el uso dogmático. Lo que yo entiendo por defenderse, no es aumentar las pruebas de la afirmación, sino simplemente reducir a la nada las razones aparentes conforme a las cuales el adversario pretende destruir nuestro propio razonamiento. Ahora bien; todas las proposiciones sintéticas de la razón pura tienen aquí de particular, que si el que afirma la realidad de ciertas ideas no sabe lo bastante para hacer cierta su proposición, de otro lado el adversario no encontraría ventaja para sostener lo contrario (“Wenn, der, welcher die Realität gewisser Ideen behauptet, gleich ... P 259): La razón humana coloca la balanza igual de ambos lados; no favorece ninguna de las partes en el conocimiento especulativo, se limita a ser el campo donde se libran los combates”. Nótese bien que el objetante podemos ser nosotros mismos (*Cfr. pp. 530-531*). Por tanto, si por el uso práctico llegáremos a la certeza de la existencia de dichos objetos *metaempíricos* —como llegáremos, conducidos por el mismo Kant— las objeciones y los escrúpulos del conocimiento especulativo no podían menguarla.
- (38) *Cfr. o c*, p 537 (mismo capítulo, sección IV^a), corregido según el texto alemán, p 268: “El verdadero motivo por el cual se sirven de pruebas apogógicas en diversas ciencias es, que, cuando los principios de donde se debe derivar cierto conocimiento son muy diversos o muy profundamente ocultos, se busca el medio de poderlos alcanzar por las consecuencias. Ahora bien, el *modus ponens* que infiere la verdad de un conocimiento de la verdad de sus consecuencias sólo es permitido si todas las consecuencias posibles que de él manan son verdaderas; pues como entonces éstas no pueden tener más que un solo principio, éste es, por consiguiente, el verdadero. Pero este procedimiento es impracticable porque está por encima de nuestra fuerza percibir todas las consecuencias posibles de una proposición admitida, cualquiera que sea; nos servimos, no obstante, de esta manera de razonar, bien que son cierta complacencia, cuando se trata simplemente alguna cosa a título de hipótesis; admitiendo este razonamiento por analogía, que si todas las otras consecuencias que se han buscado concuerdan bien con el principio admitido, todas las demás consecuencias posibles deberán también estar de acuerdo con él. Este es el motivo por el cual, una hipótesis no puede nunca ser transformada así en verdad demostrada. El *modus tollens* de los razonamientos que parten de las consecuencias a los principios, no sólo prueba rigurosamente, sino además con mucha facilidad. Pues es suficiente que una sola falsa consecuencia puede ser sacada de un principio, para que este principio sea falso. Ahora bien, si en lugar de recorrer en una prueba ostensiva toda la serie de los principios que pueden conducir a la verdad de un conocimiento, merced a la completa inteligencia de su posibilidad, se puede encontrar una sola consecuencia falsa entre las que manan del principio contrario, este contrario es falso también, y, por consiguiente, el conocimiento a probar es verdadero”

za”, no así la “comprensión” del objeto (39). Pues bien, decimos que los objetos suprasensibles no pueden ser conocidos por la razón pura en su uso especulativo mediante argumentos *apogógicos*, porque éstos no se aplican, con toda seguridad, más que en el caso de los juicios matemáticos, y ciertamente son inaplicables en el de los juicios sintéticos (40).

III—ALCANCE METAFISICO DEL USO PRACTICO DE LA RAZON PURA

En la parte anterior llegamos a la conclusión clara de que, según Kant, la razón pura, en su uso especulativo, no puede darnos un verdadero conocimiento de los objetos transcendentales. Sin embargo, ¿no será capaz de llegar, por su uso *práctico*, a donde no puede llegar por su uso *especulativo*? El propio Kant nos responde que “se observa en

- (39) *Cfr o c*, p 536: “La prueba directa u ostensiva en toda clase de conocimiento, es la que une a la convicción de la verdad la vista de las fuentes de esta verdad, mientras que la prueba apogógica puede, sin duda, producir el conocimiento cierto, pero no la comprensión de la verdad desde el punto de vista del encadenamiento de las razones de su posibilidad. Por eso, esta última clase de pruebas son más bien un recurso en caso de urgencia que un procedimiento que satisfaga todos los puntos de vista de la razón. No obstante, tienen, con relación a la evidencia, una ventaja sobre las pruebas directas, ya que la contradicción lleva siempre consigo más claridad en la representación, lo cual no sabría hacer la mejor síntesis, y así está más próxima del carácter intuitivo de una demostración”
- (40) *Cfr o c*, pp 537-538, texto corregido según el texto alemán (pp 269-270): “En la matemática, esta subrepción es imposible; y por eso las pruebas apogógicas encuentran en ellas su verdadero lugar. En la física, donde todo se funda sobre intuiciones empíricas, esta subrepción —Kant se refiere a la substitución de lo subjetivo por lo objetivo— puede, en verdad, la mayor parte de las veces, ser prevenida por un gran número de observaciones comparadas; no obstante, esta argumentación es casi siempre de un valor nulo. Pero las tentativas transcendentales de la razón pura todas son hechas en el propio medio de la apariencia dialéctica, es decir, de lo subjetivo, que se ofrece y hasta se impone a la razón, como objetivo en sus premisas. Ahora bien, en lo que concierne a las proposiciones sintéticas, no puede ser permitido refutar lo contrario para justificar sus afirmaciones. En efecto, o bien esa refutación no es más que la simple representación del conflicto de la opinión opuesta con las condiciones subjetivas de la conceptualidad por medio de nuestra razón, lo cual no influye lo más mínimo en que la cosa sea rechazada (así, por ejemplo, la incondicional necesidad en la existencia de una esencia no puede en absoluto ser concebida y por tanto es legítimo que se oponga subjetivamente a toda prueba especulativa de una esencia superior necesaria, no así, empero, a la posibilidad de semejante esencia original); o sí no, ambas, así la parte afirmante como la parte negante, ponen, llevadas por la experiencia transcendental, un concepto imposible del objeto, como fundamento, y así vale la regla: *non entis nulla sunt praedicata*, es decir, lo mismo lo que se asevera del objeto afirmando, que lo que se dice de él negando, es ilegítimo, y no se puede llegar al conocimiento de la verdad por la refutación de la parte contradictoria. Así, por ejemplo, cuando se da por supuesto que el mundo sensible nos es dado en cuanto a su totalidad, es falso que deba ser infinito o finito y limitado en el espacio, porque ambas cosas son falsas. Pues los fenómenos (como simples representaciones) que serían, no obstante, dados en sí (como objetos = objekte), son cosa imposible y la infinidad de ese todo imaginario sería, ciertamente, incondicionada, pero (puesto que todo es condicionado en los fenómenos) sería contradictorio con la determinación cuantitativa incondicionada que está, no obstante, supuesta en el concepto”



© 2001, DERECHOS RESERVADOS

Prohibida la reproducción total o parcial de este documento,
sin la autorización escrita de la Universidad de El Salvador

SISTEMA BIBLIOTECARIO, UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR

seguida que con relación al uso práctico la razón tiene derecho a admitir algo que no estaría autorizada para suponer sin pruebas suficientes en el campo de la especulación, porque todas las suposiciones de este género causan daño a la perfección de la especulación, cosa de la que no se preocupa el interés práctico (*um welche sich aber das praktische Interesse gar nicht bekümmert*). Sobre este terreno la razón ejerce, por consecuencia, una posesión cuya legitimidad no tiene por qué probar y en el cual no puede dar pruebas. Al adversario es a quien incumbe. Pero allí éste sabe tan poco del debatido objeto para poder probar su nada, como el primero, que afirma su realidad; y así se muestra aquí una ventaja de parte de quien afirma algo a título de suposición prácticamente necesaria (*melior est conditio possidentis*)” (41). La conclusión de este texto es obvia: si la razón tiene verdadero “derecho” a afirmar algo, y a todo derecho de la razón responde una certeza verdadera, ya se deja conjeturar por aquí que el conocimiento correspondiente será un conocimiento cierto.

Tan es ello así, que Kant, lejos de permitirnos adoptar una actitud escéptica respecto a los objetos transcendentales, nos inculca la *necesidad de estar ciertos de ellos*, acudiendo al medio y al terreno propio de la razón pura, que son los principios prácticos. Precisamente, describiéndonos la “fanfarronada” del razonador dogmático —“que quiere probar el honor y el derecho inatacables del partido que él ha abrazado, obligándonos a cruzar el acero con todos los que quisieran dudar”—, nos dice, preocupado: “Los espectadores, viendo que cada uno a su vez es tan pronto vencedor como vencido, llegan con frecuencia a dudar escépticamente del objeto del combate. Pero no tienen razón, y es suficiente gritarles: *non defensoribus istis tempus eget*” (42). Más aún, Kant entiende que el terreno que le es propio a la razón es precisamente el de los principios prácticos (43). Por las razones siguientes se verá que se refiere a un verdadero uso *realista* del entendimiento.

* ———

1.—*Fundamento epistemológico de los principios prácticos.*— Por de pronto, su convicción descansa en un raciocinio implícito, si es que no se debe llamar “expreso”. Porque, habiéndose visto obligado a relegar la “Filosofía de la Razón Pura” a un papel meramente negativo —el de determinar los límites del conocimiento y el de prevenir los errores en lugar de descubrir la verdad— no puede menos de continuar diciendo: “No obstante, debe haber una fuente de conocimientos positi-

(41) *O. c.*, p. 530. Texto alemán: p. 259

(42) *O. c.*, pp. 539-540.

(43) *Cfr. Ibidem*, p. 540

vos que correspondan al dominio de la razón pura y que no son quizá una ocasión de errores más que para los efectos de una mala inteligencia; sino que en realidad constituyen el blanco que persigue la razón; pues de otra forma, ¿a qué causa atribuir el deseo indomable de poner pie firme en cualquiera parte, fuera de los límites de la experiencia? Reivindica (*ahndet*) objetos que tienen para ella gran interés. Entra en el camino de la especulación pura, para aproximarse a ellos; pero huyen ante ella. Sin duda puede esperar más fortuna sobre la única vía que le queda aún: la del uso práctico” (44). De dos cosas parece no dudar Kant en estas líneas, a saber, de que las tendencias naturales de la razón no pueden carecer de objeto, —que es lo mismo que decir que no pueden darse sin razón suficiente—, y de que ciertamente carecerían de ellos si no se dieran, en la realidad —si bien no en el campo de la experiencia—, los objetos transempíricos que constituyen su blanco final de atracción vehemente. Luego irremisiblemente tiene que admitir la existencia de una fuente de conocimientos positivos de dichos objetos. No pudiendo ser ésta más que o el uso especulativo de la razón pura o su uso práctico, y resultando evidentemente intransitable la primera vía, se le impone la aceptación de la segunda como medio seguro de certeza. Hay, pues, un presupuesto fundamental en la gnoseología kantiana, el cual aflora también en otras partes de su obra. Lo expresa claramente, por ejemplo, en *Prolegómenos a toda metafísica futura*, los cuales él espera que ofrecerán al espíritu general de la filosofía un objeto nuevo y más fecundo, fundando su esperanza precisamente “*en la irresistible ley de la necesidad*”. “Que el espíritu del hombre abandone un día completamente las investigaciones metafísicas es una cosa en la que no debe esperarse, como tampoco que no llegue a respirar en absoluto para que no tenga que absorber ya el aire impuro. Habrá siempre en el mundo, y lo que es más todavía, en cada hombre, sobre todo en el que reflexiona, una metafísica que, a falta de una regla pública cada cual podrá formarse a su manera” (45). De ahí que puntualice, en otra parte de la misma obra: “La metafísica es tal vez, más que cualquiera otra ciencia, el fruto de la misma naturaleza en nosotros, en sus rasgos esenciales, y no puede ser mirada como el producto de una elección arbitraria o como la consecuencia del contingente del progreso de las experiencias (de las cuales se separa enteramente)” (46). Y precisamente esa destinación natural es la garantía mayor de su acierto, porque la razón, con esas disposiciones naturales, “engendra la metafísica como su hijo predilecto”, y “Esta procreación,

(44) *Crítica de la Razón Pura*, IIª Parte, cap II, p 540 Texto alemán: p 272

(45) *Prolegómenos a toda metafísica futura* Solución de la cuestión general de los prolegómenos, p 690 (misma edición que la *Crítica de la Razón Pura*)

(46) *O c.*, conclusión, párrafo 57, p 676

como cualquiera otra en el mundo, no es debida al azar, sino a un germen primitivo sabiamente organizado para este fin" (47). Por eso también sus "nociones" son tan naturales como sus "conceptos": ambos géneros de entidades desempeñan una función "verdad" y están ordenados, por tanto, a la certeza del conocimiento. "Así como el entendimiento tiene necesidad de las categorías para la experiencia —dice Kant—, igualmente la razón contiene en sí el principio de las *Ideas*; es decir, de las nociones necesarias cuyo objeto, sin embargo, no puede darse en ninguna experiencia. *Las últimas residen en la naturaleza de la razón, con el mismo motivo precisamente que las primeras están en la naturaleza del entendimiento*" (48). El subrayado que hemos introducido en el texto kantiano prueba con suficiente elocuencia esa función "verdad" de nuestras Ideas".

*
— — —

2.—*Coincidencia con la teología natural escolástica.*—Esa confianza en la razón no puede menos de constituir un punto de coincidencia entre Kant y los metafísicos escolásticos. Pero no es el único. Efectivamente: tomemos, como punto de comparación, el ser más "metafísico" que se pueda pensar: Dios. Si bien Kant confiesa que no podemos conocer su "naturaleza", está seguro, sin embargo, de que su existencia le es plenamente asequible a nuestra razón. Y precisamente el argumento que emplea es, si bien se examina, del mismo corte que el argumento de la contingencia de Santo Tomás. En substancia, su contenido se reduce a lo siguiente: la razón exige un ser "*en sí*", que sea plena razón suficiente de su existencia, como explicación adecuada de los fenómenos. "El mundo sensible —dice Kant— no es sino un encadenamiento de fenómenos ligados según leyes universales. No tiene, pues, existencia en sí, y por consecuencia se relaciona de una manera necesaria con lo que tiene el principio de este fenómeno, con los seres que no pueden ser conocidos como fenómenos, sino como cosas en sí. En su conocimiento, la razón pura puede solamente aspirar a ver satisfecho su deseo de la integridad en el progreso del condicionado a sus condiciones (49).

(47) *O c.*, *Ibidem*

(48) *O c.*, IIIª Parte, párrafo 40, p 650 *Cfr. etiam* p 676

(49) *O c. ibidem*, p 677, dice allí mismo, un poco más abajo: "Pero como no podemos conocer nunca estos seres de razón por lo que pueden ser en sí, es decir, determinadamente, si bien podamos admitirlos con respecto al mundo sensible, al que deben estar unidos por la razón, por lo menos podremos concebir este enlace con el auxilio de nociones que expresen su relación con el mundo sensible" De ahí que Kant concluya con aplomo: "Debemos, pues, concebir un ser inmaterial, un mundo inteligible y un ser por encima de todos los seres puros (*noúmenos*), porque la razón halla ahí, como cosas

Esta actitud kantiana, pues, no constituye una negación expresa de su doctrina anterior sobre la incognoscibilidad de los objetos metaempíricos, porque, según ella, no ignoramos la existencia de dichos seres, pero sí su "naturaleza". Sabemos *que existen*, pero no sabemos *que son*. Más aún, hasta no es del todo exacto decir que no sabemos *lo que son*. Porque, según el mismo Kant, habría que puntualizar que no sabemos "unívocamente" cuál es su esencia, pero sí con un conocimiento "analógico". Tal es, por lo menos, el resultado de la comparación que él establece entre lo que conocemos dentro de los estrechos límites de la razón *especulativa*, y lo que nos revelan las Ideas transcendentales. "Los límites indicados (. . .) —nos dice Kant— no bastan, después que hemos visto que fuera de ellos hay todavía algo (si bien no debemos conocer lo que en sí sea este algo). Ahora nos preguntamos: ¿cómo se comporta nuestra razón en este enlace de lo que conocemos con lo que no conocemos ni conoceremos jamás? Hay aquí un verdadero enlace de lo conocido en alguna cosa con lo perfectamente desconocido (que lo será siempre), y si en eso lo desconocido no debiera ser conocido tampoco en absoluto —como no es posible esperarlo, en realidad— la noción de este enlace debe poder ser determinada, sin embargo, y dilucidada" (50). Como se ve, la puerta que da al conocimiento por analogía queda abierta. Ulteriores precisiones sobre ese tema acabarán de mostrarnos la coincidencia con la Escolástica

* ———

3.—*Analogía de proporcionalidad propia*.—El problema del conocimiento analógico se halla planteado con toda lucidez en *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Por un lado, Kant ve con claridad que Dios tiene que ser la causa de las perfecciones creadas, y, por lo mismo, tenerlas en sí mismo a su manera; pero, por otro lado, se ve en la incapacidad de concebir dichas perfecciones divinas, por la sencilla razón de que él no tiene conocimiento más que de las correspondientes perfecciones creadas. La causa del mundo es, pues, el Omnipotente, pero no puede ser descrita con precisión. "La noción constitutiva del *deísmo* —dice él— es una noción completamente racional, pero que no repre-

en sí, la integración y la satisfacción que no puede esperar nunca derivando los fenómenos de sus principios homogéneos, y porque estos principios se relacionan realmente con algo diferente de ellos (como consecuencia, enteramente heterogéneo), ya que los fenómenos suponen siempre una cosa en sí y que, por consecuencia, está indicado por ahí que pueda o no ser conocida más íntimamente" (p. 677). En esta última cita se descubre mejor la naturaleza del principio rector del raciocinio deductivo kantiano: la serie de causas fenoménicas tiene que ser explicada por un principio nouménico, por ser, ella misma, infinita

(50) *O c.*, p. 577

senta sino una cosa, la que contiene toda realidad, sin poder determinar en ésta una sola, porque para eso, sería necesario tomar un ejemplo del mundo sensible, en cuyo caso nos referiríamos aquí solamente a un objeto de los sentidos, y no a alguna cosa enteramente heterogénea, que de ninguna manera puede ser un objeto de los sentidos" (51). Mas en concreto, su embarazo es grande y lo formula categóricamente: "¿Le atribuiré, por ejemplo, el entendimiento? —se pregunta, y se responde a sí mismo— Pero no tengo noción de otro entendimiento que del que se parece al mío; es decir, de aquél a quien los sentidos deben suministrar intuiciones y que se consagra también a someterlas a las reglas de la unidad de conciencia. Pero entonces los elementos de mi noción estarían siempre en el fenómeno, y me vería obligado, por la insuficiencia de los fenómenos, a elevarme más alto, a dirigirme a la noción de un ser que es independiente de los fenómenos o que se halla mezclado a ellos como a condiciones de su determinación. Pero si separo el entendimiento de la sensibilidad para lograr un entendimiento puro, entonces no queda más que la simple forma del pensamiento, sin ninguna intuición, forma que no puede servirme para conocer cualquier cosa de determinado ni, por consecuencia, ningún objeto. Para este fin, sería menester concebir otro entendimiento que percibiese los objetos de que yo no tengo la menor noción, porque el entendimiento humano es discursivo y no puede conocer más que por nociones universales. Se obtiene el mismo resultado si atribuyo al ser supremo una voluntad, porque no adquiero esta noción sino a condición de sacarla de mi experiencia interna, la cual tiene por base mi dependencia en cuanto a la satisfacción, en que puedo hallarme acerca de los objetos cuya existencia es para nosotros una necesidad y, por consecuencia, una sensibilidad, lo que repugna enteramente a la noción pura del ser supremo" (52).

La solución, sin embargo, no es menos luminosa ni indigna de Sto. Tomás. Porque si analizamos atentamente la explicación que empieza a darnos desde el final del párrafo 57 de los *Prolegómenos*, reconocemos necesariamente en ella la famosa analogía de *proporcionalidad propia* del Angélico (53): "Cuando digo que estamos obligados a considerar el mundo como si fuera la obra de una inteligencia y de una voluntad suprema, no digo en realidad más que una cosa: que la relación que existe entre un reloj, un navío, un regimiento y un relojero, un constructor y un coronel es la misma que existe entre el mundo sensible (o todo lo que compone el fundamento de este conjunto de

(51) *Cfr. o. c.*, pp. 577-578

(52) *Ibidem*, p. 678

(53) *Cfr. De Veritate*, q. 2, y *II Sent*, Dist XIX, q. 5, a 2 ad 1

fenómenos) y el desconocido que no conozco por consecuencia en sí mismo; pero que conozco, sin embargo, con respecto a mí, y con respecto al mundo" (54). "Este conocimiento —puntualiza el mismo Kant— es el conocimiento por *analogía*, que no significa, como la palabra indica ordinariamente, una perfecta semejanza de las dos cosas, sino una perfecta semejanza de dos relaciones entre cosas enteramente desemejantes" (55). Mediante ese género de conocimiento —contrariamente a lo que pretende Hume— transcendemos de veras lo sensible, de modo que no puede objetárenos, con el empirismo, "que no nos queda nada si de la noción del ser supremo separamos. . . nosotros el antropomorfismo objetivo" (56), sino que realmente "puede. . . con el auxilio de esta analogía dar una noción relativa de las cosas que me son absolutamente desconocidas. Así, por ejemplo, el cuidado de la felicidad de los hijos = a es al amor de los padres = b , lo mismo que el cuidado del género humano = c es a lo desconocido en Dios = x , que llamamos amor, lo cual no quiere decir que haya aquí la menor semejanza con una inclinación humana. Solamente podemos comparar la relación del mundo con la que las cosas del mundo tienen entre sí. La noción de relación no es aquí más que una simple categoría, a saber: la noción de causa, que no tiene nada que ver con la sensibilidad" (57). En otras palabras, podemos, sin peligro de caer en el antropomorfismo, transportar predicados sacados del mundo sensible a un ser muy diferente del mundo, puesto que estos predicados no son sino simples categorías que no dan ninguna noción determinada y tampoco, por la misma razón, ninguna noción limitada a las condiciones de la sensibilidad" (58). La legitimidad de este género de conocimiento se resume en la frase siguiente: "De esta manera se evita pues servirse de la propiedad de la razón para concebir a Dios; no se sirve uno de ella más que para concebir el mundo, como es necesario, si se quiere hacer el mayor uso posible de la razón con respecto al mundo" (59).

(54) *O c.*, párr 57, p 679

(55) *O c.*, párr 58, p 680

(56) *Ibidem*

(57) *Ibidem*, en nota

(58) *Ibidem*

(59) *O c.*, p 681 Más abajo: "La expresión que conviene a nuestras débiles nociones será, pues, la de que concebimos el mundo *como* si derivase, en cuanto a su existencia y a sus determinaciones internas, de una razón suprema, lo cual nos permite, de una parte, conocer la propiedad que corresponde al propio mundo, sin pretender, sin embargo, determinar su causa en sí misma; y de otra, colocar *en relación* de la causa suprema con el mundo el principio de esta propiedad (de la forma racional en el mundo), sin afirmar que el mundo baste para ello por sí mismo" Y, en nota, añade aquí mismo lo siguiente: "Diré: la causalidad de la causa suprema es, con relación al mundo, lo que la razón humana es con relación a su obra. Con lo que me es desconocida la naturaleza de la cosa suprema misma. No comparo sino la noción conocida por mí (el orden del mundo) y su regularidad con los efectos conocidos por mí mediante la razón humana; en consecuencia, llamo a la primera una razón, sin dar a entender por éllo

Cómo se ve, no nos hallamos más que frente al conocimiento que los escolásticos llamarían “analógico” o por “*conceptus proprios ex communibus*”. Además, salta a la vista que no sólo se trata de una analogía de proporcionalidad en general, sino también de una analogía de proporcionalidad “propia”, puesto que la perfección en cuestión se halla en todos los analogados. Efectivamente, no sólo el relojero o el constructor de navíos es una “causa”, sino también el mismo Dios; y no sólo el padre es *solicito* respecto a otros, sino también el mismo Dios. Y ese conocimiento que obtenemos por medio de la analogía de proporcionalidad propia no es menos legítimo que el que alcanzamos por medio de las ciencias. Porque sus objetos son realísimos, puesto que —a pesar del nombre que Kant les da, seres de razón— ejercen un oficio sumamente real: el de limitar al mundo sensible. “La experiencia, que contiene todo lo que pertenece al mundo sensible —nos dice Kant— no se limita a sí misma y pasa de un condicionado a otro. Lo que debe limitarla debe hallarse enteramente fuera de ella, y es el campo de los seres de pura razón” (60). Siempre, pues, que no se pretenda *determinar* la naturaleza de esos seres de razón —entonces, en verdad, no podríamos salir del campo de la experiencia posible— nuestra razón no gira en el vacío, porque “como un límite mismo es algo positivo, en el que participa la razón por el solo hecho de que se extiende hasta ese límite, de tal manera, sin embargo, que la razón no trata de franquearlo” (61). Es, pues, el conocimiento analógico un conocimiento “*intermedio*” entre el conocimiento sensible y el conocimiento dogmático, que Kant caracteriza con estas palabras: “. . . la limitación del campo de la experiencia por alguna cosa que le sea desde luego desconocida es, empero, un conocimiento que queda todavía a la razón. . . porque no está encerrada en el interior del mundo sensible ni se extralimita tampoco hacia afuera, sino que, como conviene a un conocimiento de límites, dicha limitación se constriñe a la relación de lo que les sobrepasa con lo que contienen” (62).

* ———

4.—*Plan de trabajo de la Razón Práctica.*—Con un instrumento tan legítimo, la razón pura puede trazarse ya un plan de trabajo según sus exigencias. Y lo ha hecho, por cierto. Próximamente, en efecto, ella investiga los tres problemas fundamentales, que son la *libertad* de la

lo que comprende en el hombre por esta expresión o sin atribuirle, como propiedad, alguna cosa que me sea conocida desde luego” p 682, nota 1)

- (60) O. c. párr. 59, p. 682 La razón de por qué llama *seres de razón* a los seres metaempíricos, es, sin duda, porque quiere contraponerlos a los *seres sensibles* o experimentales
- (61) O. c., pp. 682-683
- (62) O. c., p. 683

voluntad, la *inmortalidad* del alma y la *existencia* de Dios; y, remotamente, lo que es preciso hacer si la voluntad es libre, si el alma es inmortal, y si Dios existe (63). Y ya hemos visto, en páginas anteriores, que, dada la modestia de sus pretensiones gnoseológicas —conocimiento analógico y no unívoco de los objetos metafísicos— dichos problemas pueden conducirnos a soluciones *ciertas*. Y, aunque más arriba indicamos también que la fuente de dicha certeza la constituía la misma naturaleza humana, conviene que analicemos más la legitimidad de dicho fundamento.

Quizá quepa distinguir dos criterios kantianos de certeza en el campo metafísico: uno próximo y otro remoto. El próximo podría formularse en términos tales, que justifiquen inmediatamente una división del conocimiento metaempírico en tres ramas bien definidas. Kant, en efecto, si bien reconoce que “Intentar resolver todos los problemas y contestar a todas las cuestiones sería una pura fantasía y una presunción tan extravagante que bastaría para perder toda la confianza en la solución de las diversas cuestiones que pueden presentarse” (64), sin embargo, por otra parte, se ve forzado a admitir que “hay ciencias en las que su naturaleza es tal que cualquier cuestión que se presente debe inmediatamente ser contestada mediante una respuesta extraída de lo que se sepa de ella, supuesto que esa respuesta ha de brotar de las mismas fuentes que la cuestión, y en estas ciencias —añade— no es permitido pretextar una ignorancia inexcusable, sino que, muy al contrario, la contestación debe exigirse” (65). Por ejemplo, “Qué cosa es *justa* o cuál *injusta* en todos los casos posibles, debemos estar en posibilidad de saberlo según la regla dada, puesto que ésta es nuestra obligación, y claro está que no tenemos obligación de *lo que no podemos saber*” (66). La razón última de este criterio próximo es que, cuando “el objeto no está fuera del concepto” —como sucede en el caso de lo justo y de lo injusto— “el mismo concepto que nos coloca en estado de plantear la cuestión debe también hacerlo capaz de responder” (67). De ahí que, en general, “No es (...) extraordinario exigir a una ciencia soluciones ciertas de todo problema que pertenezca a su substancia (*quaestiones domesticae*), aunque por el momento no hayan sido encontradas” (68), lo cual —siempre según el mismo Kant— es posible en la *filosofía transcendental* y en otras “dos ciencias racionales

(63) Cfr *Crítica de la Razón Pura*, edición indicada, IIª Parte, Cap II, sección Iª, p 543

(64) *Crítica de la Razón Pura*, Teoría transcendental de los elementos, Segunda Parte: Lógica transcendental, segunda división: Dialéctica transcendental, libro II, Cap II, sección cuarta (p 371, de la edición del Ateneo, de Buenos Aires)

(65) *O c*, *Ibidem*

(66) *Ibidem* Corregido según el texto alemán antes citado Vol II, p 60

(67) *O c*, p 372

(68) *O c*, p 373 Corregido según el texto alemán antes citado, p 62

puras, de las cuales una no tiene más que un contenido especulativo y la otra un contenido *práctico*: la *matemática pura* y la *moral pura*" (69). En cuanto a esta última, en efecto, "En los principios generadores de la moral no puede haber incertidumbre porque o las proposiciones son nulas y vacías de sentido o deben derivarse de nuestros conceptos racionales" (70). En lo que respecta a la filosofía trascendental, —dejando el caso obvio de la matemática pura— la aplicación de la regla general no es menos clara, siempre que nos refiramos exclusivamente a los objetos de las cuestiones cosmológicas. "En efecto —nos dice Kant— el objeto debe ser empíricamente dado y la cuestión no va más que sobre su conformidad con una idea" (71); y, precisamente, él mismo nos añade más abajo: "Las ideas cosmológicas tienen esta propiedad que pueden suponer como dados su objeto y la síntesis empírica que exige el concepto de este objeto, y la cuestión que resulta no concierne más que al progreso de esta síntesis, en tanto que debe contener la totalidad absoluta, que no tiene nada de empírico, puesto que no puede ser dada en ninguna experiencia" (72). Más claramente aún: "como aquí no se trata más que de una cosa como objeto de una experiencia posible y no como cosa en sí, la respuesta de la cuestión cosmológica trascendental no puede residir más que en la idea, puesto que no concierne al objeto en sí; y en cuanto a la experiencia posible, no se pide lo que puede ser dado *in concreto* en alguna experiencia, sino lo que es en la idea, a la cual la síntesis empírica debe aproximarse simplemente; es preciso, pues, que esta cuestión pueda ser resuelta sólo por la idea, pues esta idea no es más que una simple creación de la razón que, por consecuencia, no puede rehusar la respuesta dando por pretexto un objeto desconocido" (73).

Tan cierto es para Kant que las ideas cosmológicas nos presentan realmente su objeto, que él mismo se encarga de resolver la antinomia de la causalidad y de la libertad, que parece oponérseles (74). Esa

(69) *Ibidem*

(70) *Ibidem*.

(71) *O. c.*, p. 372.

(72) *Ibidem*

(73) *O. c.*, p. 373 Texto alemán citado p. 62

(74) *Cfr. o. c.*; mismo capítulo, sección 1ª, pp. 330-331, de la edición del Ateneo: "La razón no produce propiamente ningún concepto, sino que lo que hace es *librar al concepto del entendimiento* de las restricciones inevitables de una experiencia posible, y así la razón investiga y lo extiende más allá de los límites de lo empírico, en relación siempre con él. Esto sucede —prosigue explicando Kant, de acuerdo con el criterio remoto, del que vamos a hablar después en el texto— porque la razón exige para un condicionado dado una totalidad absoluta del lado de las condiciones (a las cuales el entendimiento somete todos los fenómenos de la unidad sintética y a la vez hace así de la categoría una idea trascendental para dar una perfección absoluta a la síntesis empírica, para continuarla hasta lo incondicionado (que no se encuentra más que en la idea y nunca en la experiencia). La razón esto le exige en virtud del siguiente prin-

certeza, por otra parte, no cabe duda de que se funda en el criterio de las *soluciones domésticas*, que acabamos de estar exponiendo. Este criterio, sin embargo, no es ni último ni exhaustivo. ¿Cuál es su fundamento? Sin duda que es la confianza en la naturaleza misma de nuestra razón. Kant, en cierto lugar, lo enuncia así: "La razón humana es, según su naturaleza, arquitectónica, es decir que considera todo conocimiento como perteneciendo a un sistema posible, de suerte que no permite más que principios tales, que no incapacitan a un conocimiento reflexivo para que entre a formar parte de algún sistema cualquiera" (75). Es claro que piensa, al escribir esas líneas, en las proposiciones de la antítesis, las cuales, por su naturaleza, "hacen absolutamente imposible la terminación de un edificio sólido de conocimientos" (76), en cuanto que, si "la antítesis no admite en ninguna parte

cipio: *si lo condicionado es dado, es también dada la suma completa de las condiciones, y, por consecuencia, lo incondicionado absoluto, que hace lo condicionado posible*" "En primer término —añade en la sección séptima del mismo capítulo (p. 382)—: La proposición que presentamos es indudablemente cierta: Cuando lo condicionado es dado, una regresión en la serie de todas las condiciones que nos guían nos es propuesta por esto, pues el concepto de condicionado implica ya que alguna cosa se relaciona con una condición, y si esta condición a su vez es condicionada se refiere a otra más lejana, y así sucesivamente para todos los miembros de la serie. Tal proposición es, pues, analítica, y por ello no existe temor a una crítica trascendental. Segundo Si el condicionado y la condición son cosas propias, entonces cuando el primero se ha dado no solamente la regresión hacia la segunda es propuesta; sino al mismo tiempo esta condición en sí misma es ya realmente dada por esto, ya que, de todos los miembros de la serie, la serie completa es dada, y, por lo mismo, también lo incondicionado, o mejor dicho, es supuesto por eso, que sea dado lo condicionado que no era posible darlo más que por esta serie. Aquí la síntesis de lo condicionado, con su condición, es una síntesis del simple entendimiento que representa las cosas *tal como son*, sin preguntarse cómo podremos llegar a conocerlas".

Por lo que hace propiamente a la solución de la antinomia opuesta, en la sección novena nos presenta la siguiente explicación, consistente, en resumidas cuentas, en que si los fenómenos no se toman por "cosas en sí", no puede haber conflicto. Por eso dice textualmente: "Y aquí la hipótesis común, pero engañosa, de la *realidad absoluta* de los fenómenos, muestra también una influencia tan perniciosa que turba la razón. En efecto, si los fenómenos son cosas en sí, no hay sitio para la libertad. La naturaleza es entonces la causa perfecta y en sí suficientemente determinante de cada acontecimiento, y la condición de cada uno está siempre contenida únicamente en la serie de los fenómenos que están al mismo tiempo que sus efectos, necesariamente sometidos a las leyes de la naturaleza. Si al contrario, los fenómenos no son para nosotros sino lo que son de hecho, a saber: no unas cosas en sí, sino simples representaciones que se encadenan siguiendo leyes empíricas, es preciso entonces que tengan causas que no sean los fenómenos. Pero una tal causa inteligible no está determinada relativamente en su causalidad por fenómenos, aunque sus defectos se manifiesten y puedan ser también determinados por otros fenómenos. La causa, así como su causalidad, está fuera de la serie; sus efectos, al contrario, se encuentran en la serie de condiciones empíricas. El efecto puede, pues, ser considerado en relación a la causa inteligible como libre, y al mismo tiempo, en relación a los fenómenos, como una consecuencia de estos fenómenos, según la necesidad de la naturaleza (. . .) Quiero hacer esta observación: que el encadenamiento universal de todos los fenómenos en un contexto de la naturaleza, siendo una ley indispensable, esta ley deberá necesariamente derribar toda libertad si se quiere sujetar obstinadamente a la realidad de los fenómenos" (p. 403).

(75) *O c.*, cap. cit., sección IIIª, p. 370. Corrección según texto alemán citado, p. 58

(76) *Ibidem*

un primer término y un comienzo que pueda servir absolutamente de fundamento al edificio; un sistema completo del conocimiento es absolutamente imposible bajo tales suposiciones" (77). En tal situación, y dado el criterio de la naturaleza arquitectónica de la razón pura, ésta no podrá menos de decidirse por la tesis. "Por eso —continúa Kant— el interés arquitectónico de la razón (que exige no una unidad racional empírica, sino una unidad racional *a priori*) contiene una recomendación natural en favor de las afirmaciones de la tesis" (78). En suma, que si fundados sólo en el interés especulativo e indiferentes a todo interés práctico y a todas las consecuencias que nos puedan venir, no tenemos en cuenta las afirmaciones de la razón más que según el valor de sus principios, nos crearemos necesariamente un estado de inseguridad completa sobre la libertad de la voluntad. Pero, tan pronto como nos volvemos a la práctica, "este juego de la razón simplemente especulativo se desvanecerá como el fantasma de un sueño y escogerá sus principios solamente según el interés práctico" (79).

Como se ve, el poder del criterio fundamental de la certeza metafísica es enorme. Es lo tanto, que por sí solo es capaz de explicar la antinomia que admira al mismo Kant. Este se extraña, en efecto, de ver "que el Empirismo no goza absolutamente de predicamento, aunque lógicamente hubiera sido necesario creer que el sentido común aceptaría ansioso un proyecto que promete no satisfacerlo más que con conocimientos experimentales y con sus enlaces racionales, en tanto que la dogmática transcendental le obliga a elevarse a los conceptos que rebasan con mucho la penetración y el empuje racional de los espíritus más ejercitados en el pensamiento" (80). Hasta llega a afirmar: "La comodidad y vanidad de que se presume, he aquí una gran recomendación en favor de estos principios" (81). Es que, en el fondo, volvemos siempre a lo mismo: a la necesidad natural, a que "El sentido común necesita alguna cosa de la que pueda partir con toda seguridad", de suerte que "La dificultad de comprender una semejante suposición no le turba, porque (como no sabe lo que es *comprender*), no le inquieta el espíritu y tiene por conocido lo que el uso frecuente le ha hecho familiar. Finalmente, todo el interés especulativo desaparece para él ante el interés práctico, y se figura concebir y saber lo que sus creencias y sus esperanzas le obligan a admitir y a creer" (82). "Así —concluye Kant con perfecto aplomo— el empirismo de la razón idealizante de

(77) *Ibidem*.

(78) *Ibidem*.

(79) *Ibidem*, p 371.

(80) *Ibidem*, p 369. Texto alemán, p 57

(81) *Ibidem*.

(82) *Ibidem*, p 370.

manera transcendental se halla desprovisto de popularidad, y, en la medida en la que es perjudicial a los primeros principios prácticos, en la misma medida no es de temer que él franquee los recintos de las escuelas y obtenga en el mundo alguna autoridad conciliándose el favor de las multitudes” (83).

* ———

5.—*Fe doctrinal*.—En conclusión, podemos llegar a la verdad por dos vías: por el camino del principio de causalidad —“alguna cosa es, puesto que alguna cosa acaece”— y por la vía de la necesidad práctica de la naturaleza: “alguna cosa es, puesto que alguna cosa debe ser (determinación del último límite posible)” (84). Pero ambas vías coinciden, sin embargo, en el “estilo”. Precisamente ello ha motivado una crítica muy perspicaz de Thonnard. “Pero ni el mismo pragmatismo en el que se refugia en este caso la verdad —observa Thonnard— se puede sostener si se admite, con Kant, el principio idealista. En efecto, la ley moral, el imperativo categórico, son enunciados abstractos y universales semejantes en todo a los juicios sintéticos *a priori*, por ejemplo, al principio de causalidad que no tiene valor más que para el mundo de los fenómenos. Entonces, ¿con qué derecho se puede distinguir el Verstand de la Vernunft, si de hecho ambos juzgan y razonan absolutamente del mismo modo? Y, no habiendo más que una sola facultad, es claro que la certeza práctica, lejos de poder reafirmar la certeza especulativa, es arrastrada por la ruina de ésta. Ese resultado es tanto más inevitable cuanto que la verdad, por definición, pertenece al conocimiento, no al querer, y es por consiguiente de orden especulativo y no práctico. Los sucesores de Kant han puesto de relieve esa desembocadura lógica al darle a su maestro una reputación de “escéptico”, la cual es justa si se atiende a su doctrina, pero no si se tienen en cuenta sus intenciones” (85).

La cita anterior tiene la ventaja de proporcionarnos la ocasión de hacer una precisión indispensable. Según ella, los juicios prácticos versan sólo sobre las exigencias de la ley moral, y se contraponen, por lo mismo, a los juicios propios de los objetos de la ciencia. Trasponiendo la dificultad a otro registro, diríamos que la “fe” es esencialmente “moral”, mientras que la “ciencia” es “objetiva” por esencia. Y, sin embargo, ya al dar el fundamento último de la certeza de los objetos metafísicos, indicamos, con palabras kantianas, que hay tres clases de

(83) *Ibidem*

(84) *O c.*, II Teoría transcendental del método, capítulo II, sección 2, pp 545-546.

(85) F J THONNARD, A A, *Précis d'Historie de la Philosophie*, Société de S Jean L'Evangeliste, Desclée et Cie, Editeurs Pontificaux, Paris Tournai, Rome, 1946, p 666

ciencias que pueden y deben darnos soluciones ciertas: la matemática pura, la cosmología, y la moral. Por ahí se podía conjeturar ya, que el conocimiento analógico que obtuviéramos de Dios por medio del paso al límite de la ciencia cosmológica, no constituiría una "fe" en el sentido estricto de la palabra. Pero es el caso que el mismo Kant nos precisa más todavía el carácter anfíbio de dicho conocimiento que participa de la ciencia y de la fe, titulándolo "fe doctrinal". Para entender bien este nuevo concepto, que nos permitirá penetrar mejor el fundamento último de la certeza kantiana, veamos antes algunas nociones propias de la terminología de este autor.

En primer lugar, ¿qué es la verdad, según Kant? Podríamos decir que la verdad consiste en el acuerdo necesario de la creencia con el objeto. No basta, pues, un mero acuerdo con el objeto, sino que tiene que ser "necesario". Un corolario inmediato de lo mismo es la necesidad de que todos puedan comprobarlo por igual. Por eso dice Kant: "la verdad descansa en el acuerdo con el objeto, y, por consiguiente, en consideración a este objeto, los juicios de todo entendimiento deben estar de acuerdo (*consentientia uni tertio consentiunt inter se*)" (86). De ahí que el criterio de la verdad es la *comunicabilidad*, y que sólo la "expresión" de la misma merece el nombre de "afirmación", pudiéndose definir, por tanto, esta última, como la expresión de un juicio que, y en cuanto que, es necesariamente admisible por cada cual. Ahora bien, esta clase de juicios son únicamente los producidos por lo que Kant, en contraposición a la persuasión, llama convicción. Todo esto lo enuncia en esta forma: "Yo no puedo *afirmar*, es decir, expresar como juicio necesariamente admisible para cada uno más que aquel que produce la convicción. Puedo guardar para mí la persuasión, si me va bien con ella, pero no puedo ni debo hacerla valer fuera de mí" (87).

Según eso no entenderemos bien qué es verdad y qué es afirmación, si no sabemos qué es convicción y persuasión. Estas, empero, como especies que son, exigen primero la dilucidación de su género: la creencia.

La *creencia* es un estado de nuestro entendimiento que consiste en tener por verdadero algún objeto. Por eso Kant la llama, en alemán: *Fürwahrhalten*. Es "susceptible de descansar sobre principios objetivos, pero... exige también causas subjetivas en el espíritu del que juzga" (88). Dicho en otras palabras, este último elemento es el elemento

(86) *O. c.*, edición citada, II, Teoría trascendental del método, capítulo II, sección IIIª, p. 554.

(87) *Ibidem*

(88) *Ibidem*, p. 553

esencial. El primero no sirve más que para determinar las dos especies, según que se dé o no se dé. En el primer caso tenemos la “convicción”. Por eso, hablándonos de juicios, nos dice Kant: “Cuando es admisible por cada cual en tanto, por lo menos, que tenga uso de razón, su principio es objetivamente suficiente, y la creencia se llama *convicción*” (89). En cambio, en el segundo caso, nos hallamos en presencia de la *persuasión*. “Si sólo se fundamenta en la naturaleza particular del sujeto —puntualiza Kant— se llama *persuasión*” (90). En otros términos: “La persuasión es una simple apariencia por la que el principio de juicio que está únicamente en el sujeto es tenido por objetivo” (91). Luego “Un juicio de este género no tiene más que un valor individual y la creencia no se puede comunicar” (92). Luego no es “verdadero”, en el sentido antes explicado.

Sin embargo, la convicción y la persuasión, así definidas, son, más que estados bien determinados del alma, zonas dentro de las cuales evoluciona el entendimiento. Porque, siendo la creencia un hecho subjetivo —a saber, el hecho de tener por objetiva alguna cosa— cabe considerar los grados según los cuales dicho hecho se va alejando del puro subjetivismo o *persuasión*, hasta llegar a la objetivación perfecta, o *convicción*. Y, efectivamente, estos grados existen y son:

- 1.—La *opinión*, que es la creencia que tiene conciencia de ser insuficiente subjetiva y objetivamente. Diríase que no es más que el primer paso después de salir del estado de persuasión.
- 2.—La *fe* o creencia subjetivamente suficiente, pero objetivamente insuficiente y tenida por tal. Este segundo elemento la diferencia de la simple persuasión.
- 3.—La *ciencia*, por fin, que no es más que la creencia suficiente, así subjetiva como objetivamente (93)

Una conclusión muy importante es que a la opinión se oponen la fe y la ciencia, como a la probabilidad se contraponen la certeza. Por tanto, así los juicios de fe como los científicos son verdaderamente ciertos, en el sentido tradicional de la palabra, aunque sólo los últimos puedan ser verificados por todos y comunicados de un modo objetivo. Dejemos, pues, bien asentado que hablar de “fe” es hablar de conocimientos ciertos. Pero ahondemos más en el concepto de fe, para ver si encaja en él la llamada “*fe doctrinal*”.

(89) *Ibidem*

(90) *Ibidem*

(91) *Ibidem*, p 554

(92) *Ibidem*

(93) *O c.*, pp 554 555

La clave de la solución de dicho problema puede ser la siguiente. Si fe es una creencia subjetivamente suficiente pero objetivamente insuficiente y tenida por tal, todo conocimiento fundado en motivos subjetivos suficientes para expeler todo temor a errar, pero incomunicable por falta de verificabilidad empírica, tiene que ser fe. Es verdad que, ordinariamente, “sólo desde el punto de vista práctico puede la creencia teóricamente insuficiente llamarse fe” y que “este punto de vista práctico es o el de *saber hacer*” —v.gr., el de curar a un tísico— “o el de la *moralidad*”, refiriéndose el primero a fines arbitrarios y contingentes, y el segundo, a fines absolutamente necesarios (94). Eso es verdad, y también es verdad que, atendiendo a la generalidad de ese caso, Kant llega a definir la fe, en la *Crítica de la Razón Práctica*, en términos de empresa. Dice: “La fe (llamada así en absoluto) es una confianza en la consecución de un propósito, cuya persecución es deber, y la posibilidad de la realización del mismo, sin embargo, no podemos nosotros *apercibirla* (consiguientemente, tampoco la de las mismas condiciones pensables para nosotros)” (95). Y dice bien, porque en dicho caso se cumple la definición esencial de fe que dimos más arriba, puesto que se da el asentimiento subjetivamente *incommovible* así como la inverificabilidad consciente del motivo, ya que, dada la confianza inquebrantable en la consecución del propósito, no cabe dudar de la verdad de los medios indispensables para ello, aunque éstos no caigan dentro del campo de la experiencia. Pero no es menos verdad que Dios no es experimentable y que su conocimiento por vía cosmológica es verdadera “convicción”, de acuerdo con el criterio propuesto por el mismo Kant, a saber, porque podemos “apostar” por su existencia sin que se llegue a pensar jamás que puede muy bien ser posible que estemos equivocados (96). Un conocimiento tal, que no encaja ni en el conocimiento científico ni en el de simple opinión, y que, por otra parte, goza esencialmente de los elementos de la fe, no puede no ser clasificado entre los actos de fe, siquiera sea con algún apelativo que sugiera que se trata de una fe “*sui generis*”. Todas esas razones se reflejan en el párrafo siguiente de Kant, que pasamos a citar íntegramente debido a su importancia especial: “Luego debemos confesar que la doctrina de la existencia de Dios pertenece a la fe doctrinal. En efecto: aunque desde el punto de vista del conocimiento teórico del mundo, yo no tenga nada *que decidir* que suponga necesariamente este pensamiento como condición de nuestras explicaciones de los fenómenos del mundo,

(94) *O c.*, p. 555

(95) *Crítica del Juicio* Apéndice: Metodología del juicio teleológico, párrafo 91, Edición de “El Ateneo”, Buenos Aires, 1951 (en un volumen juntamente con la *Crítica de la Razón Práctica* y con la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 456

(96) *Crítica de la Razón Pura*, ed. citada, p. 556

sino que, antes bien esté obligado a servirme de mi razón como si todo no fuera más que naturaleza, la unidad final es, sin embargo, tan indispensable condición de la aplicación de la razón a la naturaleza que de ninguna manera puedo dejarla a un lado cuando por otro la experiencia me ofrece tantos ejemplos. Ahora bien, en esta unidad, que la razón da como hilo conductor en el estudio de la naturaleza, yo no conozco otra solución que la de suponer que una inteligencia suprema lo ha ordenado todo con arreglo a los más sabios principios. Por consiguiente, suponer un sabio creador del mundo, es una condición de un límite, en verdad, contingente, pero con todo eso muy importante: el de tener un hilo conductor en la investigación de la naturaleza. *El éxito de mis averiguaciones confirma con tanta frecuencia la utilidad de esta suposición, y es tan verdad que no se puede alegar nada decisivo contra ella, que yo diría excesivamente poco llamando a mi creencia una simple opinión, puesto que yo puedo decir, igual bajo este aspecto teórico, que creo firmemente en un Dios; pero entonces esta fe no es, por lo tanto, práctica en el sentido estricto, debe ser llamada una fe doctrinal que debe necesariamente producir por todas partes la teología de la naturaleza (la teología física). Desde el punto de vista de esta misma sabiduría y considerando los dones brillantes de la naturaleza humana y la brevedad de la vida, tan poco apropiada a estos dones, se puede también encontrar una razón suficiente en favor de una fe doctrinal en la vida futura del alma humana*" (97). Si bien todo el texto es precioso, sin embargo, el subrayado responde al núcleo del argumento por medio del cual se establece la existencia de una "fe doctrinal", que corresponde, casi al pie de la letra, a la metafísica escolástica. Por lo demás, ya hemos descubierto su fundamento lógico en la confianza "natural" puesta espontáneamente en la naturaleza de nuestro entendimiento ansioso de unidad. Convendría, sin embargo, que demos también otro fundamento, que sirva de base suficiente también a la *fe moral*.

En primer lugar, volvemos a tropezar con la *teleología de nuestras facultades*, como razón última de la verdad de la fe moral. Kant lo ve con toda claridad y razona con perfecta sencillez: "Si la naturaleza humana está determinada a tender hacia el bien supremo, hay que admitir que la medida de sus facultades de conocer y principalmente la relación de unas con otras, es apropiada a ese fin" (98). Es también su presupuesto de la perfección de la razón humana lo que aflora en el criterio siguiente: la fe moral "Es una confianza en la promesa de la

(97) *O c.*, p. 557

(98) *Crítica de la Razón Práctica*, Iª Parte, libro segundo, capítulo II, IX, p. 135 de la edición de "El Ateneo"

ley moral, no que esté contenida en la ley misma, sino que yo la pongo, y ello por motivos morales suficientes. Pues un fin final no puede ser prescrito por ninguna ley de la razón, *sin que ésta, al mismo tiempo, prometa*, aunque inciertamente, la consecución de ese fin, y con ello autorice también la aquiescencia, con las únicas condiciones *bajo las cuales nuestra razón puede pensar el tal fin*" (99). En las palabras que hemos subrayado se destaca principalmente el principio kantiano de lo que la razón se ve forzada a pensar, tiene que ser verdadero.

— * —

6.—*La certeza de la fe moral no se funda en puras inclinaciones subjetivas.*—Ya por ahí se ve que la certeza de la fe moral no se funda en puras *inclinaciones* subjetivas, sino en el hecho inconcuso y universal de la ley moral, que lo impone la razón atenta a la naturaleza de las cosas. Por eso no hay peligro de que se engendre un subjetivismo gnosológico, sino que surge una verdadera certeza de la existencia, si bien la necesidad de la consecuencia no es de tipo "objetivo", sino "subjetiva": "Ahora bien —nos dice Kant—, los postulados anteriores concierne solamente las condiciones físicas o metafísicas, en una palabra, sitas en la naturaleza de las cosas, de la posibilidad del supremo bien, pero no para una intención especulativa cualquiera, sino para un fin prácticamente necesario de la voluntad racional pura, que aquí *no elige*, sino *obedece* a un mandato irremisible de la razón, que tiene su fundamento *objetivamente* en la constitución de las cosas, en cuanto ellas tienen que ser juzgadas universalmente por la razón pura, y no se funda en una *inclinación* que, con respecto a aquello que nosotros *deseamos* sólo por fundamentos *subjetivos*, no está autorizada en modo alguno a admitir los medios para ello como posibles, o el objeto mismo como real. Así, pues, es ésta una exigencia en sentido absolutamente necesario, y justifica su presuposición, no sólo como hipótesis permitida, sino como postulado en sentido práctico" (100).

Con mayor claridad aún descarta todo peligro de "subjetivismo" en una respuesta dirigida al difunto Wizenmann, que le había argüido en el *Deutschen Museum* en el sentido de que, según su teoría, cualquier quimera que deseáramos tendría que ser verdadera realidad: "Le doy la razón en absoluto —le escribía—, en todos los casos en que la exigencia está fundada en la *inclinación*, la cual ni siquiera puede necesariamente postular la existencia de su objeto para aquel que está afectado por ella y mucho menos contiene una exigencia válida para cada cual,

(99) *Crítica del Juicio*, Apéndice, p. 456, nota I

(100) *Crítica de la Razón Práctica*, Primera Parte, Libro segundo, cap II, VIII, p 133

siendo, por tanto, solamente un fundamento *subjetivo* del deseo. Pero aquí existe una *exigencia de la razón*, nacida de un fundamento objetivo de determinación de la voluntad, a saber: la ley moral, que enlaza necesariamente todo ser racional, y, por tanto, justifica *a priori* la presuposición de las condiciones inseparables del uso completo práctico de la razón. Es deber realizar el supremo bien según nuestra mayor facultad: por eso tiene que ser también posible; por consiguiente, es también necesario a su posibilidad objetiva. La presuposición es tan necesaria como la ley moral, en cuya relación tan sólo es ella también valedera” (101).

(101) *Ibidem*, en nota Por lo demás, el uso de las palabras “subjetivo” y “objetivo” es muy peculiar en Kant. Se entenderá por esta cita: “Aquí hay que notar ahora que esta necesidad moral es *subjetiva*, es decir, exigencia, y no *objetiva*, es decir deber mismo; pues no puede haber deber alguno de aceptar la existencia de una cosa (porque esto sólo interesa al uso teórico de la razón)” (*Crítica de la Razón Práctica*, Primera Parte, libro segundo, capítulo II, V, p. 119). Es, pues, “objetivo” únicamente lo que depende del uso teórico de la razón. Ahora bien, del uso teórico de la razón no dependen más que los objetos de la ciencia y de la opinión. ¿Cuáles son éstos?

Objeto del saber: Sólo los hechos son objetos del *saber*. Ahora bien, son hechos todos los objetos cuya realidad se deja exponer en la experiencia, propia o ajena, aunque no sea más que mediatamente (como ocurre en la libertad, que se conoce en acciones reales, ya que se deja exponer por leyes prácticas de la razón pura). Así, pues, son hechos: las propiedades matemáticas de las magnitudes, b) los acontecimientos históricos, atestiguados por medio de testigos inmediatos o mediatos (ya que, para el primero, por lo menos, han debido ser objetos de experiencia sensible), y, aunque maravilloso, la idea de la libertad. Los objetos de las demás ideas (Dios, inmortalidad), no son, pues, hechos, sino *noumena postulata*, y, por tanto, no son “escibles”, sino tan sólo materia de fe (*Cfr Crítica del Juicio*, Segunda Parte, Apéndice, párrafo 91, pp. 453-354).

Objeto de la opinión: Son objetos de una experiencia *posible en sí* (y, por tanto, pertenecen al mundo sensible), aunque quizá no para el grado de nuestra facultad. V. gr., el éter de los físicos o la existencia de habitantes en Marte (*Cfr ibidem*, p. 452). Por tanto: “Los objetos de las meras ideas de la razón, que no pueden ser expuestos de ningún modo para el conocimiento teórico en ninguna experiencia posible, son, por tanto, cosas totalmente *incognoscibles*; por lo tanto, en consideración a ellas, no se puede ni siquiera *opinar*” (*Ibidem*).

Si Dios perteneciera al mundo sensible, y pudiéramos fundar en los fines de la naturaleza un concepto *determinado* de El, por una parte, ya no sería objeto de fe, puesto que dependería de la razón teórica, pero, por otra, como para nuestra facultad seguiría siendo inasequible su constatación, sería objeto de opinión: “Aunque pudiéramos fundar, aparentemente, en los fines de la naturaleza, que la teología física nos presenta en masa tan grande, un concepto *determinado* de una causa inteligible del mundo, la existencia de ese ser no sería, sin embargo, cosa de fe. Pues como ese ser se admite no para el cumplimiento de mi deber, sino sólo para la explicación de la naturaleza, sería sólo la opinión e hipótesis adecuada a nuestra razón” (*Ibidem*, p. 455). No conviene descubrir en estas líneas una contradicción con lo que antes nos afirmó sobre la *fe doctrinal*. El caso, en efecto, no es el mismo. Baste indicar que allí, en el caso de la *fe doctrinal*, no se supone que Dios es “sensible” —no es más que la condición última de posibilidad de los fenómenos sensibles— y, por tanto, tampoco se habla de “concepto *determinado*” de Dios.

Toda esta teoría de la fe en relación con el saber, de Kant, no disuena, en el fondo, de las ideas de Sto Tomás, como puede verse consultando *CG*, I, 26, secundum; *In Metaph*, V, 9, n. 890; *CG*, I, I. Bernard WELTE, en su magnífico trabajo intitulado: “*La foi philosophique chez Iaspers et saint Thomas d’Aquin*” (trad. de Mar Zemb Desclée De Brouwer, Paris, 1958, 228-229), dice resumiendo la doctrina del santo: “Parce que Dieu n’est dans aucun genus, parce que l’être ne lui revient

Importa sacar inmediatamente una conclusión decisiva. Si bien se examina la fe moral, su diferencia con la ciencia es mínima; porque, coincidiendo ambas en tener un fundamento *suficiente* —absolutamente válido para todos—, se distinguen tan sólo en que la primera no es *comunicable* a los demás como lo es la ciencia. Por eso observa muy bien Kant: “Con esto, es cierto que la razón especulativa no crece, en consideración de su conocimiento (*Einsicht*), pero sí en consideración de la *aseguración* de su problemático concepto de la libertad, al cual aquí es proporcionada *realidad objetiva*, y aunque sólo práctica, sin embargo, indudable” (102). Y, en otro lugar: “Seguramente nadie puede vanagloriarse de *saber* que hay un Dios y una vida futura; pues si lo sabe, es precisamente ése el hombre que yo busco desde hace mucho tiempo. Todo saber (cuando concierne a un objeto de la simple razón) puede comunicarse y yo podría, por consiguiente, instruido por él, esperar ver extender maravillosamente mi ciencia. No; la convicción no es una certeza *lógica*, y sí una certeza *moral*; y puesto que descansa sobre principios subjetivos (sobre la disposición moral), no debo decir es moralmente seguro que hay un Dios, etc., y sí decir: yo estoy moralmente seguro, etc. Es decir, que la fe en un Dios y en otro mundo está en tal forma unida a mi disposición moral, que no corro el riesgo de perder esta fe no creyendo poder ser despojado jamás de esta *disposición*” (103). Puede, pues, muy bien, Kant, incluir la *fe moral* —y

aucunement, Il ne peut plus être exprimé ni pensé, puisque les genera représentent, en tant que praedicamenta, les catégories possibles du langage. Ce que l'on peut ranger sous les praedicamenta peut être “dit”: oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi; quia “quoties ens dicitur”, id est, quot modis aliquid praedicatur, “toties esse significatur”, id est, tot modis significatur aliquid esse” Ce passage du commentaire de la métaphysique d'Aristote par saint Thomas signifie que les genera sont les modi possibles de la proposition et sont fondés comme tels sur les modi possibles de l'être. Mais comme l'Ipsum Esse n'est précisément pas un modus essendi, il est exclu à la fois des manières d'être dit, c'est-à-dire il n'est pas et il ne peut pas être pensé, puisqu'au sens strict, il ne peut pas être dit. Il est ineffable. Aucune catégorie de pensée et de langage ne lui convient” Y, prosiguiendo, añade a continuación: “L'originalité de la saisie de la transcendance par rapport au savoir immanent est donc établie. Le nom que l'on donnera à cet Unique et ineffable n'est certes pas indifférent, mais il n'a qu'une importance secondaire une fois la différence entre les deux ordres de savoir perçue. La distinction établie par saint Thomas entre la saisie catégorielle et la saisie transcendente de l'être appelle la distinction entre le savoir et la perception transcendante. Saint Thomas n'a pas élaboré cette seconde distinction; ceci apparaît clairement lorsqu'on lit son oeuvre à partir de la conscience philosophique moderne, celle de Jaspers par exemple. Mais il nous semble décisif qu'apparaissent chez lui les principes fondamentaux desquels pourra et devra surgir la distinction entre le savoir et la “foi” (au sens de Jaspers) Cfr etiam: J. B. LOTZ, *Sein und Existenz*, en “Gregorianum”, 40 (1959), pp 463, 464. Cfr *ibidem*, pp 461-462

(102) *Crítica de la Razón Práctica*, Primera parte, Libro primero, cap. I, VIII, Teorema IV, Observación II, I (edición del Ateneo, de Buenos Aires, p 52).

(103) *Crítica de la Razón Pura*, Segunda Parte, cap II, sección III^a, p 558, en la edición del Ateneo

mucho más la *fe doctrinal*— en el campo de la metafísica (104).

IV.—SOLUCION FINAL.

Llegados al término de este trabajo, nos toca puntualizar definitivamente cuál es el senti de Kant respecto a la *metafísica*. Por de pronto, encontramos que el filósofo de Königsberg no sólo no está en contra de la metafísica, sino que según él “La metafísica, lo mismo la de la naturaleza que la de las costumbres, sobre todo la crítica de la razón que se aventura a volar con sus propias alas, crítica que precede, a título de *ejercicio preliminar* (como propedéutico), constituyen, por tanto, propiamente por sí solas lo que podemos llamar filosofía en el verdadero sentido de la palabra” (105). Más aún, también piensa que “La metafísica es (. .) el complemento de toda *cultura* de la razón humana, y este complemento es indispensable, aun dejando a un

(104) *Cfr o c*, en el capítulo III de la segunda parte, pp 565 y 567. Se podría formar el esquema siguiente: *La filosofía* (= conocimiento racional) se divide en:

- 1) *Filosofía pura*: conocimiento por razón pura
 - a) *Propedéutica* (o ejercicio preliminar) que examina el poder de la razón en relación a todo conocimiento puro *a priori*, y se llama *Crítica*
 - b) *Metafísica*: e d, todo el conocimiento filosófico —verdadero o aparente— de la razón pura en un encadenamiento sistemático (este nombre puede también darse a toda la filosofía pura, y así abraza también la crítica) Se divide en:
 - 1—*Metafísica de la naturaleza*: la del uso especulativo de la razón pura. Contiene todos los principios que por simples conceptos (y, por consiguiente, con exclusión de la matemática) conciernen al conocimiento teórico de todas cosas, y tiene, por tanto, pretensiones de comunicabilidad. A su vez se divide en:
 - a—*Ontología*: sólo considera el entendimiento y la razón en un sistema de todos los conceptos y de todos los principios que se refieren a objetos en general, sin admitir objetos que serían dados;
 - b—*Fisiología racional*: el uso físico o “inmanente” de la razón en la contemplación racional de la naturaleza, en tanto que el conocimiento puede ser aplicado en la experiencia (*in concreto*). Comprende dos clases:
 - 1/la *física racional*, que estudia el conjunto de los objetos de los sentidos exteriores, e d, la naturaleza corporal;
 - 2/la *psicología racional*: que estudia el objeto del sentido interno, que es el alma, y, según los conceptos fundamentales del alma en general, la *naturaleza pensadora*
 - c—*Cosmología transcendental*: el uso hiperfísico o “transcendente” de la razón en la contemplación de la naturaleza, en cuanto que tiene por fin la unión *interna* de objetos de la experiencia que sobrepasa toda experiencia posible.
 - d—*Teología transcendental*: el uso hiperfísico o “transcendente” de la razón en la contemplación de la naturaleza, en cuanto que tiene por fin la unión *externa* de toda la naturaleza con un ser por encima de ella, unión que sobrepasa toda experiencia posible
 - 2—*Metafísica de las costumbres*: se refiere a los principios que determinan *a priori* y hacen necesario *el hacer y el no hacer*.
- 2) *Filosofía empírica*: un conocimiento racional nacido de principios empíricos

(105) *O c*, cap cit, p. 570

lado su influencia, como ciencia, sobre ciertos fines determinados" (106). Y, para decirlo todo de una vez, no omito confesar que "la razón humana después que ha comenzado a pensar, o más bien a reflexionar, no ha podido pasarse nunca de una metafísica, bien que no haya sabido librarla suficientemente de todo elemento extraño", y que "La idea de tal ciencia es tan antigua como la razón especulativa del hombre" (107). Pero, si bien Kant no estaba contra "la" metafísica, cuando escribió su obra, sí reprobaba con todas sus fuerzas la que él creía desviación de la metafísica de su tiempo. Por eso, corregida, a su modo, la desviación de la metafísica, ésta no podía menos de merecerle, de nuevo, toda su confianza. Importa, pues, conocer el mal que nos señala Kant.

Dos son las acusaciones que presenta contra la metafísica tradicional. La primera consiste en que no distinguía suficientemente entre los principios de la metafísica y los de la ciencia. "Cuando se decía que la metafísica era la ciencia de los principios del conocimiento humano —observa en la *Critica de la Razón Pura*—, de ningún modo se designaba una especie por completo particular de principios, y sí solamente un grado más elevado de generalidad, y no se les podía netamente distinguir del empírico; pues también entre los principios empíricos hay algunos que son más generales y, por consiguiente, más elevados que otros, y, en la serie de tal jerarquía (en la que no se distingue lo que es conocido plenamente *a priori* de lo que es conocido *a posteriori*), ¿dónde trazar la línea que separa la primera parte de la última y los miembros superiores de los inferiores?" (108). La segunda acusación consistía en la semejanza que tal metafísica tenía, como conocimiento *a priori*, con la matemática. A ese propósito nos dice expresamente: "esta semejanza, en verdad, por lo que concierne el origen *a priori*, las vincula con cierto parentesco; pero por lo que atañe al modo de conocimiento que, en la primera parte, tiene lugar por conceptos, mientras que en la otra se hace por la construcción de conceptos *a priori*, y por consiguiente por lo que concierne a la diferencia que existe entre un conocimiento filosófico y el conocimiento matemático, se comprueba una heterogeneidad tan absoluta que siempre se ha sentido, aunque nunca se haya podido llevar a criterios evidentes" (109).

Quiere decir todo ello que una metafísica que se mantiene en su lugar y que no quiere confundirse con el "saber", es aceptable sin

(106) *O. c.*, cap. cit., *ibidem*.

(107) *O. c.*, cap. cit., p. 566.

(108) *Ibidem*.

(109) *O. c.*, cap. cit., p. 567.

restricciones por Kant. Podríamos decir que él rechaza la metafísica como ciencia, pero no como “filosofía” que debe exponer los conocimientos puros *a priori* dentro de la unidad sistemática que les compete por razón de la facultad de conocimiento donde tienen exclusivamente su asiento (110). Por eso relega con decisión la *fisiología empírica* —que sin embargo siempre había reclamado un puesto en la metafísica— al rango de puro “*ad latere*” de la *filosofía aplicada*, aunque sin confundirse con ella, igual que la física empírica; y, en cuanto a la *psicología empírica*, si bien opine que debe ser completamente desterrada de la metafísica —de la que “ya está enteramente excluida por la idea de esta ciencia”—, se aviene, sin embargo a reservarle un pequeño lugar en este sitio por puros motivos económicos, a saber, porque, por un lado, no es aún suficientemente rica para constituir por sí sola una antropología detallada, y, por otro, no conviene que se la anexe a otra ciencia con la que tenga menos afinidades que con la metafísica (111). Pero lo cierto es que, a la metafísica, en sí, no la aborrece, sino que más bien la compadece por las deformaciones que ha sufrido, como una “ciencia caída en el descrédito general, porque se esperaba de ella desde el principio más de lo que equitativamente se la podía pedir, por lo cual, después de ser durante mucho tiempo arrullada por las más bellas esperanzas, se ha encontrado desengañada sin saberlo, por su propia confianza” (112).

(110) *O c.*, cap. cit., p. 568

(111) *O c.*, cap. cit., p. 569

(112) *O c.*, cap. cit., p. 569 Más arriba, hablando del conocimiento analógico al que llegamos por medio de la fe, expusimos la idea que Kant no pretende aumentar nuestro “saber” con ese conocimiento, aunque dicho conocimiento le pareciera seguro y legítimo. Para aclarar ese punto de vista, que desde el ángulo de la analogía no discrepa notablemente con el punto de vista tomista, como lo indicamos allí mismo, séanos permitido hacer algunas consideraciones más, basadas en la *Crítica de la razón Pura*. Kant nos dice que en dicha obra dedujo los conceptos en consideración de los objetos de la experiencia posible, pero que, sin embargo, mostró que por medio de ellos, se pueden pensar objetos sin determinarlos “*a priori*” (es decir, sin conocerlos, como dice él). Luego la *intuición* no es necesaria más que para la aplicación de los conceptos a objetos —considerados como fenómenos—, con miras exclusivas a un conocimiento teórico. Pero nótese bien que siempre permanece la realidad del concepto, el cual puede ser usado aun por *noumenons*. Por tanto, si es para otro fin distinto del fin del conocimiento teórico, nada obsta que se usen los conceptos respecto a *noumenons* no sensibles, sin que por ello pierdan su valor objetivo y real. Sólo que, en ese caso, el concepto referido a la cosa en sí, no podrá ser objeto de determinación teórica, aunque sí de determinación práctica (Cfr. *Crítica de la R. Práctica*, 1ª P., Lib. I, cap. VIII, obs. II, II, pp. 55-56 y cap. II^o).

Ahora bien, mediante el concepto de causalidad, “Yo no pido conocer teóricamente la constitución de un ser, en cuanto tiene una voluntad pura; me basta designarlo sólo como tal, por consiguiente sólo unir el concepto de la causalidad con la libertad” (*Ibidem*, p. 57). Pretender lo primero sería absurdo, porque “No se puede formular respuesta a la cuestión que se propone sobre la naturaleza que puede tener un objeto transcendental, es decir, sobre lo que esto sea; pero se puede decir que la cuestión en sí misma no es nada, porque no tiene objeto dado” (Cfr. *Crítica de la R. Pura*, IIª Parte, Segunda división, Libro II, cap. II, 4ª sección, p. 372, en nota).

Su punto de vista lo aclara enormemente Jaspers, al partir de un criterio tan comprensivo como éste: “Acaso las grandes ideas hayan sido más a menudo mal interpretadas” (113). Y es que, para justipreciar a Kant, hay que empezar por revisar el concepto mismo de la filosofía, como lo hace Jaspers. Este nos dice, en efecto, que “la misma filosofía debe clarificarse de nuevo en el orden metódico; es ciencia en el sentido inveterado, siempre subsistente, de pensamiento metódico, mas no lo es en la acepción moderna de exploración de las cosas que conduzca a un conocimiento de absoluta validez universal, obligatorio, idéntico para todos” (114). Y, a la verdad, si se reserva para la filosofía, no el “saber”, sino la “fe”, cabe decir, con Jaspers, de sus proposiciones, que “Ninguna es demostrable como el saber finito”; que “Su verdad sólo puede hacerse patente llamando la atención, o esclarecerse por una conducción del pensamiento, o recordarse por una llamada”; y que “Permanecen en el fluctuar del ser-no-sabido” (115). Francamente, si “Hay cierta timidez para formular lisa y llánamente las proposiciones” metafísicas, es porque, como lo sigue diciendo Jaspers, “Se tratan demasiado rápidamente como un saber y luego pierden su sentido”, porque “Inducen a una falsa pretensión de quien las formula” (116). En concreto eso es precisamente lo que ocurre en el caso de las célebres “pruebas de la existencia de Dios”, como lo observa muy atinadamente el mismo Jaspers, al mismo tiempo que las restituye a su debido lugar. “Desde Kant —nos dice— consta para todo pensador sincero que tales pruebas son imposibles si se pretende que puedan obligar a la razón *como yo puedo obligarla* a comprender que la tierra gira alrededor del sol y que la luna tiene un reverso. Mas las demostraciones de Dios no son caducas como pensamiento por el hecho de que hayan perdido su carácter de pruebas.

Por otra parte, la *realidad objetiva* de una voluntad pura (de una razón pura práctica) me es *dada* “A PRIORI” En efecto, en la ley moral se da una determinación de la voluntad, que es inevitable, aunque no descansa en principios empíricos. Luego, si en el concepto de toda voluntad está implicado el concepto de causa, en el de una voluntad que no se determina por motivos empíricos, hay que reconocer el *concepto de causalidad pura, o libertad*. Luego tengo derecho de unir el concepto de causalidad con el de libertad.

Supuesta, pues, su legitimidad, podríamos definir así las dos clases de conocimiento: 1) *Conocimiento teórico* de una realidad es la “penetración en la naturaleza de la misma por la razón pura para ampliar su conocimiento” (Cfr. *R. Pr.*, P. I^a, libro I, cap. I, VIII, p. 58); 2) *Conocimiento práctico* de objetos consiste en conocerlos como motivo de determinación de la voluntad, de suerte que si, para ese fin, se enlazan con esos seres algunas cualidades que pertenecen al modo teórico de representación de esos seres suprasensibles, “no cuentan como saber, sino sólo como derecho () de admitirlos y presuponerlos”, y, en sentido práctico, es decir, por las necesidades de la práctica, como *necesidad* de admitirlas (*Ibidem*, p. 58).

(113) Karl JASPERS, *La Fe Filosófica*, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1953, p. 24

(114) *O. c.*, p. 132

(115) *O. c.*, p. 34.

(116) *Ibidem*

Significan un cerciorarse de la fe en procesos de pensamiento que, cuando aparecen originariamente, por autoconvicción se adueñan del que piensa como el suceso más profundo de la vida, y que, cuando son pensadas con comprensión, hacen posible una repetición del cerciorarse. El pensamiento como tal opera en el hombre una transformación. El pensamiento nos hace como videntes. Más aún, el pensamiento pasa a ser un fundamento de nosotros mismos. El aumento de conciencia de ser logrado con él, se convierte en fuente de la seriedad” (117). Por lo demás, las pruebas a las que se refiere Jaspers son fundamentalmente las mismas que las adoptadas por Sto. Tomás y por su escuela. Ello salta a la vista en el término medio que escoge. “Las demostraciones de Dios parten al principio de algo que en el mundo puede hallarse y experimentarse —nos dice— y llegan a la conclusión: si esto es, Dios debe ser. Así se hacen presentes los enigmas fundamentales de la existencia del mundo y se remiten a Dios (. . .) Y por todas partes, lo inarmónico del mundo y lo vano de toda imagen armónica del mundo, el fracaso del planear en el mundo, de los proyectos y realizaciones humanos, la misma imposibilidad de consumir el ser humano, conducen al límite: ante el precipicio se experimenta la nada o Dios” (118). Coincidiendo, pues, en un mismo proceso las vías tomistas, las jasperianas y las kantianas, ya se deja entender que la “incomunicabilidad” que, según las dos últimas, afecta a las verdades metafísicas, no puede ser sinónimo de “puro relativismo subjetivista”, sino tan sólo una incomunicabilidad específicamente “científica”. Y es que, si bien, según ella, no se puede imponer a otros su admisión, como se les impone una verdad *experimental*, hay modo, sin embargo, de reconocer en otros las mismas conclusiones a las que nosotros mismos hayamos llegado. Sin esto último, Jaspers no podría observar que “Sólo partiendo de la fe filosófica, en todo momento prístina, capaz de reconocerse en otra, cabe encontrar en la historia de la filosofía, a través del desierto de las desviaciones, el camino que conduce a la verdad que en ella quedó absorbida” (119)

(117) *O c.*, p 30

(118) *O c.*, pp 30-31

(119) *O c.*, p 24 En otros lugares de la misma obra abunda Jaspers en el mismo sentir. Baste citar algún que otro pasaje: “El hecho de que haya podido llegar a ser una cuestión si, en general, la filosofía es ciencia, únicamente puede comprenderse por la evolución de las ciencias específicamente modernas. Estas se han desarrollado durante el siglo XIX en su mayor parte sin filosofía, a menudo en oposición a la filosofía, y, en definitiva, con la mayor indiferencia hacia ella. Si ahora la filosofía pretende ser ciencia, esto quiere decir algo distinto que antes; a saber, que debe ser una ciencia exactamente como estas ciencias modernas, tan convincentes que sus conquistas. Si no pudiera, entonces se había quedado sin objeto y debería desaparecer” (p 135)

En otro lugar observa, con sobrada razón, que la filosofía tampoco es ciencia en el sentido de *saber absoluto*, conforme al antiguo concepto de ciencia que, paradójicamente

Con todas esas precisiones, el escándalo producido en un primer momento por las expresiones kantianas ha disminuído ya notablemente de volumen. Quizá disminuya más aún, si tenemos en cuenta que ni el mismo Angélico Doctor estuvo del todo ajeno a la expresión escandalosa "fe" aplicada a la segunda operación de la mente en cuanto que tiene por objeto el *esse rei*. Dice, en efecto, en su obra *In I Sent*: "La operación del entendimiento es doble: una... imaginación del entendimiento... que consiste en la aprehensión de la simple quiddidad, la cual, con otro nombre, se suele llamar formación; la otra es la que se llama fe, la cual consiste en la composición o en la división de la proposición; la primera operación se refiere a la quiddidad de la cosa, la segunda, al *esse* de la misma" ¿Acaso no equivale eso a distinguir entre la razón pura teórica o explicativa y la razón pura práctica, o afirmativa? Así es, y, en el fondo, no parece diferir mucho este texto del que a continuación citaremos de Kant: "Pero conocer la existencia de este ser por simples conceptos —nos dice el filósofo alemán, refiriéndose a Dios— es absolutamente imposible, porque toda proposición de existencia, es decir, aquella que dice de un ser, del cual yo me formo un concepto, que existe, es una proposición sintética, es decir, una en la cual yo salgo de aquel concepto y digo más de él que lo que fue pensado en el concepto, a saber: que a este concepto *en el entendimiento*, corresponde además un objeto puesto *fuera del entendimiento*, cosa que es manifiestamente imposible producir por cualquier conclusión" (120). Es manifiesto, pues, que

camente, pesaba sobre Kant: "El segundo motivo que concurre en la ciencia moderna es la viejísima aspiración a un saber *filosófico total*. La filosofía se había presentado siempre como ciencia que conocía la totalidad, no como un conocimiento de hecho que *progresaba indefinidamente*, sino como una doctrina acabada. Ahora bien, desde Descartes, la moderna filosofía se ha identificado con la ciencia moderna, pero de tal forma que persiste, a la vez, en el viejo concepto filosófico de un saber total. Sin embargo, es preciso indicar cómo Descartes, justamente por esto, no comprendió la ciencia moderna —por ejemplo, las investigaciones de Galileo—, y que lo que él mismo hizo tenía poco que ver por su sentido con esta ciencia moderna, aunque como matemático creador la ayudó a progresar. Los filósofos posteriores, incluso Kant, en cierto grado, estaban presos en esta idea de la ciencia total. Hegel creyó realizar la verdadera ciencia total y poseer todas las ciencias en su cosmos espiritual" (p. 139).

Y en relación con la cita del texto que origina esta nota, explica lúcidamente en otro lugar: "La verdad científica es, ciertamente, de validez general, pero relativamente a los métodos e hipótesis —la verdad filosófica es absoluta para los que la realizan en la realidad histórica, pero en sus formularios carece de validez general" (p. 145). *Cfr etiam* pp. 140-143 y 144. Puede consultarse con fruto, también, J. B. LOTZ, *Sein und Existenz*, en "Gregorianum", 40 (1959), p. 416 y notas. Allí compara el autor la fe kantiana con la fe jasperiana.

(120) *Crítica de la Razón Práctica*, Parte Primera, Libro Segundo, cap. II, VII, p. 129. Para perder de una vez la desconfianza que nos inspira la razón práctica, ayuda mucho comparada con la razón especulativa en cuanto a sus semejanzas y a sus diferencias.

1) *Paralelismo entre la razón pura y la razón práctica*

a) Los juicios sintéticos a priori puramente "especulativos" son posibles por la unión de los conceptos puros del entendimiento con los datos

lá posición de Kant es *anti-racionalista*, pero en modo alguno *anti-metafísica*, si por metafísica entendemos el *mínimum* de un conocimiento cierto de objetos reales metaempíricos.

Pero, si incluimos, en la metafísica, el conocimiento del ser en cuanto tal y la vinculación de los primeros principios con la comprensión del mismo, hay que decir que Kant, no sólo niega dicha ciencia, sino que ni siquiera admite su posibilidad, puesto que el método *apriorístico* de sus conceptos ni contempla ni puede contemplar la existencia del concepto del ser. En ese sentido, Kant debe forzosamente ser superado de acuerdo con la crítica tan acertada del filósofo belga, Joseph Maréchal.

-
- de la percepción sensible;
- b) *Los juicios sintéticos a priori* "prácticos" son posibles por la unión de la voluntad pura práctica con la voluntad sensible, (el imperativo categórico consiste en tener que hacer lo que *sensiblemente* queremos, por que coincide con lo que la razón impone a la voluntad *inteligible*)
- 2) *Diferencia entre ambas*
- a) La *razón pura* no puede avanzar más allá de sus límites inmanentes, e d, de la experiencia
- b) La *razón práctica* (que no es más que la *razón pura* considerada desde otro punto de vista, e d, aplicada, no a objetos *dados* — e d, que "deben conocerse"—, sino a objetos *impuestos* — e d, que "deben ser realizados"—), sí, va más allá de la experiencia, y llega a *afirmar* como existente las realidades *metafísicas* que la razón pura únicamente puede "concebir" mediante "*Ideas*"
- c) *El por qué de esa diferencia* (Hay que notar que Kant no quiere probar la existencia de la libertad, de Dios, etc, sino tan sólo la de la necesidad y la de la legitimidad de su afirmación)
- 1—En el conocimiento *especulativo* no intervienen las condiciones *subjetivas*, sino sólo las condiciones *objetivas*, lo cual explica que no se extienda más allá de la experiencia, puesto que, versando sobre un objeto *dado* (gegeben), y no sobre un objeto por realizar (aufgegeben), que debe ser, impuesto, y siendo imposible que la *razón pura*, en el mero objeto, encuentre lo que está más allá de la experiencia, se sigue que la razón especulativa se tenga que limitar a ésta.
- 2—En cambio, en el conocimiento *práctico* sólo intervienen condiciones *subjetivas*, en cuanto que el objeto no las puede proporcionar, puesto que no es "dado", sino que únicamente "debe ser"; y las condiciones subjetivas se reducen a la "libertad" —puesto que, si el imperativo categórico es una realidad innegable, debe ser posible y, por tanto, supone la necesidad de un *liberum arbitrium*—; ahora bien, sabido es que la libertad exige, como postulados de la razón práctica, la existencia de los objetos metafísicos

Si bien se examina, pues, la razón práctica viene a ser nuestra razón metafísica, que afirma las realidades ultrasensibles precisamente porque en virtud de los principios de razón, debe afirmarlas. Por eso dice Klimke (*Historia de la Filosofía*, p 474): "La razón práctica necesita de realidades metafísicas, y por eso ordena a la razón especulativa, capaz únicamente de concebirlas, que, habida cuenta de aquella necesidad, las afirme como realmente existentes"

Hemos comparado ya la razón práctica con la razón especulativa, pero no estará de más que comparemos, también, las categorías de la primera (las de la libertad), con las de la segunda

Categorías de la Libertad:

- I—*Son* las categorías del entendimiento, en cuanto que, para obtener las determinaciones de la voluntad, se las usa,

- a) no con la intención *teorética* de traer lo múltiple de la intuición (sensible) bajo una conciencia *a priori*
 - b) sino sólo para someter lo múltiple de los *apetitos* a la unidad de la conciencia de una razón práctica que manda con la ley moral (e d, a la unidad de una voluntad pura)
- II—*Razón de su naturaleza*: es que las acciones pertenecen, simultáneamente:
- a) al mundo inteligible (a la conducta de los seres inteligibles) —en cuanto a la ley de la libertad—
 - b) al mundo de los fenómenos, como acontecimientos del mundo de los sentidos
- III—*Diferencia con los conceptos del entendimiento*:
- 1—Aquéllos designan sólo indeterminadamente —por medio de conceptos universales— objetos en general para toda intuición posible para nosotros. Estos, en cambio, pueden llegar enseguida (sin esperar intuiciones para adquirir significación) a ser conocimientos, porque:
 - 1) se fundan, no en formas *a priori* de otra facultad (espacio y tiempo), sino en una forma *a priori* de la razón, a saber, en la *forma de una voluntad pura*, y
 - 2) ellos mismos producen la realidad a que se refieren (la cual, por lo demás, no es cosa de conceptos)
 - 2—A los conceptos del entendimiento o leyes naturales a las cuales están los objetos de intuición sensible como tales, corresponde un procedimiento general de la imaginación —los esquemas—, que consiste en exponer *a priori* a los sentidos el concepto puro del entendimiento determinado por la ley.

En cambio, los conceptos de la razón práctica no pueden suponer ninguna intervención de la imaginación, porque la ley moral es incondicionada sensiblemente. Por tanto, sólo el entendimiento debe proporcionarle aplicación a los objetos, el cual lo hace poniendo, debajo de una idea de la razón, una ley que, *en su forma*, es una ley de la naturaleza, es decir, que puede ser expuesta *in concreto* en objetos de los sentidos. Eso es lo que Kant llama el *tipo* de la ley moral. Dice textualmente: “La regla del Juicio bajo leyes de la razón pura práctica, es ésta: Pregúntate a ti mismo si la acción que te propones, a suponer que debiera acontecer según la ley de la naturaleza, de la cual tú mismo fueras una parte, podrías considerarla como posible por tu voluntad. Según esta regla juzga en realidad todo el mundo las acciones, si son moralmente buenas o malas () Si la máxima de la acción no es de tal índole que sostenga la prueba con la forma de una ley de la naturaleza en general, es imposible la base de todos sus juicios más ordinarios, incluso los de experiencia. El tiene, pues, esa ley siempre a la base de todos sus juicios más ordinarios, incluso los de experiencia. El tiene, pues, esa ley siempre a la mano, sólo que en los casos en que la causalidad debe ser juzgada por la libertad, hace de aquella *ley de la naturaleza* sólo el tipo de *una ley de la libertad*, porque sin tener a mano algo de lo cual pudiera hacer un ejemplo en los casos de experiencia, no podría proporcionar a la ley de una razón práctica el uso en la aplicación” (*Cr R Pr, P I, L I, cap II, p 70, Cfr etiam pp 66-67*)

CATALOGADO

LA INTERPRETACION HISTORICA EN FUNCION DEL PROCESO DE EVOLUCION DE LA HUMANIDAD

POR ROBERTO LARA VELADO.

Me toca esta vez abordar el interesante tema de la interpretación histórica, para presentar al distinguido auditorio que me escucha, mis personales puntos de vista sobre tan importante materia.

Ante todo, ¿qué es interpretación histórica?

La historia no es solamente un conjunto inconexo de hechos producidos por la fuerza ciega y caprichosa de la casualidad; sino que, cuando analizamos detenidamente el catálogo exacto y minucioso de los sucesos, sentimos que detrás de todo esto, hay algo más; hay un algo que nos permite explicar racionalmente el devenir de los acontecimientos, desentrañar las relaciones de causa a efecto que encadenan unos sucesos con otros. La interpretación histórica es, pues, una explicación racional del devenir de la historia, que nos permite señalar las causas del pasado y del presente y hacer, dentro de las limitaciones circunstanciales desde luego, proyecciones hacia el futuro.



Es este el problema más profundo de la historia; el problema culminante de su existencia como disciplina científica. Si no hay explicación racional del devenir, la historia no pasará de ser, en el mejor de los casos, un registro minucioso y exacto de hechos, nombres y fechas; un conjunto de materiales para crear ciencia, pero no ciencia en sí misma. En cambio, la explicación racional de los hechos sí es una disciplina científica; la interpretación histórica es el remate de la historia, que la convierte en una ciencia que está llamada a ser el punto de partida del pensamiento social.

Antes de exponer mis puntos de vista, quiero hacer una advertencia necesaria; la presentación completa de una interpretación de la historia, cualquiera que ella sea, requiere mucho más tiempo que el que puede llevarse esta charla; de aquí que sea indispensable plantear esta noche únicamente unas cuantas ideas fundamentales, a fin de exponer, en forma más que esquemática, la parte medular de mi teoría; el tiempo de que disponemos no permite otra cosa.

Ante todo, habremos de fijarnos en la idea de causalidad histórica. La gran difusión que en nuestros días tienen las ciencias de la naturaleza, base indiscutible de la técnica moderna, ha generalizado en las mentes de todos el concepto de causalidad propio de este tipo de fenómenos. Se trata de una causalidad rígida, invariable, irrefragable; puesta la causa, tiene que seguirse necesariamente el efecto; si yo suelto un objeto en el espacio, éste tiene que caer y no puede suceder de otra manera.

En historia, y, en general, en ciencias sociales, el concepto de causalidad es diferente. Los hechos históricos son hechos de conducta humana, esto es hechos cuya naturaleza íntima está en ser producidos por un agente dotado de inteligencia para apreciar las circunstancias y de voluntad para decidir por sí mismo. Si un hombre es atacado, puede defenderse, puede huir, o, en fin puede llegar a un arreglo transaccional con el atacante; supuesto el ataque, no podemos esperar necesariamente un determinado efecto, solamente sabemos que uno de ellos habrá de producirse. De aquí que la causalidad histórica no sea invariable; los acontecimientos plantean al hombre problemas, ante los cuales la voluntad humana elige, entre las diversas soluciones posibles, la que considera más adecuada. Los acontecimientos, más que causas directas, son estímulos que provocan la reacción libre del agente.

El mundo de los hechos históricos es un mundo esencialmente complejo. En él actúan, como estímulos que provocan la respuesta de los grupos humanos, fuerzas extra-humanas que actúan como presiones de orden físico; son los fenómenos de la naturaleza, la influencia del

medió o contorno físico. También actúan fuerzas de procedencia humana, que constituyen presiones, ya de orden físico o ya de orden psíquico o ideológico; son las influencias del contorno humano. El conjunto de reacciones o respuestas que un grupo humano dado ha tenido, a través de su historia, ante los diversos estímulos que se haya visto obligado a enfrentar, constituye su evolución, la cual será ascendente o decadente, según que la elección efectuada, en cada caso, sea feliz o equivocada.

El hombre vive y ha vivido siempre en sociedad; no podemos ni concebirlo siquiera viviendo de otra manera. La sociedad es el medio necesario para el desarrollo de la vida humana; es una colectividad, esto es el conjunto de los miembros que la componen, los cuales son los únicos que piensan, sienten y quieren. La vida en común tiene el efecto de establecer entre todos ellos, una mutua influencia que tiende a uniformar sus pensamientos, sentimientos y voliciones, sin hacer desaparecer las individualidades; ese fondo psíquico común es lo que llamamos alma colectiva. La evolución de los grupos humanos, por lo mismo que se realiza en común, está fuertemente impregnada de las tendencias que constituyen el fondo psíquico común, esto es que se realiza a través de las manifestaciones del alma colectiva del grupo, manifestaciones que en su conjunto constituyen lo que conocemos con la palabra cultura. De aquí que el campo propio de la historia, la materia de la interpretación histórica, es el hacer social; nos interesan los grupos humanos considerados como sujetos de la historia y las culturas que cada uno de ellos desarrolla; los individuos son secundarios, solamente tienen interés por la influencia que su hacer personal haya podido tener sobre la evolución del grupo a que pertenecen.

Las altas culturas históricas son fenómenos estelares en el devenir de la humanidad; son la suma de las manifestaciones del alma colectiva de las sociedades humanas que han superado su etapa primitiva o prehistórica. Una cultura es un conjunto armónico y unitario de manifestaciones del alma colectiva; obedece a una concepción única de la vida, que implica formas diversas en los distintos campos de actividad colectiva, todos los cuales revelan la unidad de concepto que llevan en el fondo; cada cultura tiene su propio estilo. Se ha objetado que todas las culturas derivadas contienen elementos dispares y hasta no pocas contradicciones, lo cual, en sentido estricto, es cierto; pero el concepto de cultura histórica, como cualquier otro que se refiera al hacer social humano, no puede pretenderse absoluto; la armonía que ofrecen entre sí las diversas manifestaciones de una cultura dada, es una armonía relativa, es decir de conjunto, que admite la existencia de elementos dispares, siempre que la tónica dominante sea uniforme.

Las culturas recorren sus propias etapas de desarrollo; nacen, crecen, sufren colapsos y se desintegran; pero, contrariamente a lo que se pensó al principio, estas etapas no son irreversibles; todo depende de cuán feliz o equivocada sea la respuesta del grupo humano frente a la incitación que se le plantea, de aquí que la fuerza de la voluntad humana sea capaz de variar la suerte de una cultura. Toda cultura recorre su propio proceso evolutivo

Pero la evolución no se detiene en el campo de cada cultura, sino que lo trasciende. Las culturas no son fenómenos aislados sin contacto con el exterior, al contrario, lo normal es que se produzcan los encuentros culturales o contactos entre culturas, los cuales pueden ocurrir en el espacio y en el tiempo. Los contactos en el espacio nacen de los intercambios entre los pueblos; cuando tal cosa ocurre, se producen fenómenos que van desde la absorción cultural total hasta la simple comunicación del ritmo evolutivo, pasando por la absorción cultural parcial; el ejemplo de la primera forma lo tenemos en los resultados de la conquista europea en América; casos de la segunda son los mundos árabe e hindú contemporáneos, por lo menos hasta este preciso momento; la forma intermedia tiene un ejemplo en la transformación japonesa del siglo XIX.

Los contactos en el tiempo se presentan normalmente en el proceso de formación de las culturas derivadas. Solamente las primeras altas culturas podemos considerarlas como primarias, porque emergieron como fenómenos nuevos, en un fondo cultural primitivo o prehistórico. Las demás aparecen como filiales de otra alta cultura, la cual en el transcurso de una crisis desaparece como conjunto armónico, lo que no impide que muchos de sus elementos continúen viviendo en las filiales que se forman.

Los contactos culturales en el espacio y en el tiempo nos demuestran que el hilo de la evolución trasciende de las culturas históricas, que, son en realidad los complejos espirituales armónicos en que, a modo de figuras estelares, se concreta de tiempo en tiempo el proceso de evolución humana.

Sentado lo anterior, pasemos a analizar el proceso mismo. En primer lugar, necesitamos establecer si existe un único proceso evolutivo para toda la humanidad, o si tenemos que admitir la existencia simultánea de varios procesos diferentes.

La respuesta nos la da la observación del devenir histórico. Por una parte, existió un grupo de culturas primarias cuyo hilo de desarrollo nos permite llegar, sin solución de continuidad aparente, hasta las culturas contemporáneas.

Tal sucede con las altas culturas nacidas en Egipto, Mesopotamia y el Asia Occidental, es decir en el Cercano Oriente en términos históricos; de las cuales pasamos a la hindú anterior, a la cretense o minoica y a la grecorromana; y de estas últimas a su vez, a la islámica, a la hindú posterior, a la cristiano-oriental y a la occidental, todas las cuales subsisten aún. Este proceso, así identificado, constituye el proceso evolutivo central de la historia.

Pero, por otra parte, tenemos extensos sectores de la humanidad que, debido a un apartamiento, generalmente de carácter geográfico motivado por la distancia, han evolucionado con entera independencia del proceso que hemos llamado central. Tal pasa con las altas culturas de la América Precolombina, que probablemente tuvieron como antecedentes las culturas melanesia y polinesia; de estas últimas parece que solamente la segunda merece considerarse como alta cultura. Igual cosa sucede con las altas culturas del Extremo de Oriente, la china, la coreana, la japonesa y la indochina. De tal manera que junto al proceso evolutivo central, tenemos por lo menos estos dos procesos evolutivos adicionales.

En segundo lugar, necesitamos enfocar la marcha del proceso, es decir las distintas grandes etapas en que éste se manifiesta y los períodos menores en que dichas etapas se descomponen, basados en la observación de los hechos históricos.

Las crisis en la historia, por regla general, no se presentan constantemente, sino que aparecen de tiempo en tiempo, jalonando el curso de los acontecimientos. Entre crisis y crisis, el paso del proceso se torna calmo; transcurre suavemente, de tal manera que los hechos se derivan unos de otros, desenvolviéndose con un acontecer lógico; no fatalmente, pero sí con un desarrollo causalizado, entendido dentro del concepto expuesto antes la causalidad histórica, que descansa sobre el acto libre volitivo del hombre. Estos períodos comprendidos entre dos crisis de grandes proporciones, constituyen, cada uno, una sola unidad histórica; durante siglos, salvo excepciones, transcurre toda la vida de las culturas peculiares del período. Estas unidades del devenir humano las designamos con el nombre de ciclo histórico.

Un ciclo histórico es una unidad ideal naturalmente observado, un lapso de duración variable durante el cual el proceso evolutivo transcurre en forma equilibrada, sin que lo afecten las grandes crisis. No tiene, en manera alguna, contenido fatalista, el cual no es compatible con la naturaleza del hecho de conducta humana.

La trayectoria en que se desenvuelve un ciclo histórico, o sea la forma de subdividirlo, de acuerdo a la observación del proceso, consta de tres períodos menores.

En el primero se fijan las tendencias y el ciclo adquiere su fisonomía propia. Los principios religiosos y el sometimiento a la tradición son muy fuertes; la mayoría de las culturas históricas correspondientes al ciclo se generan en este período. Resulta un estado social caracterizado por un fuerte apego a los principios y convencionalismos que le son peculiares, por una organización social basada en círculos rígidos y difíciles de superar y por la formación de unidades de tendencia estable y perdurable. A este período lo llamamos período de integración.

En el segundo se desarrolla la vida plena del ciclo. Parte del estado social final del período de integración, dentro del cual aparecen las primeras negaciones que discuten los principios fundamentales que le sirvieron de soporte filosófico y que provocan un movimiento de gran envergadura, cuyo resultado es un nuevo estado social que, aún cuando conserva buena parte de la fisonomía externa del anterior, se ha apartado de su postura ideológica y lleva en sí los gérmenes de lo que acontecerá en el período siguiente. A este período lo llamamos período de plenitud.

En el tercero se destruye la fisonomía del ciclo y surge el estado social que permite el cambio de sentido evolutivo. Aparecen corrientes ideológicas cada vez más apartadas de los principios que presidieron la formación del ciclo, las cuales son disímiles entre sí y tienen como único fondo común la repugnancia a todo lo tradicional; estas ideologías encontradas provocan movimientos violentos, cada vez más frecuentes. Resulta un estado social cuyas características son opuestas a las del resultante del primer período; se discuten todos los principios y todos los convencionalismos; se superan fácilmente los círculos sociales y la organización política se torna débil y de tendencia efímera; por regla general, las culturas históricas correspondientes al ciclo entran en decadencia. A este período lo llamamos período de disolución.

El remate del proceso es la gran crisis final que, a través de acontecimientos violentos y de grandes proporciones que se suceden unos a otros con la rapidez del relámpago, disuelve el ciclo y genera el ciclo siguiente. La desintegración se opera con relativa rapidez, si comparamos el lapso necesario para que se efectúe con la duración de los períodos anteriores, pero sus consecuencias se prolongan hasta bien entrado el ciclo siguiente. La crisis pertenece por igual al ciclo que desaparece y al nuevo que se genera; no podemos colocarla de manera exclusiva en ninguno de los dos, por ser característica de los

fenómenos sociales que no se produzcan con exactitud matemática, es decir que no es posible señalar una fecha exacta para separar cualesquiera dos etapas históricas.

Todo proceso evolutivo humano es una serie de ciclos históricos, en cada uno de los cuales se suceden los períodos menores que antes fueron expuestos.

Pasemos a hacer una más que somera y esquemática revisión de la Historia, a fin de establecer las series de ciclos históricos en que se han concretado los tres procesos evolutivos antes apuntados.

El proceso evolutivo central consta de dos ciclos; el primero comprende desde las primeras altas culturas conocidas, es decir las culturas arcaicas del Oriente Medio, hasta la caída del Imperio Romano; y el segundo, desde el asentamiento de los bárbaros germanos en el territorio del extinto Imperio Romano hasta nuestros días.

El primer ciclo del proceso evolutivo central representa el esfuerzo de la humanidad por superar las condiciones primitivas de vida. Sus períodos menores son:

I)—Período de integración representado por las altas culturas del Oriente Medio hasta el Imperio Persa o Aqueménida, inclusive. Las culturas primarias parecen ser la egipcia y la mesopotamia; entre la serie de culturas mesopotamias, específicamente la sumeroakadia; ya que las restantes manifestaciones culturales de Mesopotamia, la amorrea o babilonia, la asiria y la kaldea, son solamente desarrollos posteriores de la sumeroakadia; la cultura hitita es filial indiscutible de la mesopotamia y la hindú anterior parece haberse originado de la colonización asiria o babilonia. Tras un período inicial de ciudades estados, en las que lo político, lo social y lo religioso se amalgaman, y a través de la lucha entre grupos y la conquista, surge el Imperio de tendencia universalista, que es el ideal dominante del período de integración; es una forma autocrática caracterizada por la divinización del autócrata y la tendencia al dominio universal por imperativo religioso; la sociedad se funda en la desigualdad; en la cúspide, el rey —dios luego el pueblo imperial; y finalmente, en la base, los pueblos subyugados. El primer esfuerzo es, pues, profundamente exclusivo y tiende a la uniformación; es en suma el egoísmo del grupo convertido en sistema con la justificación religiosa.

II)—Período de plenitud representado por la Hélade, el Imperio Macedonio y sus estados sucesores y la Roma republicana hasta la marcha de Sila sobre Roma. En la isla de Creta, por influencia de las culturas del Egipto y de Asia Occidental, surge la cultura egea o mi-

noica; fue el puente que sirvió para llevar la cultura del Oriente al Occidente. Los griegos o helenos destruyeron el estado minoico y sorbieron su cultura, pero la transformaron, creando la cultura helénica que sublimó los valores humanos; esta cultura, quizás la más sorprendente de toda la historia, superó el servilismo interno y tuvo como ideal la libertad ciudadana, aunque hay que reconocer que no pudo superar el egoísmo del grupo en sus relaciones externas; su creación política fue la ciudad-estado, la polis, en cuyo seno nacen dos nuevas formas de gobierno, la aristocracia y la democracia, si bien ésta de alcances limitados. Los macedonios, un pueblo bárbaro hermano de los helenos, conquista primero la Hélade y luego el Asia, pero culturalmente se dejó absorber por el Oriente; sus estados sucesores son orientales en el fondo recubiertos de un fino barniz de cultura helénica. Roma salva momentáneamente las realizaciones de la cultura helénica; después de su triunfo sobre Cartago, recoge la idea del Imperio Universalista, pero la transforma y crea el Imperio universal en función y provecho de la libertad ciudadana, sustituyendo al autócrata por el pueblo romano. Pero Roma quería al no poder dar a su Imperio la organización que el coloso reclamaba; surgen los capitanes-políticos, con los cuales se inicia la decadencia romana; la marcha de Sila sobre Roma señala la culminación del proceso decadente.

III)---Período de disolución representado por el Imperio, que constituye la decadencia de este pueblo. Los capitanes-políticos se turnan en el ejercicio de la dictadura que ahoga definitivamente la libertad ciudadana. Se inicia la etapa del Cesarismo. El Imperio no es otra cosa que la legalización del Cesarismo, conservando al principio la apariencia de las instituciones republicanas, para terminar por suprimirlas abiertamente. Con Diocleciano, el Imperio es una autocracia oriental; el contacto con el Oriente descompuso a Roma. La crisis final fue la destrucción realizada por los bárbaros, de un imperio enfermo de militarismo y cuyo pueblo constructor se había suicidado por medio de la dictadura.

El segundo ciclo del proceso evolutivo central representa un esfuerzo por superar el exclusivo del período anterior y crear un sistema compatible con la pluralidad histórica de los agregados sociales. Su períodos menores son:

1)--- Período de integración representado por la alta Edad Media Occidental, hasta la caída de los Staufén y el final de las cruzadas. Durante esta etapa, se realiza la transformación de la cultura grecorromana por la fusión con los bárbaros germanos, bajo la influencia decisiva del Cristianismo. El Cristianismo hizo estallar las caducas estructuras del

Imperio Romano, para luego desempeñar, como dice el ilustre escritor contemporáneo Arnold J. Toybee, el papel de crisálida, de la que surgió la mariposa de la cultura occidental. Con la cultura occidental, la evolución cambia de sentido de Occidente; sus ideales son: el universalismo religioso, nacido del ideal cristiano; y el pluralismo político, originado en el particularismo germano, que se desarrolló en el nacionalismo, sentimiento peculiar de todos los occidentales; en los campos políticos y económicos, las creaciones de este período son el feudalismo occidental, el gremio y la república comunal. Al mismo tiempo, la evolución se diversifica en el Oriente; allá no cambia de sentido, sino que repite las formas culturales del primer ciclo, desde luego con realizaciones más evolucionadas y algunas de ellas brillantes; tales son la cultura islámica y la bizantina; la cultura bizantina se proyectó hacia el norte, y en combinación con la expansión belicista de los tártaros, produjo la cultura rusa.

II)—Período de plenitud representado por la baja Edad Media Occidental y la Edad Moderna. Durante esta etapa, quiebran los valores ideales del período anterior; la quiebra se produce en dos sentidos; por una parte, la exacerbación del nacionalismo, que condujo a la lucha por la hegemonía, europea primero y mundial finalmente, al querer colocar la propia nacionalidad por encima de las demás, por la otra, la sustitución del ideal religioso y su universalismo, por los resucitados ideales humanistas de la cultura grecorromana. El proceso ha tenido facetas en todos los órdenes: en el propiamente cultural, el Renacimiento; en el religioso, la Reforma; en el político, el absolutismo; y en el económico, el mercantilismo, que engendró el imperialismo colonialista. En el campo ideológico, el proceso continuó con el movimiento conocido con el nombre de la Ilustración, que, por una parte, nos condujo al laicismo, y por la otra, al poner de manifiesto la injusticia de absolutismo, dio ocasión al resurgimiento de la democracia.

III)—Período de disolución iniciado con la Revolución Francesa y cuyas convulsiones finales las estamos viviendo aún. La justa reacción del pueblo francés contra los abusos del absolutismo, tras la etapa cesarista de Napoleón Bonaparte, se concretó en un régimen cuya ideología se conoce como el liberalismo, que se extendió por todo el mundo occidental. La postura económica del liberalismo, en combinación con la llamada revolución industrial del siglo recién pasado y la primera parte del presente, creó el proletariado paupérrimo de nuestros días, base del llamado problema social, máxima incitación del mundo contemporáneo. Este problema nos ha conducido a una crisis mundial, que parece ser la final del segundo ciclo; pero antes de examinarla, haremos una breve relación de los otros dos procesos evolutivos.

El proceso evolutivo americano tiene dos ciclos. El primer ciclo americano corresponde a la etapa precolombina de su historia y se desarrolla primordialmente en dos zonas; la zona culta del norte, que comprende la meseta del Anáhuac, el istmo de Tehuantepec, el Yucatán, Guatemala, El Salvador citralempino y parte de Honduras; y la zona culta del Sur, formada por la región andina, cuyo centro es el Perú, habiéndose extendido por Ecuador, Bolivia, parte de Colombia y el norte de Chile. Sus períodos menores son:

A)—Período de integración, representado por las culturas arcaicas, o sea por el proceso de creación de complejos culturales netamente americanos; comienza y desemboca en las primeras culturas clásicas. Todo el proceso es una lucha entre el particularismo tribal y la tendencia imperial universalista. En el norte, tenemos las culturas otomí, teotihuacana y olmeca, que representan focos aislados; y las culturas maya y tolteca con tendencia imperial. En el sur, las culturas pretiahua-naquenses, aisladas; el imperio de Tishuanaco; y un renacimiento tribal, con los chimús y los aimaraes.

B)—Período de plenitud representado por las últimas clásicas. En el norte, la invasión nahuatlteca lo fracciona en muchos estados de tendencia tribal; en el Anáhuac, se suceden los chichimeca, los tecpaneca y la triple monarquía de los azteca, junto al reino de Michihuacán y la república de Tlaxcalla; más al sur, dentro de la misma zona, los cacicazgos maya-quichés, el segundo Imperio maya y el cacicazgo pipil; en consecuencia, el particularismo tribal triunfa finalmente en la zona septentrional. En cambio, en la zona meridional, se impone el Imperio universalista de los Incas, máxima realización cultural de la América indígena.

C)—No tuvo período de disolución. El ciclo se desintegró en un ultrarrápido período crítico, representado por el descubrimiento y la conquista.

El segundo ciclo americano es el proceso de adaptación de la cultura occidental conquistadora a tierras de América. En América Latina, este proceso tiene varios aspectos; la adaptación del colono europeo y sus descendientes, los criollos; el mestizaje que ha producido la inmensa mayoría de nuestra población; ambos procesos están virtualmente cumplidos; y la absorción cultural de las comunidades indígenas que se realiza con una lentitud desesperante. En Norteamérica, solamente el primer proceso se ha verificado; los otros dos han sido sustituidos por la destrucción despiadada del indio. Los períodos menores de esta etapa son:

A)—Período de integración constituido por la etapa colonial, durante la cual se forma lentamente la sociedad americana.

B)—Período de plenitud, representado por el siglo recién pasado. En él, se concretan las nacionalidades de este continente y se opera paulatinamente la fusión del proceso americano con el proceso evolutivo central. A medida que avanzan los tiempos, se hace más claro que evolucionamos al ritmo de toda la humanidad.

C)—Período de disolución en nuestro siglo, que ya no es americano sino mundial. Norteamérica ha emergido como una potencia imperialista del mismo tipo que los imperialismos europeos; la dirección del proceso está, por el momento, en sus manos. América Latina, azotada por el caudillismo y el subdesarrollo, está aún a la zaga; pero sus pueblos han despertado y podemos esperar en el futuro que asuma el papel rector en los asuntos mundiales a que la llama su destino.

Los pueblos del Extremo del Oriente han realizado un único ciclo, de corta duración, que desembocó en un estancamiento. La evolución se planteó como una lucha entre la tendencia imperial inicial y el feudalismo que apareció después. El estancamiento chino fue imperial; el estancamiento japonés fue feudal. El ciclo se disolvió bajo el influjo de la cultura occidental intrusa.

La humanidad vive en este momento, por primera vez en la historia, un único proceso evolutivo, lo que no implica que no sea posible que vuelva a diversificarse en el futuro.

La crisis final que disolverá el segundo ciclo parece haber empezado con la primera guerra mundial. La incitación que la provoca es el problema social, originado en el siglo recién pasado como efecto del liberalismo. La solución de este problema implica, en el campo interno de cada comunidad política, la erradicación de la injusticia social y del gobierno de oligarquías minoritarias, mediante un sistema basado en la dignidad del hombre y la solidaridad social; y, en el campo internacional, la erradicación del imperialismo y de la explotación que sufren los países en fase de desarrollo, mediante un sistema basado en la dignidad de los pueblos y en la solidaridad internacional. Solamente así podremos ingresar a un tercer ciclo que represente un nuevo esfuerzo de superación hacia la fraternidad universal humana.

Varias respuestas se han ideado para este problema, pero todas ellas se han eliminado una a una, hasta quedar finalmente sólo dos en la palestra. La continuación de un liberalismo, mitigado mediante concesiones ad-hoc, y de los imperialismos occidentales, se revela cada

día más inoperante, al grado que solamente la defienden los espíritus retrógrados y ciegos. El fascismo, combinación del cesarismo con el ultranacionalismo exagerado, fue una respuesta negativa que costó al mundo la hecatombe de la segunda guerra mundial.

Quedan la respuesta marxista y la socialcristiana. Ambas nacieron en el Occidente; pero la primera, al haber sido recogida por los pueblos de tradición imperial universalista, Rusia y China, lleva los gérmenes de la autocracia oriental y de sus tendencias de dominación sobre el mundo; la segunda, en cambio, implica la renuncia a las ansias de hegemonía que frustraron el desarrollo del segundo ciclo. La humanidad debe escoger; de su respuesta depende el futuro sentido de la evolución.

* (Conferencia pronunciada en el Paraninfo de la Universidad, el miércoles 21 de agosto de 1963).



3m2-3

CATALOGADO

LA PENA DE MUERTE

POR JOSÉ MARÍA MÉNDEZ.

I.—*Origen de la Pena*

Etimológicamente la palabra pena se deriva del latín poena, y ésta del griego poine, sinónimo de dolor, sufrimiento. En relación al sánscrito viene de punya, cuya raíz pu tiene el significado de purificación. Por manera que la investigación etimológica nos lleva a la conclusión de que la pena es un sufrimiento que purifica. Conceptualmente pena es la medida que se toma contra el que ha cometido un delito. Las diversas escuelas penales le atribuyen diversos fines: expiatorio, correccional, defensivo, etc. Pero en sus inicios era el sufrimiento que se infería al delincuente como consecuencia de la comisión del delito. La doctrina de la expiación lo expresa claramente “debe, por su naturaleza, llevar consigo daño o sufrimiento”. Según Kant, el derecho de castigar es “el que tiene el soberano de afectar dolorosamente al súbdito por causa de la transgresión de la ley”.

La pena no surgió en la humanidad, como es de común creencia, por reflexión ética del hombre. Surgió del abuso que de su fuerza

hicieron los poderosos y como desahogo del sentimiento de venganza.

Tanto lo primero como lo segundo quedan revelados por la investigación histórica. Ni siquiera el concepto de delito surge a consecuencia de una reflexión ética pura. Lombroso nos demuestra que en las primitivas tribus salvajes las acciones que ahora calificamos como delitos, encajaban en el marco normal de la vida. La simple investigación filológica revela esa identidad entre acto normal y delito. Crimen viene del sánscrito karman, que equivale a acción y que viene de kri, hacer. El latín facinus, del que se forma el español facineroso, viene del verbo facere, que significa hacer.

La prostitución, que para Lombroso representaba el equivalente de la criminalidad masculina, era de práctica común y no era repudiable. Entre los andamanes las mujeres pertenecían a todos los hombres de la tribu, y la mujer que se negaba a la práctica de esa promiscuidad era castigada. Existía la prostitución hospitalaria —agasajar al huésped con el tálamo conyugal— costumbre que aún se practica en Tahití. Haber tenido muchos amantes era título honorífico entre las mujeres de los judanos del África. Existía la prostitución sagrada. Nos cuenta Herodoto: “La costumbre más infame que hay entre los babilonios es la de que toda mujer natural del país se prostituya una vez en la vida con algún forastero, estando sentada en el templo de Venus. Se sientan en el templo, adornada la cabeza de cintas y cordoncillos. Entre las filas de las mujeres van pasando los forasteros y escogen la que les agrada. Ninguna mujer puede desechar al que la escoje, siendo indispensable que le siga, y después de cumplir con lo que le debe a la diosa, se retira a su casa”. Las que por feas no eran escogidas y no podían cumplir con la ley, permanecían allí, en el Templo, esperando a veces hasta cuatro años.

El hombre pasa de la promiscuidad a la monogamia; pero lo hace a través de la poliandria, el incesto y el rapto.

La poliandria —promiscuidad relativa— tiene su origen, según cuentan, en un premio que un Rey iba a otorgar a su mejor flechero. El precio era una bella mujer; pero el Rey no había revelado en que consistía. Un grupo de cuatro hermanos acuerda actuar de consuno y repartirse el premio caso de cualquiera de ellos triunfe. El Rey, dice la fábula, para respetar el pacto, entregó como esposa la doncella a los cuatro mozos.

El incesto se practicó entre los Incas del Perú, los Reyes de Egipto y los nobles de la isla Hawai. Estos se casaban con sus hermanas diz que para conservar la raza.

El rapto fue procedimiento común para conseguir compañera y ésto queda revelado en algunos ritos nupciales que lo reproducen simbólicamente.

El aborto y el infanticidio fueron actos comunes entre los hombres primitivos y lo son en algunas tribus salvajes. Lo mismo acontece con el homicidio. Fue costumbre matar a los impotentes para el trabajo: enfermos, ancianos y mujeres. Entre los hotentotes, se abandona en una cabaña solitaria al que por la vejez se vuelve inútil para el trabajo para que muera de hambre o devorado por las fieras. El homicidio era un hecho habitual, sistemático, no sólo por razones de necesidad, sino por ritos funerarios (matar a la esposa cuando el marido muere) y por ritos religiosos (la ofrenda de vidas humanas a los Dioses).

Se practicaba el canibalismo. No sólo por medida extrema de procurar la nutrición, como ocurrió en el ejército de Cambises cuando los soldados, desprovistos de alimentos, se reunían en grupos de diez para designar por la muerte al que debía servir de alimento a los nueve afortunados; sino como rito religioso y como resultado del furor guerrero. En el antiguo Méjico se comía carne humana después del sacrificio religioso y para celebrar la victoria. Existía también el canibalismo jurídico. En la isla Bovo se devoraba a los asesinos y en la nueva Caledonia a los condenados a muerte.

Cuando los jefes guerreros adquieren prepotencia después de las acciones invasoras, defienden lo suyo, el derecho de propiedad sobre la tierra conquistada, sobre la mujer conquistada. Así se inicia el fenómeno punitivo. El huirto y el adulterio contra los Jefes constituyen una de las primeras apariciones del delito. Primero se castigan esos hechos como injurias al Jefe, después como injuria a los miembros de la tribu y mucho tiempo después como injurias a los miembros de otras tribus. Así se explica que se castigara con pena de muerte la violación, y simplemente con el pago del precio la muerte de un esclavo. No existía en esas épocas respeto a la vida humana. Por el contrario existía para ella un absoluto desprecio.

Que la venganza es el resorte psicológico primitivo de la pena, también está revelado por la historia.

La comisión de un delito despierta una reacción instintiva en el lesionado de vengarse. Este sentimiento de venganza se propala entre los familiares del lesionado y aún entre los de su grupo. Y la sociedad primitiva reconoce como legítimo el derecho del ofendido de vengarse por su propia mano. Posteriormente la sociedad se solidariza con el ofendido, con sus sentimientos y se hace portavoz de la reacción vengativa. He ahí el origen y la explicación de la llamada vindicta pública.

Raíz sicológica de la pena de muerte

Esta pena es hoy llamada pena capital, máxima pena, la última pena, se aplica restrictivamente y su fundamentación racional se ha vuelto punto de controversia. Pero antiguamente era medida común, se prodigaba con crueldad y no suscitaba controversias.

La pena, dijimos ya, tiene como resorte sicológico la venganza. Baste recordar que el primer paso en la historia punitiva es la venganza de la sangre, "como deber y derecho colectivo ejercido de familia a familia, o de tribu a tribu, terminando al ser vencida o sucumbir una de ellas o por el agotamiento de ambas". El derecho a la venganza se extendía a la familia del delincuente. Aún ahora, dice Lombroso, "los beduinos no quieren que el homicidio sea castigado por el soberano, sino que quieren ellos mismos hacerle la guerra a él y a su familia y castigar a aquéllos que más les agrada, especialmente ante el jefe de familia, aún cuando sea inocente".

Cuando la pena aparece como institución pública, sigue siendo una forma de venganza. No otra cosa es el Talión en sus dos formas, en el llamado similitudo suplicci (oculo pro oculo, dente pro dente, anima por anima). Y en el llamado Talión simbólico que consistía en castigar el delito cercenando el órgano corporal que había servido de instrumento para cometerlo: cortar la mano al ladrón, la lengua al calumniador y que llevaba al extremo de cortar la nariz a la adúltera, en la creencia de que, afeada de esa manera, le sería muy difícil encontrar con quien cometer de nuevo el adulterio.

La pena de muerte surge en la historia como producto del sentimiento de venganza. Es, además, una medida ciega, irracional, con la que se pretende, absurdamente, exterminar la delincuencia. Por tal razón el primer período histórico de la pena de muerte se caracteriza por la forma extensiva de aplicarla, pródiga si cabe la palabra, por la crueldad con la que se lleva a cabo y por el daño expansivo que con ella se procura.

Primer Período

Durante siglos y siglos la crueldad del hombre no tiene límites y constituye norma de conducta.

Leemos en los Nueve Libros de Herodoto que los egipcios capturan un heraldo persa enviado por Cambises para proponerles la capitulación; luego lo despedazan "y cargando con sus miembros destrozados, como si vinieran de la carnicería, entran con ellos a la plaza"; que Cambises entierra vivos y cabeza abajo, a doce persas principales "sin

haber ellos dado motivos ni cosa de importancia"; que "Feratima, a cuya disposición dejaron los persas la ciudad, no contenta con empalar alrededor de sus muros a los Barceos que mas culpables habían sido en la muerte de Aicesilao, hizo aún que cortados los pechos de sus mujeres fuesen de trecho en trecho clavados"; que Amestris, esposa de Jerjes, impulsada por los celos, hace en la mujer de Masistes, hermano de Jerjes, una "horrosa carnicería"; córtale a la infeliz los pechos, y manda arrojarlos a los perros; córtale después la nariz, luego las orejas y los labios; la lengua también se la saca y corta; y así desfigurada y perdida la envía a su casa". El sentimiento de venganza se dirige contra los muertos y aun contra las cosas inanimadas. Cambises mandó sacar el cadáver de Amasis de la sepultura y "ordena allí mismo que azoten al muerto, que le arranquen las barbas y cabellos, que le puncen con púas de hierro y que no le ahorren ningún género de suplicios". Ciro, camino de Babilonia, trata de pasar el río Gyndes, no lo puede hacer sino en barca y mientras está en la empresa, uno de sus caballos blancos y sagrados es arastrado por los remolinos del río, Ciro decide vengarse del río, abre ochenta acequias por donde lo desagua hasta "dejarlo tan pobre y desvalido, que hasta las mujeres pudiesen atravesarlo sin que les llegase el agua a las rodillas". Tamyrio, para vengar la muerte de su hijo Apargapises, pide el cadáver de Darío después de la batalla en que éste perdió la vida, le corta la cabeza y la mete en un odre lleno de sangre. Y así, le dice, "yo te saciaré de sangre". En época relativamente reciente, durante la conquista de América, Hernán Cortés, impulsado por la codicia, acuesta en un lecho de brasas a Guactemoc.

En este primer período la pena de muerte, por concordancia lógica, es el desahogo de un inmoderado sentimiento de venganza, revela el instinto primario de crueldad del hombre y se extiende en sus efectos más allá del ajusticiado.

Los hebreos ejecutaban la pena de muerte por lapidación o apedramiento no sólo en los casos de homicidio, adulterio y otros, sino en los de idolatría y blasfemia pública.

En el primitivo Egipto todos los delitos se castigaban con la pena de muerte. Intervenía en tal absurdo sistema la creencia religiosa, pues los delincuentes se inmolvaban, en sacrificio expiatorio, sobre la tumba de Osiris. En esta época, cuando el Nilo amenazaba desbordarse, se lanzaba a sus aguas una mujer para aplacarlo. Posteriormente se reserva la última pena para ciertos delitos. Pero entre estos está comprendido aún el de vagancia: El egipcio que no presentaba al Magistrado una declaración expresando sus medios de vida, o que faltaba a la verdad en esa declaración, era condenado a muerte. Para llevarla a cabo se apaleaba al culpable o se le quemaba vivo.

El Código de Hammurabi de los Babilonios daba derecho al marido que sorprendía a su mujer con un amante, de atar a ambos y arrojarlos al agua. La pena de muerte se prodigaba al grado que la sufría el maestro de obras, cuando la casa que había construido se hundía y mataba al propietario.

El Código de Manú de la India disponía que si un hombre de la clase ínfima insultaba a un druida, se le cortaba la lengua; si además designaba por su nombre al injuriado, se le clavaba en la boca un puñal de diez dedos de largo, ardiendo; y si se atrevía a dar consejos a un brahmán, se le deramara aceite hirviendo en la boca y en los oídos. La mujer adúltera era condenada a ser comida por los perros en sitio público y el cómplice a ser quemado en lecho candente. A los ladrones nocturnos se les cortaban las manos y luego se les empalaba en un dardo agudo.

Este Código terminaba diciendo que “los hombres que cometieron culpas y a quienes el Rey impuso castigo, van derecho al cielo exentos de toda mancha, como los que hicieron buenas obras”.

En Esparta, también se prodigó la pena de muerte y se usaron como medios principales el de apaleamiento y el de agujijón. En Atenas, bajo la legislación draconiana, la pena de muerte era común para todos los delitos. Forma típica de realizarla en el Atica fue el baratrón “especie de sima infecta cuya entrada y cuyo fondo estaban cruzadas por puntas agudas”. Cuando Solón reforma las leyes y la pena de muerte se reserva para ciertos delitos, quedan sancionados con ella los ladrones de mas de 50 dracmas, los arcontes que se emborrachan, los que matan un pájaro consagrado a Esculapio, los que cortan un arbolillo de un bosque sagrado. Fidias, el inmortal escultor, pintó su retrato sobre el escudo de una Minerva. Con ello cometió delito que le hubiera llevado al último suplicio. Se salvó de él porque murió en prisión durante el juicio.

En Roma, antes de que se organizaran tribunales permanentes, cualquier ciudadano estaba autorizado a ejecutar la pena de muerte en un condenado a ella. La Ley Cornelia castigaba con esa pena a los que vendían medicamentos nocivos. Los medios de ejecución principales usados por los romanos fueron los siguientes: el de estrangulación, el de ser quemado vivo, el de ahogamiento. Este último se ejecutaba arrojando al culpable a un río; pero antes se le metía en un saco con la cabeza tapada, saco en el cual se metía también un perro, un mono, un gallo y una víbora. El de azotes, se llevaba a cabo desnudando al criminal, sujetándole la cabeza dentro de una estaca y azotándole hasta causarle la muerte. Se usó también el de crucifixión:

el condenado era obligado a llevar la cruz sobre sus hombros hasta el lugar del suplicio, algunas veces se le dejaba en la cruz para que pereciese después de larga agonía; otras se les asfixiaba con el humo de una hoguera encendida al pie de la cruz, y otras se permitía que un soldado "piadosamente" le diera lanzadas a la víctima para acortarle el sufrimiento. Esta "piadosa" muerte fue la que sufrió Jesucristo. También se acostumbró entregar al condenado a las bestias feroces y hambrientas, atado a una estaca para impedir que se defendiera, o libre para que proporcionara el espectáculo de una lucha estéril. Este método se aplicó profusamente contra los primeros cristianos.

Entre los germanos se usó un original sistema de ahogamiento: el de sumergir la cabeza de los culpables en el fango, ciénagas o lagunas.

En la España romana se atravesaban los cráneos con clavos y se trituraban los huesos con una argolla.

El Fuego de León disponía "todo hombre que intente a sabiendas violar esta Constitución será condenado a que se le saquen los ojos y se le quebranten las manos, los pies y el cuello, y se le arranquen los intestinos". En Inglaterra se usó el descuartizamiento, haciendo tirar en sentido inverso a cuatro caballos de las cuatro extremidades de los condenados. A unos se les rompía además previamente la caja torácica por el esternón, dejándoles caer encima una enorme piedra. A otros se les ocasionaban heridas que se rociaban con sal y vinagre. A otros, antes del descuartizamiento, se les cuarteleaba. Esto consistía en hacerles una incisión vertical y otra horizontal que se cortaba en ángulo recto y que circunscribían o limitaban cuatro divisiones iguales o cuarteles.

Cuando en Inglaterra se propone sustituir el descuartizamiento por medio de la rueda, procedimiento que consistía en romper a golpes los miembros del paciente y dejarlo morir sobre una rueda, la proposición se rechaza y se mantiene "la integridad de la Ley Inglesa", que disponía que el corazón y las entrañas de un hombre fueran arrancadas de su cuerpo todavía vivo. Posteriormente los ingleses se vuelven un tanto compasivos y aceptan cortar en pedazos el cuerpo del criminal cuando ya era un cadáver.

Para las mujeres, como el descuartizamiento era "ofensivo para el pudor de los espectadores", se acuerda reemplazarlo por la hoguera. Cuando se pidió se suprimiera esta forma de muerte, Lord Loughborough se opuso, declarando claramente que no era conveniente suprimir el espectáculo porque estaba acompañado de circunstancias horribles susceptibles de producir en los espectadores impresión más fuerte

que la horca. Y agregó que no significaba para el paciente sufrimientos grandes “porque es siempre estrangulado antes de que las llamas alcancen su cuerpo”. Y esto era inexacto: el verdugo se quemaba las manos y casi nunca llevaba a cabo la estrangulación.

“El catálogo —dice don Mariano Ruiz Funes— cobia en algunas leyes, por ejemplo, en los fueros municipales españoles, una variedad de pesadilla. Y añade: “la opulencia en las formas de ejecución no es más que la traducción en la ley de los más variados sentimientos de crueldad”.

A Ravailac, el regicida, le aplicaron fuego en las manos y con hierros enrojecidos le produjeron quemaduras en todo el cuerpo, cauterizándolas luego con pez hirviendo. Después fue descuartizado.

Y he aquí como describe Voltaire la ejecución de Damiens:

“El prisionero fue colocado cerca de las cinco, sobre un cadalso de ocho pies y medio cuadrados. Se le ató con gruesas cuerdas aseguradas con aros de hierro, que le sujetaban los brazos y los muslos. Se comenzó por quemarle la mano en un brasero lleno de azufre encendido; enseguida se le aplicaron unas gruesas tenazas ardientes en los brazos, en los muslos y en el pecho. Se le vertió plomo derretido con resina y aceite hirviendo en todas las llagas. Esos suplicios repetidos le hacían exhalar los más terribles alaridos. Cuatro caballos vigorosos azotados por cuatro ayudantes del verdugo, tiraban de las cuerdas que llevaban, sobre las llagas sangrientas e inflamadas de la víctima; las tiradas y las sacudidas duraron una hora. Los miembros se alargaron y no se separaron; los verdugos cortaron al fin algunos músculos; los miembros se separaron uno después de otro. Damiens, habiendo perdido las dos piernas y un brazo, respiraba todavía, y sólo expiró cuando el brazo que le quedaba se separó del tronco completamente ensangrentado”.

Situaciones como la descrita obligaron a un escritor a decir que “el mismo espíritu de ferocidad que guía la mano del legislador guía la del asesino”. Pero otro va más allá y se pregunta: “¿Qué criminal redujo alguna vez a su víctima, a una condición tan desesperada e impotente?”.

El Magistrado Faleo (cita de Albert Camus) confiesa:

“La única vez de mi carrera que fallé contra una conmutación de pena y por la ejecución del acusado, creí que a pesar de mi posición, asistiría con toda impasibilidad a la ejecución. ¡Y bien! después de su ejecución, durante semanas y aun meses mis noches fueron frecuentadas por ese recuerdo . . . Yo estuve en la guerra, como todo el mundo,

y vi morir una juventud inocente, pero puedo decir que jamás experimenté frente a un espectáculo horroroso esa especie de mala conciencia que he experimentado delante de ese asesinato administrativo que llaman pena capital”.

No es este en verdad un período en que se aplique la muerte como una pena; es un período en que la venganza y la crueldad del hombre toman vuelo en exacerbado sadismo que culmina, necesariamente, con la muerte de la víctima. La muerte del procesado no es una pena en sí mismo sino la resultante forzosa de las múltiples torturas. En los últimos minutos la muerte ha tenido que ser una gracia que liberaba a aquellos infelices de las “garras” (y la palabra está usada sin sentido metafórico) de la justicia. Así nace la pena de muerte: como producto de la venganza disfrazada bajo máscara legal, como producto de un impulso sádico, sin relación alguna con la moral ni la justicia.

Este período se caracteriza además por el carácter expansivo de la crueldad; ella no cesa cuando la víctima ha muerto, se extiende más allá de la muerte; no satisface a la saña judicial el daño físico directo, se quiere además un mal moral: la infamia y que el daño alcance a la familia.

Nuestra ley vigente requiere —y nuestros jueces actúan como mortícolas vergonzantes al no aplicar el precepto— “que el sentenciado a la pena de muerte sea conducido al patíbulo en caballería a carro y que un prisionero vaya leyendo la sentencia en voz alta, en los pasajes de tránsito que el juez le señale” y que “el cadáver del ejecutado quede expuesto en el patíbulo hasta una hora antes de oscurecer”

En Francia se aplica la claie, especie de bandeja de mimbre sobre la que se coloca el cuerpo del ajusticiado y que, arrastrada por un caballo, se pasea por todo el lugar.

Los condenados por ciertos delitos eran sancionados con la pena de la corrupción de la sangre, que excluía a los descendientes de ciertos derechos sucesorios. La muerte afecta a la familia del reo. Hasta ella llega la infamia. En el crimen de *Maiestatis* los objetos mobiliarios del condenado se destruyen y los inmobiliarios se venden. Se declara crimen de *Maiestatis* el hecho de llorar a un hijo ejecutado por la comisión de ese delito. Se añade a la pena de muerte, la sepultura anónima, la confiscación, y hasta se obliga en ciertos casos a los parientes a participar como verdugos en la ejecución.

La crueldad expansiva se dirige en forma absurda y simbólica contra el procesado ya muerto. Al Almirante Coligny se le ahorca en efigie, su casa es demolida. En Burdeos se quema el cadáver de Jacques

Menasde que falleció en el curso del proceso. Se sala, para conservarlo hasta el término del proceso el cadáver del ejecutado.

El Papa Esteban VI, según refiere don Mariano Ruiz Funes, hizo desenterrar en 896 el cadáver de su colega el Pontífice Formoso. Mandó conservarlo en sal, y revestido de los hábitos pontificios lo sometió al juicio de un Concilio. Dictada sentencia condenatoria, el verdugo le amputó los dedos de que se había valido para repartir bendiciones, le cortó la cabeza y arrojó sus despojos al Tíber. Posteriormente, el Papa Esteban, en cuanto inductor de tan extraña y macabra justicia, fue recluido en prisión y ahorcado. El proceso contra el Papa Formoso fue anulado posteriormente. Se alegó como causa de nulidad la circunstancia de haber sido instruido contra un cadáver, al que no le era posible defenderse.

El período de que hablo tiene diversas longitudes en los distintos países; pero no se crea que abarca un pequeño trecho en el curso de los siglos. En algunos países llega hasta el siglo XIX. En Inglaterra por ejemplo a principios del siglo XIX la legislación criminal inglesa era conocida con el nombre de "Código sangriento". Este Código preveía la pena de muerte para cerca de doscientos veinte a doscientos treinta delitos y crímenes y entre ellos estaban incluidos algunos tan intrascendentes como el robo de nabos, el hecho de asociarse con gitanos, los daños causados a peces de estanque, el envío de cartas con amenazas, el hecho de ser encontrado armado o disfrazado en un bosque.

Los niños de menos de siete años no eran punibles con la pena de muerte; no lo eran verdaderamente hasta después de los catorce años. Sin embargo, entre los siete y catorce años podían ser ahorcados si había en contra de ellos "una prueba evidente de perversidad". La perversidad era considerada como mayoría de edad penal. He aquí algunos ejemplos:

En 1748, William York, de diez años, fue condenado a muerte por asesinato. Dijeron los jueces al condenarlo: "El ejemplo que significa tal castigo servirá para impedir a otros niños cometer crímenes semejantes".

En 1880 fue condenado a la última pena un niño de once años, acusado de falsificar unas cuentas. Los jueces justificaron la sentencia por "el inmenso peligro que habría en el mundo si se admitiera que un niño pueda cometer impunemente un crimen semejante, sabiendo lo que hacía".

Niños en grupo fueron vistos cuando eran conducidos a la horca.

En 1801 se ahorcó a Andrew Brennig, de trece años, por haberse metido a una casa forzando la entrada para robar una cuchara. En 1808

fue ahorcada una niña de siete años por haber prendido fuego a una casa y en 1833 se condenó a la horca a un niño de nueve años por haber robado unas tizas de colores. A éste le fue conmutada la pena, pero lo cierto es que hasta ese año se dictaron en Inglaterra sentencias de muerte contra criaturas que se anegaban en lágrimas y mostraban una sorpresa horrible cuando se les notificaba la sentencia.

Segundo Período.

No obstante el principio contenido en la antigua Ley del Talió de reducir la pena a un marco proporcional, la de muerte, se ejecutaba con fiereza y saña primitivas. Se procuraba al delincuente una muerte que llevara consigo un sufrimiento superior al que había causado.

La humanidad, en un momento dado rectifica y decide aplicar la pena de muerte en entera o aproximada analogía con la muerte causada. Rectifica también en cuanto a considerar la pena de muerte como único y eficaz remedio contra la delincuencia y limita su aplicación reservándola para ciertos delitos realmente graves. Rectifica también en lo de hacerla expansiva a la familia del ajusticiado. Por leves que sean estas rectificaciones significan un progreso. Se empieza a perfilar en el negro fondo de la brutalidad, débiles líneas de justicia. Según la Novísima Recopilación el reo debía sufrir la muerte del mismo modo que la había causado. En la República Argentina se dictó la sentencia siguiente contra un indio de nombre Miguel: "Fallo que debo declarar y declaro por sentencia definitiva, que Miguel indio sea castigado, en la misma forma que después de muerto a Francisco Fernández, a quien arrastró a la cola de su caballo, se le arrastre en vida en esta ciudad a la cola de otro, por las calles acostumbradas, hasta el paraje donde estará la horca y puesto al pie de ella en la forma que se pueda, muera, y después de ser colocado en dicha horca de tres palos por el pescuezo, para *ejemplo y escarnecimiento de los venideros*".

Tercer Período.

A estos períodos en que impera la crueldad, sucede un tercero en que la justicia, saciada o asqueada de su crueldad, quiere ya nada más la muerte del culpable, se contenta con quitarle la vida. La etapa se inicia con el intento de suprimir los suplicios y la búsqueda del método o procedimiento menos cruel.

Veamos lo que ocurrió en España. En la época anterior al Fuero Juzgo se usó la hoguera, el despeñamiento y en Cuenca se enterraba vivo al homicida encima o debajo del muerto. El Fuero Juzgo adoptó como método uniforme la decapitación por medio de hacha. Las Leyes

de Partidas permitían la decapitación con cuchillo o espada, no con segur ni con hoz. Se adopta después el método de la horca. En 1822, en tiempos de Fernando VII, se abolieron los métodos anteriores y se adoptó la muerte por garrote. Consistía éste en un aro de hierro que se comprimía contra la garganta del condenado hasta conseguir la estrangulación. Sobre tal sistema escribía un comentarista (Bueso) que era la forma menos repugnante porque evitaba la efusión de sangre. A los del estado llano se les aplicaba garrote ordinario, a los condenados por delitos infamantes garrote vil y a los de la nobleza garrote noble. Estas distinciones nada tenían que ver con el sistema adaptado. El garrote era para todos garrote. La distinción resulta ahora ridícula. La diferencia era ésta: los condenados a garrote ordinario eran conducidos al cadalso con caballería mayor y capuz pegado a la túnica; los condenados a garrote vil eran conducidos con caballería menor o arrastrados y con capuz suelto; y los condenados a garrote noble eran conducidos con caballería ensillada y con gualdiapa negra. La muerte por fusilación ingresa a la legislación española como un privilegio concedido a los militares.

En Inglaterra, como ya vimos, se usó la hoguera y el descuartizamiento y tuvo que librarse una verdadera batalla para conseguir que no se le arrancaran las entrañas a la víctima estando viva. Se adopta finalmente como sistema uniforme la horca, la cual producía la muerte según los directores de las prisiones "rápidamente y sin incidentes". Esto no es cierto. Cuando se ahorcó a criminales de guerra en Nuremberg, se suscitaron incidentes terribles; y la ejecución de la Sra. Thompson en 1923, en Inglaterra, fue tan repugnante que el verdugo que la ejecutó intentó poco tiempo después suicidarse, y el capellán de la prisión declaró "que el deseo que él había experimentado de salvarla, si era necesario a la fuerza, había sido insoportable". Se citan casos de ahorcados que recobraron el conocimiento sobre la mesa de desecación. Nos relata Arthur Koestler: "Las víctimas eran colgadas solas o algunas veces en grupos de doce, dieciséis y hasta veinte. A menudo los condenados estaban ebrios, y los verdugos no lo estaban menos. Pero aunque el verdugo estuviera ebrio o sobrio llegaba con frecuencia a perder su sangre fría ante el histerismo de la gente, realizando mal el trabajo. Son numerosos los ejemplos de gentes que había que colgar, y luego que volver a hacerlo dos y hasta tres veces. En algunas ocasiones se volvía en sí a la víctima haciéndole sangrar el talón y después se la colgaba nuevamente. En otros casos, el verdugo y sus ayudantes tenían que colgarse de las piernas de la víctima para agregar su peso al de ella. Llegó a suceder que el cuerpo se desgarrara, o la cabeza fuera arrancada. En muchas ocasiones se vio llegar la orden del indulto cuan-

do la víctima estaba ya en el extremo de la cuerda; entonces ésta se cortaba. Esto mismo le sucedió a un tal Smith, apodado "el ahorcado a medias". Se encontraba en el extremo de la cuerda desde hacía cerca de un cuarto de hora. Conducido a una casa de la vecindad recobró el conocimiento rápidamente después de las sangías y de otros cuidados que se le administraron".

En Francia se suprimen las torturas en tiempos de Luis XVI en 1788; pero la pena de muerte se usaba por el degüello, la horca, la rueda y la hoguera, que siguieron siendo métodos terriblemente torturantes. El degüello era un privilegio de los nobles; se ejecutaba con espada, y se terminaba con un hacha pequeña. La ejecución por medio de la horca se realizaba atando al cuello de la víctima tres cuerdas que eran atadas también a los brazos de la horca; cuando el paciente quedaba suspendido en el aire los nudos corredizos le oprimían el cuello; entonces el verdugo, sostenido con las manos al brazo de la horca, subía sobre las manos atadas del ajusticiado, lo sacudía y le daba golpes con la rodilla o con el talón en el estómago hasta terminar el suplicio.

El procedimiento de la rueda tenía dos formas según que se tendiera al ajusticiado sobre una cruz o que se le atara a una rueda ligándolo por todas partes principalmente por las coyunturas; entonces el verdugo, armado de una barra de hierro cuadrada, le daba once golpes, dos golpes sobre cada miembro y tres sobre el cuerpo.

El procedimiento de la hoguera era el siguiente: se colocaba a la víctima en el centro de la hoguera atada a un poste, de manera que la cabeza sobrepasara apenas la leña y paja que constituían la hoguera. Para conducirlo al poste se dejaba una especie de zanja hasta el centro, por ella pasaba el verdugo que encendía la hoguera desde el interior; lo más cerca posible de la víctima. Luego se retiraba el verdugo por la misma zanja, y al hacerlo la iba llenando de leña y paja que después encendía.

El primero que protestó contra tal sistema fue el doctor José Ignacio Guillotín, inventor de la famosa guillotina, de quien se dice que murió bajo la cuchilla de su aparato, lo cual no está comprobado. En 1789 propuso que los delitos fueran castigados con la misma clase de suplicio, cualquiera fuera el rango y estado del culpable; que al criminal se le cortara siempre la cabeza; que la pena no trascendiera en deshonra de la familia del ajusticiado; que no se le confiscaran los bienes; que el cadáver fuera entregado a su familia y fuera sepultado en fosa común. La proposición fue aplazada y él volvió a presentarla en diciembre del mismo año. Entonces propuso también se utilizara la máquina que había inventado. El proyecto se aprueba en 1790, y se

usa para determinar la fórmula del procedimiento las siguientes palabras: "El criminal será decapitado, lo será por efecto de un simple mecanismo". En marzo de 1792 se aprueba el uso de la guillotina, la cual se aplica por primera vez el 27 de mayo del mismo año contra un salteador de apellido Pelletic.

En este período se busca que la pena de muerte sea simplemente la supresión de la vida y la humanidad se siente obligada a encontrar un método que libere al condenado de los suplicios. Se quería liberar la pena capital del suplicio concurrente y tradicional, dejarla descarnada en su objetivo: causar la muerte. Se pretendía causar la muerte sin dolor, hacer que los ajusticiados murieran libres de sufrimiento, (frase que repugna por lo que tiene de absurdo). Todo esto, dice don Mariano Ruiz Funes, implicaba ya un abolicionismo subconsciente. Se creyó encontrar el sistema adecuado en la guillotina. Y no se consiguió el fin perseguido. Dos médicos franceses, Pedalier y Fourniere, llamados a informar sobre sus experiencias en ajusticiados que murieron bajo la guillotina, dijeron: "Si nos podemos permitir dar nuestra opinión a ese respecto, semejantes espectáculos son terriblemente penosos. La sangre brota de los vasos al ritmo de las carótidas cortadas, luego se coagula. Los músculos se contraen, y sus movimientos causan estupefacción; el intestino ondula, y el corazón tiene movimientos irregulares, incompletos, fascinantes. La boca se crispa en ciertos momentos en una mueca terrible. En verdad que sobre esa cabeza decapitada los ojos están inmóviles con las pupilas dilatadas, no miran, felizmente, y si no están turbios, ni muestran ningún reflejo opalino, tampoco tienen movimiento; su transparencia es viviente, pero su fijeza es mortal. Todo esto puede durar unos minutos, hasta horas, en sujetos sin taras: la muerte no es inmediata. . . Así cada elemento vital sobrevive a la decapitación. No queda para el médico más que la impresión de una horrible experiencia, de una vivisección criminal, seguidas de un entierro prematuro"

Un ayudante ejecutor, a su vez, informó:

"Arrojamos bajo la cuchilla un ser fuera de sí, presa de una verdadera crisis de delirium tremens. La cabeza mueve enseguida, pero el cuerpo salta, literalmente, en la cesta, golpea contra los costados. Veinte minutos después, en el cementerio aún tiene estremecimientos". El capellán de La Santé, Pedro Devoyord, en su obra "Los Delincuentes", relata así la muerte de Languille: "Vamos, por amor a su mujer, recójase un instante antes de morir" —le dije— y el condenado aceptó. Se recogió largamente delante del crucifijo, luego pareció no mostrar más atención a nuestra presencia. Cuando fue ejecutado, yo estaba a poca distancia de él, su cabeza cayó en el recipiente ubicado delante

de la guillotina y el cuerpo fue colocado enseguida en la cesta; pero contrariamente a lo que se acostumbra, la cesta se cerró antes de que cayera la cabeza en ella. El ayudante, que llevaba la cabeza, tuvo que esperar un instante a que la cesta se abriera de nuevo; pues bien, durante ese corto espacio de tiempo pude ver los dos ojos del condenado fijos en mí con una mirada de súplica, como pidiendo perdón. Instintivamente, tracé el signo de la cruz para bendecir la cabeza; entonces enseguida, los párpados pestañearon, la expresión de los ojos se volvió dulce, luego la mirada que había permanecido expresiva, se perdió. . . Albert Camus que hace la cita, pide al lector repare en que los ojos del ajusticiado permanecieron expresivos.

Los que han sido testigos de ajusticiamiento por la silla eléctrica, cuentan su horror al ver convulsionarse al reo, quemarse al rojo, luego achicharrarse. Los ha hecho vomitar el olor a carne quemada.

Un testigo de la muerte de Dolores Erazo —recién fusilado en El Salvador— relata así los últimos momentos del reo:

“Erazo miraba como al principio, con los ojos desorbitados, mientras sus labios pronunciaban una oración. ¡Apunten! Erazo cerró los ojos y siguió rezando. ¡Fuego! Se quebró su cuerpo sobre el banquillo y comenzó a deslizarse lentamente. Aún estaba vivo. Sus labios seguían murmurando. Se le cerró el ojo derecho. El ojo izquierdo, enorme, desproporcionado, lo veía todo. Vio acercarse al oficial que lentamente desenfundó la escuadra y le apuntó al oído”.

Sin embargo se dice que el fusilamiento es el método más efectivo y ascéptico entre todos.

Cuando la humanidad llega a este punto de la muerte sin dolor (olvidándose, al acuñar la frase, del dolor síquico) es, como dice Ruiz Funes, abolicionista subconsciente. Esta posición se revela además en el hecho de que progresivamente se va suprimiendo la publicidad de la última pena.

En las leyes de Partidas se disponía: “todo Juez que debe ajustar algún malfechor, non lo debe facer en ascuso (en secreto) mas bien paladinamente, ante todos”. Pedían las Partidas la publicidad “para que sirvieran de miedo y escarmiento a otros”. Con el tiempo y en 1894 se dicta una ley que reforma el Código Penal Español de 1850, que conservaba el principio de publicidad de la ejecución, y ordena que las ejecuciones se realicen en el interior de las cárceles. En 1900 una nueva ley dispone que a la ejecución solamente asistirán las autoridades judiciales y administrativas, el sacerdote y tres vecinos del lugar designados por el Alcalde, cuya concurrencia será voluntaria.

Una bandera negra que se iza en el interior de la prisión y que se mantiene ondeada todo el día anuncia la ejecución. En Francia, la última ejecución pública tuvo lugar en 1934.

En nuestro Código Penal se ordena al juez que conduzca al reo en caballería o carro al lugar de la ejecución, que un pregonero vaya leyendo la sentencia en voz alta durante el camino y que el cadáver quede expuesto hasta una hora antes de oscurecer. Nuestros jueces han hecho caso omiso de esas disposiciones y ejecutan la pena en el interior de los centros penales.

Período Abolicionista

Al período durante el cual se trata de “humanizar” la pena de muerte y de restarle publicidad, sucede un período de abolicionismo de hecho. Las leyes que imponen la pena de muerte no se cumplen. Es este un fenómeno que precede casi siempre al abolicionismo de derecho. Entre nosotros son famosos los casos de Buruca y Sánchez Quezada. Sobre este último caso escribí yo varios artículos periodísticos, de los cuales reproduzco los siguientes párrafos:

“Amadeo Sánchez Quezada, varias veces homicida, fue condenado a la pena de muerte por la Cámara de Tercera Instancia de lo Criminal. No obstante el fallo condenatorio pronunciado en última Instancia no estaba definitivamente escrito el destino del reo. Nuestras leyes permiten al Poder Ejecutivo, en casos especiales, conmutar o cambiar benévolamente las penas impuestas en última instancia; el Ejecutivo pidió informe a la Corte Suprema de Justicia; la Corte Suprema rindió informe desfavorable; el Ejecutivo (en vista del informe desfavorable del alto tribunal no podía hacer otra cosa) negó la conmutación.

A esas alturas, legalmente estaba ya escrito, sellado y firmado inapelablemente el último capítulo de la azarosa y desdichada vida de Sánchez Quezada: moriría a manos (o a balas) del pelotón de fusilamiento.

Dijimos legalmente y pudimos decir aparentemente porque la realidad no concordó con la ley. Amadeo Sánchez Quezada no fue fusilado. Vive aún —si se le puede llamar vida a la feroz zozobra en que se le ha sumido.

El Juez de Primera Instancia encargado de ejecutar la sentencia —roca legal por lo firme que estaba— señaló día para la ejecución. El reo estuvo en capilla durante cuarenta y ocho horas. Llegó la hora cero, como dicen ahora; y el pelotón solicitado a las fuerzas armadas brilló por su ausencia. La ejecución no pudo llevarse a cabo. Vuelve a

la cárcel Sánchez Quezada; en sus ojos se pinta ahora el miedo y el asombro. Está envejecido por el susto. El juez señala nuevamente día y hora para la ejecución. Otra notificación, otra capilla, así: fríamente, como quien dice otra cena. Ahora sí se presenta el pelotón solicitado; el Juez llega hasta la celda; saca al reo ya tembloroso y confesado; lo pasea por las calles jorobadas de Cojutepeque; se leen los ridículos pregones que ordena el Código Penal. La turba espera, morbosa el horroroso instante. Pero la ejecución tampoco se lleva a cabo esta vez. El pelotón se esfuma "reconcentrado de orden superior". Sánchez Quezada vuelve a la cárcel. Ahora pide que lo maten; prefiere la certeza negra de las tinieblas definitivas a estarse moviendo como péndulo grotesco entre la vida y la muerte. Sus nervios deben estar tensos, próximos a estallar; el soplo de la muerte ha de haberle helado el corazón. El que antes pedía la gracia de la vida pide ahora la gracia de la muerte.

Entramos ahora al fondo del asunto. Desde hace años se nota de parte del Poder Ejecutivo, repugnancia o por lo menos resistencia a llevar a cabo la ejecución de la pena de muerte. Esta actitud está impulsada, indudablemente, por móviles altruistas; el respeto a la vida humana, aunque sea la de un delincuente, que no por ser tal deja de ser humano.

De acuerdo con estos móviles altruistas lo prudente y sensato es proceder a desterrar de nuestras leyes la pena de muerte. La tesis abolicionista está fuertemente fundamentada. Procédase pues a la abolición. Ese es el camino. Pero eso de dejar sin efecto sentencias judiciales que ya no admiten recurso, obstaculizan el cumplimiento de las mismas, dejar a los reos bajo el peso de aniquilantes zozobras, es posponer, evadir el problema y poner en peligro la firmeza y seguridad del Poder Judicial.

Debe reformarse el procedimiento penal salvadoreño; absurdo, anticuado e inefectivo. Debe irse con azadón de cultura hasta la raíz del crimen: el alcoholismo, la miseria, las enfermedades que perturban la psiquis. Debe tratarse humanamente al delincuente, conceptuarlo como enfermo que es, como individuo de conducta anti-social, cuya readaptación, en la mayoría de los casos, es posible. Debemos construir centros de reclusión, reformatorios, hospitales".

El proceso histórico de la pena de muerte culmina con su destierro de las leyes penales. No podemos negar que esa pena, profusa y cruel, se ha ido restringiendo, humanizando y suprimiendo. La curva de su existencia es descendente. César Beccaria inició contra ella el ataque, grandes pensadores y filósofos lo siguieron en el ejemplo. Entre los

penalistas ya casi no quedan “mortícolas” como llama Jiménez de Asúa a los partidarios de la última pena. Los Estados han reconocido la fuerza de las ideas. Catalina la Grande, publicó en 1767 unas Instrucciones que nunca promulgó y en las cuales abolía la pena de muerte. En el continente europeo se encuentra abolida en Austria, Bélgica, Dinamarca, Finlandia, Islandia, Países Bajos, Noruega, Portugal, Suecia, Suiza, Italia y Alemania.

De los doce países mencionados, no existen estadísticas utilizables en 4 de ellos: Austria, Finlandia, Islandia y Portugal. Con base en las estadísticas de los ocho restantes las conclusiones han sido las siguientes:

Bélgica: “Hemos aprendido que el mejor medio de enseñar el respeto a la vida humana consiste en negarse a suprimir la vida en nombre de la ley”. “No se observó ningún aumento de la criminalidad que pudiera ser atribuido al hecho de que la pena capital ya no se efectuara”.

Dinamarca: “La criminalidad está en disminución desde que la pena de muerte ha dejado de aplicarse”.

Países Bajos: “Está definitivamente establecido que la abolición de la pena de muerte no ha tenido por resultado un aumento de la criminalidad”.

Noruega: “La experiencia ha sido coronada por el éxito... Ha confirmado el punto de vista según el cual la abolición de la pena capital no provoca ningún aumento en el número de asesinatos”.

Suecia: No ha sido desmentido que el Estado no tiene necesidad de la pena de muerte para asegurar plenamente su propia protección.

Suiza: La abolición de la pena de muerte no tuvo resultado en aumento en el número de los crímenes.

Italia: “El número de homicidios ha disminuido gradualmente de 10.6 por 100.000 habitantes en 1880 a 3.5 en 1920”.

Alemania: La disminución de la criminalidad después de la abolición es notoriamente apreciable.

Argumentos en Pro de la Pena de Muerte.

Pese a que es evidente que la raíz psicológica de la pena de muerte es la venganza, pese a que es innegable que por medio de ella el hombre ha desahogado sus más turbios sentimientos de crueldad, pese a que la historia revela que el hombre, en relación a la pena de muerte, ca-

mina por el sendero de las rectificaciones, existen todavía partidarios de ella que piden no sólo su aplicación sino aun que se amplíe su esfera de aplicación. ¿Cuál es el origen del fenómeno? Antes de empezar a explicarlo analicemos los principales argumentos que se aducen en favor de la última pena.

Ejemplaridad.

La pena de muerte se ejecutó, como ya vimos, con gran aparato de publicidad, para que por medio de ella recibiera una lección la muchedumbre. *Ejemplar es lo que da buen ejemplo. Se sostiene que la pena de muerte es ejemplar porque se presenta ante los que no han delinquido para que se abstengan de delinquir.*

Las Leyes de Partidas propugnaban por la publicidad de la pena capital para que sirviera de miedo y escarmiento a otros. Siguiendo el mismo criterio, sostiene un escritor que “la bofetada que antiguamente daban los padres a sus hijos, en el momento de la ejecución del reo, diciéndole: “para que aprendas”, tiene un altísimo valor moral”.

Se aprende, pues, a respetar la ley penal viendo morir a los que se atreven a violarla. Si este silogismo es exacto, si se encontró ya un remedio tan eficaz para evitar la delincuencia, habrá que aceptar que todo el que delinque debe ser muerto. Así se lograría el absoluto respeto a la ley penal o por lo menos se utilizaría el medio más eficaz para que se respetara. Está prohibido injuriar; allanar domicilios; causar daños en la propiedad; y nadie negará que conviene educar a los que nunca han injuriado ni allanado domicilios, ni causado daños a efecto de que nunca realicen esos actos. Si el presenciar la pena de muerte es la medida ejemplar por excelencia, sería conveniente castigar esos delitos con la pena de muerte y realizar la ejecución de los condenados con la mayor publicidad posible. Aprovechando los progresos de los tiempos modernos sería conveniente hacer uso de la televisión. Hay más aún: el valor moral de una acción ejemplar debe procurarse en su grado máximo. Al utilizarse el cadalso como acción ejemplar se usa para la lección la vía del terror. Habrá pues que aumentar el terror que produce el cadalso y para ello ejecutar la pena de muerte de modo tan cruel y horripilante que el espectador se cue de una vez definitivamente. En la antigüedad, como ya quedó evidenciado, se aceptaron con criterio lógico las consecuencias que se derivan de la premisa sentada; se respetaron las obligadas conclusiones silogísticas. Se actuó con criterio simplista y todos los delitos se castigaron con la pena de muerte; ésta se llevó a cabo de atroces maneras y siempre con la calidad de espectáculo público. Ahora habrá que superar el pasado,

revisar el horrendo catálogo de torturas y superarlo; dar mayor publicidad a las ejecuciones. Los mortícolas protestarán indignados y rechazarán, por exageradas, las conclusiones a las que por lógica los conduce la premisa sentada de la ejemplaridad. Dirán que la sociedad está interesada en prevenir todos los delitos; pero especialmente en prevenir aquellos de carácter grave, especialmente el homicidio; que para estos delitos debe reservarse la última pena como medida extrema educativa. Bien, si esto es así ¿por qué no difundir al máximo las ejecuciones reservadas a los homicidas? Los mortícolas restrictivos serían necesariamente mortícolas publicitarios y sanguinarios. Aceptan ellos que para evitar que un hombre mate hay que hacerlo contemplar la muerte de quien ha matado. Aumentemos, pues, al máximo, la publicidad de la pena de muerte. Vuelvo a proponer la televisión y les sugiero a los mortícolas no se pierdan ejecución alguna para que el espectáculo les resulte más vivo y penetrante, y vayan siempre acompañados de sus hijos menores que son los que tienen mayor capacidad receptiva para la educación y los abofeteen “para que aprendan”, en el momento culminante.

La sociedad, dice Albert Camus, no cree lo que dice acerca de la ejemplaridad. Si lo creyera, en vez de ejecutar las penas de muerte en secreto, con sigilo, en forma casi vergonzante, realizaría las ejecuciones con gran publicidad, las haría en lugares que pudieran alojar miles de espectadores, haría presentes en ellas obligatoriamente a los niños de todas las escuelas, daría a los incidentes ocurridos durante la ejecución la publicidad que reserva para los actos con los que pretende ganarse la opinión pública y la organizaría con criterio técnico como lo hacen los comerciantes para vender al público los artículos que ofrecen. Pero nada de eso ocurre. Año por año, siglo por siglo, la pena capital ha ido perdiendo aparato y publicidad. Y es que es falso que constituya un espectáculo ejemplar y edificante. Un hombre maduro y normal, el padre de Albert Camus, precisamente, fue un día a presenciar la ejecución de un asesino cuyo crimen por repugnante le había causado gran indignación. Creyó que su indignación iba a quedar satisfecha al actuar como testigo de la muerte de aquel monstruo. Y no hubo tal. Regresó a su casa vomitando, asqueado. El cruel espectáculo patibulario borró de su memoria el recuerdo de las víctimas, los sufrimientos del ajusticiado, espectáculo insoportable, se le gravaron de tal modo que sólo pudo ver en la víctima el asesinato legal que se estaba cometiendo.

William Koestler, refiere que los días de horca fueron en Inglaterra durante los siglos XVIII y XIX, sinónimo de fiestas nacionales, y que los artesanos que tenían que entregar su mercancía en fecha fija

prevenían al cliente que no la entregaría en día de horca porque ese era día feriado. Cuenta que se dejó a un ajusticiado suspendido en la horca a diez metros de altura, con la cabeza rapada y untada de alquitrán, a guisa de ejemplo, "pero que hubo que retirarlo al cabo de quince días porque los ociosos de los domingos habían hecho del cadalso un lugar de paseo y distracción". Cuenta que en 1807, la multitud que asistió a la ejecución de Holloway y Haggerty, fue presa de tal delirio que cuando el espectáculo concluyó quedaron más de cien muertos en el terreno; que esta perversión de ir a gozar con la función de muerte la tenían las clases altas; que se construían estrados para los espectadores distinguidos, tal como se hace ahora en las partidas de foot-ball; que los balcones de la vecindad se alquilaban a precios exorbitantes y que aristocráticas damas cubiertas de antifaces hacían fila para visitar al condenado; que las madres llevaban a sus hijos al cadalso para que tocaran la mano del ajusticiado; que se arrancaban pedazos de la horca para hacer remedios para dolores de muelas y que partes de la soga del ahorcado se usaban como amuleto. Termina diciendo: "El patíbulo no es solamente una máquina de muerte, es también el más antiguo y más obscuro símbolo de esa tendencia propia de la especie humana que la conduce a desear su propia destrucción moral"

Poder Intimidativo.

Se arguye que la pena de muerte por su poder intimidativo, detiene la criminalidad. Se parte de este principio: el hombre por instinto de conservación, ama la vida; por consiguiente teme la muerte. Ante la amenaza de que por la comisión de ciertos delitos perderá la vida, se abstendría de cometerlos. Quienes así hablan ignoran en absoluto lo complejo de la vida humana. Habla así el vulgo que reacciona con base en ideas que se le han inculcado a través del tiempo, por la costumbre y la tradición; el vulgo ignorante y supersticioso. Hablan así los jueces que desconocen la naturaleza humana, que por deformación profesional carecen de conocimiento en lo relativo a la influencia de la estructura biológica y de los traumas síquicos en la formación de la personalidad, en lo relativo a las leyes de la herencia; a las enfermedades síquicas que son unas veces orgánicas, otras veces tóxicas y otras veces funcionales; en lo relativo a la influencia del medio social como determinante de la conducta del hombre.

Se dice que el hombre teme a la muerte. Esta es una manera muy vaga de hablar. Hay quienes no temen a la muerte y por el contrario la buscan. ¿Qué otra cosa hace el suicida? Algunos no sienten terror a la muerte, como el automovilista que conduce a velocidad desenfrenada o el deportista que realiza hazañas que le resultan tanto más atractivas

cuanto mayormente lo ponen al filo de la muerte. El temor a la muerte no constituye una norma general y absoluta para el género humano. Existe el instinto de conservación; pero como hace ver Albert Camus, existe también el instinto de destrucción. El solo hecho de matar —afirma— es una cierta manera de morir.

El miedo que infunde la muerte no es determinante exclusivo de la conducta del hombre. Ese miedo para muchos es una posibilidad remota. Si la finalidad de la pena de muerte fuera crear el terror hacia la muerte por la comisión de un delito, habría que prodigarla, darle toda la publicidad y ejecutarla con crueldad como se hizo en los tiempos primitivos. Sólo así se podría infundir al máximo el terror.

Se teme a la muerte es cierto; pero la vida del hombre no está regida únicamente por ese temor. Ese miedo, aún intenso, no calma ni ahoga las pasiones que se agitan en el fondo complicado de la siquis humana. Bacon decía que no hay ninguna pasión, en apariencia débil, que no pueda afrontar y vencer el miedo a la muerte. El freno psicológico del miedo a la muerte cede ante los impulsos violentos del amor, del honor, del dolor, de otro miedo.

Una estadística llevada a cabo en Inglaterra demostró que de 250 ahorcados, 170 habían sido testigos antes, de una o más ejecuciones. En 1876 se comprobó que de 167 condenados a muerte que pasaron por la cárcel de Bristol, 164 habían estado presentes por lo menos en una ejecución.

Cuando en Inglaterra se castigaba con la pena de muerte a los carteristas y morbosamente se reunían grandes multitudes a presenciar el espectáculo de la horca, grupos de carteristas aprovechaban la conmoción de la multitud para hacer de las suyas.

Se cree que los hombres que se abstienen de cometer homicidios, en los países donde existe la pena de muerte, se abstienen por temor a ella. Esto es desconocer la naturaleza humana y en especial la del delincuente. El hombre que se mantiene en los linderos de lo lícito está más o menos libre de perturbaciones biológicas y psicológicas. Está más o menos libre de la desesperación que acarrea el alcohol, la miseria, los embates de accidentes imprevistos y desconcertantes; libre de un rencor construido y fomentado durante una niñez de desamparo. Sus frenos psicológicos son múltiples: su educación religiosa, su nivel cultural, etc. Todos estos frenos, independientemente de la coacción síquica, mantienen a muchos hombres dentro de la esfera de lo lícito.

Afirmar que la pena de muerte tiene suficiente fuerza intimidativa para detener la delincuencia, es ignorar en absoluto la constitución

biológica y síquica de los delincuentes. Lombroso, al clasificarlos, distinguía al delincuente nato, aquel cuya constitución biológica lo empuja hacia el delito, una especie de salvaje redivivo; el loco moral, que es aquel cuyas rendijas del entendimiento están tan obstruidas que no sabe distinguir entre el bien y el mal y vive normalmente en la órbita de éste último; el delincuente pasional, en cuya síquica, en un momento dado, se produce un estallido que transforma radicalmente su personalidad; el delincuente profesional que hace del crimen su modus vivendi. Para todos ellos la fuerza intimidativa de la pena de muerte es nula o ínfima.

El delincuente nato es un hombre defectuosamente organizado desde el punto de vista biológico; no piensa como todos, ni siente como todos. El loco moral es un retrasado mental que tiene fuertemente incrustadas en su síquica como el primero, los estigmas de la indolencia, la insensibilidad, la crueldad, el egoísmo. El delincuente pasional es un hombre en cuyo interior se produce una explosión que no pudo dominar, que le nubla la mente en el instante del crimen y al nublársela, le borra la imagen de la muerte como pena o se vuelve indiferente a ella. El delincuente profesional adopta el crimen como profesión y al adoptarlo, acepta todos los riesgos que trae consigo, así como el médico, en función altruista acepta la posibilidad de que el contagio de una enfermedad le provoque la muerte.

Un Magistrado declaró que la inmensa mayoría de los criminales que había conocido no sabían, mientras se afeitaban en la mañana que iban a matar en la tarde.

Los que propugnan por la pena de muerte por su poder intimidativo deforman mentalmente el género humano y crean una imagen o figura uniforme de un hombre que no existe: la del que medita todos sus actos, la de que minuciosamente mide las consecuencias de los mismos, la del que no padece trastornos biológicos ni síquicos, la del que es inmune a las pasiones, la del que es insensible a las violencias del medio que le rodea, la del que desde que se levanta hasta que se acuesta, tiene pintada en la conciencia la imagen de la pena de muerte. No creen en los siquiátricos, ni en los médicos, ni en los sociólogos, a quienes de seguro en su fuero interno califican de charlatanes. Son sádicos; quieren educar por el terror. Bueno es aquí recordar lo que enseñó Beccaria, que no se puede educar por medio del terror "porque los espíritus de los hombres se endurecen, se amoldan por sí mismos, como flúidos al nivel de los objetos que los rodean".

*Solución Económica del Conflicto: La Eliminación.
Posición de la Iglesia Católica*

Santo Tomás de Aquino, el gran filósofo de la Iglesia Católica que abrevó en la fuente de Aristóteles, y ciñó como éste, la especulación filosófica dentro de los lindes de la lógica, se declara partidario concluyente de la pena de muerte. Estas son sus palabras "Si es conveniente a la salud de todo el cuerpo humano, la amputación de algún miembro, por ejemplo, cuando está podrido o puede infeccionar a los demás miembros, se califica esta amputación como laudable. Más cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo; y por lo tanto, si un hombre es peligroso a la sociedad y la corrompe por algún pecado, laudable y saludablemente se le quita la vida por la conservación del bien común"

A esta tesis de la eliminación le llamo yo solución económica del conflicto y uso la palabra económica no en el sentido corriente de lograr un objetivo con poco costo, sino en el de resolver un conflicto atendiendo únicamente al criterio de la utilidad. Resulta muy lógico, si se quiere, afirmar que si un hombre hace daño a la sociedad debe ser eliminado. Lo que no resulta lógico es que forzosamente tenga que ser eliminado por medio de la muerte, pues hay otros medios de eliminación: la reclusión en cárcel por ejemplo. Cuando la manzana podrida amenaza infectar a las demás, la manzana no sólo se aparta sino que se tira al cesto de la basura. Pero los hombres no son manzanas, no son cosas. El problema de la delincuencia tiene que afrontarse con sentido ético, es decir tomando en cuenta los valores afectados por la relación que ella origina. Desde un punto de vista meramente utilitario parecerá imperativo imponer la pena de muerte para resolver el problema de la delincuencia; pero esa no será la solución ética del conflicto, por la que el derecho propugna, y que resulta de referir el conflicto a los valores trascendentes de equidad, seguridad y justicia. Carnelutte diferencia la solución económica de los conflictos, el derecho que es la solución ética de los conflictos.

La tesis tomista sólo ve el peligro de la sociedad y la manera práctica e inmediata de librarla de ese peligro.

La tesis carece en absoluto de fuerza si nos ponemos a pensar que la eliminación que se propone es posible sin llegar al extremo de la muerte. La solución puede ser lógica, pero es fría, incompleta e inhumana. Lo cierto es que la sociedad, por medio de la pena de muerte, elimina al delincuente; pero nada hace por eliminar el crimen. Por el contrario, cometiendo uno a su vez, lo propaga.

Muchos católicos son partidarios de la pena de muerte en la creencia de que la aplicación de ella es dogma de su religión, o por lo menos criterio únicamente aceptado por los representantes de la Iglesia. La creencia es errónea. San Cipriano, en contra de lo afirmado por Santo Tomás, afirmó “que sólo a Dios incumbe romper los vínculos que nos unen con la tierra”.

San Agustín pidió que no se aplicara la pena de muerte a los asesinos de un cristiano. Dijo: “no creemos que los sufrimientos de los servidores de Dios sean vengados infringiendo, por vía de represalias, las mismas injusticias a aquéllos que los han causado. No se trata, evidentemente, de que hagamos una objeción al hecho de que esos hombres perversos se vean privados de la libertad de cometer otros crímenes, pero deseamos que la justicia sea satisfecha sin que se ataque a su vida y a la integridad de su cuerpo; y que por las medidas de coerción que la ley tenga previstas, sean arrancados a su finesí demente para que sea respetada la paz de los hombres sanos de espíritu, que se les obligue a renunciar a sus violencias perversas, y al mismo tiempo, a dedicarse a trabajos útiles”.

León XIII dijo que era grave “que los gobernantes en medio de tanto peligro carezcan de medios eficaces para restablecer la disciplina pública y pacificar los ánimos; amenazan con reprimir a los revoltosos con la severidad de las penas, pero no consiguen su objeto: es menester convenir formalmente en que no es bastante el prestigio de la pena para conservar el orden de los Estados”

Juan XXIII pidió clemencia en el caso Chessman

Las ideas de Jesús recogidas a través de los Evangelios, —ideas que resumen amor, piedad y compasión— no dan base alguna para suponer que admitía la violencia y la crueldad que lleva consigo la pena de muerte. Por eso escribió Dickens: “aunque todos los hombres que se sirvan de la pluma se convirtieran en comentaristas de las escrituras, todos sus esfuerzos no llegarían a convencerme de que la pena de muerte es una medida cristiana. . . si existiera un texto que justificara esa pretensión, yo lamentaría denegar la autoridad de un fragmento semejante para atenerme a la enseñanza que ofrece la persona misma del Redentor y el sentido profundo de su religión”.

Cristo rechazó siempre la violencia, pese al pasaje de haber arrojado a los mercaderes del Templo. Cuando van a matar a pedradas a la adúltera impide que se lleve a cabo la ejecución. Cuando San Pedro corta con su espada la oreja derecha a uno de los que quieren capturarle, Malco. Jesús le dijo a Pedro: “Mete tu espada en la vaina”.

Es necesario quitar ese prejuicio del que la Iglesia propugna abiertamente y en forma un tanto dogmática por la pena de muerte. El diccionario Espasa aclara sobre el punto que “la Iglesia excluye de su penalidad la muerte pues “Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva” y por eso prohíbe a los sacerdotes el Cuarto Concilio Toledano que sean jueces en causas criminales sino bajo promesas de indulgencia para la pena capital”. Y cuando en esta obra se da noticia de la crítica que se hace a la Iglesia por las numerosas penas de muerte que impuso durante el período de la Inquisición, comenta: “la pena de muerte no figuraba entre la penalidad de la Inquisición. Eran las leyes civiles las que penaban la herejía con fuego; la Iglesia no hacía más que declarar si existía o no la herejía, y en las ejecuciones que se realizaron suplicaba al poder secular conservarse intactos la vida y miembros del reo”.

Conclusión

La pena de muerte se mantiene por una regresión atávica a las épocas del hombre primitivo, cruel, implacable y sanguinario, por la fuerza de la costumbre y la superstición, por ignorancia de los avances científicos realizados por la Criminología y el Derecho Penal y por sus ciencias auxiliares la Biología, la psicología, la antropología y la siquiatria. Por ser la solución que aparentemente resulta práctica y eficiente para resolver el problema de la criminalidad. El movimiento abolicionista está en marcha. En la misma Inglaterra, cruel por respeto a la tradición que pinta maravillosamente Arthur Koestler, está a punto de ser abolida.

Día llegará en que se recuerde como una aberración del hombre en el ámbito judicial, como lo fue penar la brujería, castigar a los animales y a las cosas inanimadas.

* Conferencia pronunciada en el Paraninfo de la Universidad el miércoles 11 de septiembre de 1963

CATALOGADO

EL PENSAMIENTO ECONOMICO DE ALBERTO MASFERRER

POR RAFAEL MENJÍVAR.

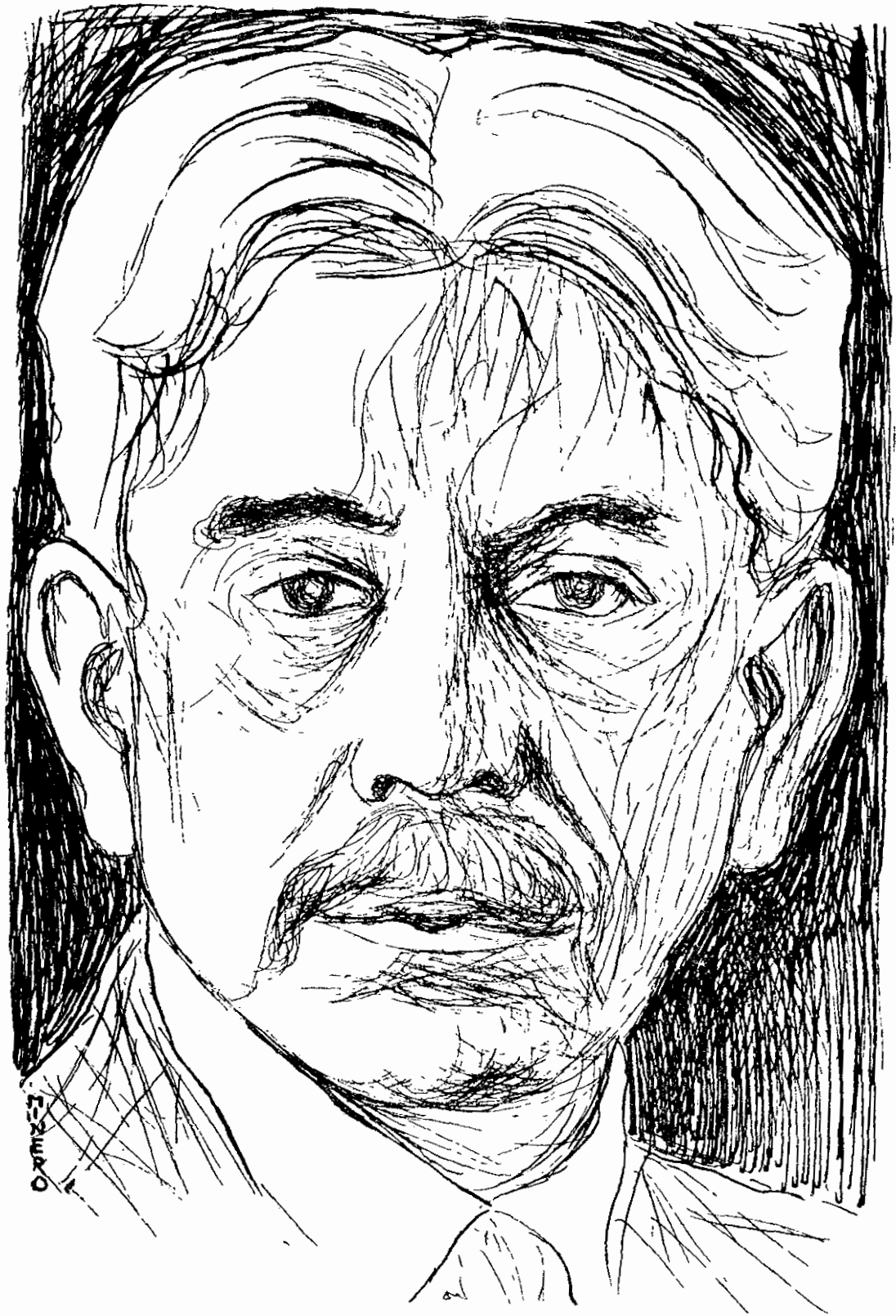
1.—INTRODUCCION

Señor Rector,
Señor Secretario,
Señor Jefe del Depto. de Extensión Cultural,
Señoras, señores:

Sean mis primeras palabras una felicitación para el Departamento de Extensión Cultural por la intensa labor que ha desarrollado todo este período y un agradecimiento por invitarme a dar esta charla sobre Don Alberto Masferrer.

Hablar de Don Alberto, de ese gran Don Alberto es casi una imprudencia de mi parte y sólo me mueve a hacerlo el deseo de contribuir a expandir sus ideas, ideas que surgieron del amor a este su pueblo.

Masferrer, como dice el Dr. Pedro Geoffroy Rivas, uno de los que más hondo han calado su pensamiento, fue necesariamente un hombre



contradictorio, de agotadoras pugnas internas, enemigo de sí mismo, dulce y terrible, áspero y acariciador, conmovido hasta las lágrimas por todos los dolores humanos y odiando furiosamente a los hombres que no sabían librarse del verdugo que cada quien lleva en su alma revolucionario nato y tolstoyano a la hora de la acción.

Estudiar la vida y obra de Don Alberto sólo nos lleva —por lo menos a mí me pasa— a evocar a tres grandes personajes creados en la literatura de los siglos: Zaratustra de Nietzsche, Prometeo Encadenado, de Esquilo, y el Príncipe Feliz de Oscar Wilde. De todos ellos tenía ese hombre contradictorio.

A veces, Masferrer es ese Zaratustra de sabiduría despreocupada, burlona, violenta, que contempla melancólicamente a los hombres, porque no ve en ellos más que fragmentos de hombre. Que ve que el hombre no es más que una materia informe, una piedra grosera que necesita de un estatuario. Masferrer, igual que Zaratustra se convierte en el Martillo que golpea la piedra; la piedra se despedaza ¡Qué importa! para el escultor, como dijera Ovejero y Maury, la misma destrucción es un goce.

Masferrer era un hombre adelantado para nuestro medio, me lo imagino diciéndose las mismas palabras que un santo dijo a Zaratustra cuando bajaba de la montaña:

“A los hombres nuestros pasos les suenan solitarios en la calle, y cuando de noche están acostados y oyen los pasos de un hombre mucho antes de que el sol haya salido, se preguntan: ¿Adónde irá el ladión?”

Tiene tanto, pero tanto de ese Prometeo a quien Zeus primero encadena en una roca por robar el fuego del cielo y dárselo a los hombres, para luego sepultarlo entre las peñas por pronosticar a Io que de ella nacerá su libertador. Io es el pueblo, su pueblo pipil, su pueblo que desea redimir y Zeus. . . Zeus son todas las fuerzas, todos los intereses que se defienden de sus ideas renovadoras, la Asamblea que deroga su pensión como Maestro treinta días después de haberla aprobado y como respuesta a sus críticas a los empréstitos en el Diario Patria, y finalmente Zeus es su propio dolor de haber fracasado en el último momento, de haber sido engañado y engañarse en el último momento.

Siempre tiene del Príncipe Feliz, de esa estatua del Príncipe Feliz que “estaba toda ella cubierta de madre selva de oro fino. En lugar de ojos tenía sus pupilas zafiros y un gran rubí escarlata refulgía en el puño de su espada”. Pero esos ojos de zafiro, vierten lágrimas porque desde lo alto “pueden contemplarse las miserias de su pueblo”.

Una golondrina comprendiendo su dolor acepta llevar a los pobres, sus ojos, el rubí de su espada y por último el oro que le cubre. Cuando los Consejales vieron que sólo quedaba el plomo derribaron la estatua para hacer una de ellos, pero fue imposible pues no hubo forma de fundir aquel gran corazón de plomo.

Pero entremos en materia. Masferrer tenía un conocimiento integral, ya Peralta Lagos el famoso T. P. Mechín, hablaba en una conferencia que dio en el Paraninfo Universitario en 1933 de Masferrer educador, Masferrer apóstol, Masferrer periodista, Masferrer poeta, Masferrer humorista . . . veamos ahora esa faceta que estaba subyacente en todos sus escritos: Masferrer economista.

Masferrer, ese hombre de las grandes dicotomías, dejaba de ser el pensador filosófico, el pensador metafísico, el pensador religioso enamorado de la teoría de la transmigración, y se vuelve un pensador económico cuando maneja en sus libros, en sus editoriales, esas ideas que afectaban muy de cerca nuestro vivir y nuestro trabajo diario; cuando manejaba ideas que impulsaban a la experiencia que no se realiza en el aislamiento de los laboratorios, cuando manejaba esas ideas que forman esa ciencia que a pesar de que muchos piensan que está reservada a los profesores, es una ciencia que ha lanzado a los hombres a las barricadas, esa ciencia que como dice un autor, ha dejado como huella de su paso, imperios destrozados y continentes en erupción; apuntalados o socavados regímenes políticos; levantamientos de unas clases sociales contra otras, enfrentadas entre sí a las naciones . . . No porque se proponga hacer daño, sino por la potencialidad extraordinaria de sus ideas

¿Y cuándo tiene, Don Alberto, un pensamiento económico? ¡En todos sus libros, en todos sus escritos! Cuando en su contestación a una carta del obrero José Mejía, grita, señala el verdadero destino del hombre, que hasta las bestias saben: ¡vivi! vivir libre y plenamente, satisfaciendo todas sus necesidades corporales, y espirituales. Cuando señala que después del aire, el pan, ese pan nuestro de cada día que a veces queda en la mesa de los ociosos y falta enteramente a veces, o escasea casi siempre, en la casa de los que riegan la tierra con el sudor de su frente.

Cuando, en sus estudios y figuraciones sobre la vida de Jesús, su propia y dolorosa autobiografía, pone en boca de San Juan Bautista estas palabras: “Que el que tenga un pan dé la mitad al que no tenga; y quien tuviere dos túnicas, dé una al que carezca de ella”; cuando con Jesús advirtieron una noche la promesa de una Humanidad, visión de Isaías: aquella en que los hombres harían de sus espadas rejas de arado, y de las lanzas, hoces para segar las mieses.

Cuando —como dice el Dr. Pedro Geoffroy Rivas— tratando de pintarnos la situación del pueblo judío, lo que hace es reflejar el ambiente que a él le rodea, pintar cuidadosamente, con sus líneas y colores exactos, la situación del pueblo suyo, el pipil, al cual el anhela redimir. . .

Cuando en sus editoriales brama contra el terraje que él llama ese derecho feudal, subsistente, como la mayor parte de los derechos feudales, donde quiera que la tierra es el privilegio de unos pocos y, por consecuencia, origina la sujeción de los más. . . cuando protesta por el conflicto que entre la vida y la propiedad establecía el capitalismo manchesteriano, en el cual las leyes optan por la propiedad por su símbolo, que es el dinero.

Cuando ataca a la Asamblea por los empréstitos; cuando antes que cualquier investigador se da cuenta del problema cerealero que el país padece desde finales del siglo pasado.

En todas partes tiene un pensamiento económico, hasta cuando recurre a la poesía, aunque es mal poeta, como por ejemplo en aquel dolorosamente conforme pero explosivo poema que nos recuerda la táctica de Turgueniev en sus “Memorias de un Cazador”, en el que tratando de imitar el estilo y adoptando el estribillo de El Cuervo de Edgar Allan Poe dice:

*Me llamaría Juan.
Juan qué? No sé. . . Juan Pérez. . . o Martínez. . .
Lo mismo da. . . me llamaría Juan.
Juan sin familia y sin historia; sólo
Con su eslabón y su machete; Juan
Sin ayer ni mañana. . . una errabunda
Hoja que el viento lleva. . . y nada más.*

Si. . . en todas partes tiene un pensamiento económico. . . pero si queremos encajonarlo dentro de esa división clásica de la Ciencia Económica, que para algunos no tiene ya ninguna importancia, que delimita los campos de la producción, circulación, consumo y distribución Masferrer cabe dentro del problema de la distribución. Por su propio conocimiento de los problemas sociales luchaba por una justa distribución del ingreso, de la riqueza, y acaso intuía que esa sería la base del desarrollo económico, y digo intuía porque en su época el problema del crecimiento se había echado a un lado, ebrios del statuo quo.

Veamos los principales problemas económicos relacionados con la distribución que trató y que después quiso sintetizar en su doctrina del minimum vital: Tenencia de la tierra, la vivienda y los salarios.

En relación con el problema de la tierra, en “Que debemos saber?” Don Alberto trata el problema en su forma directa: ¿Por qué los que siembran, cuidan y cosechan el pan han de carecer de él? ¿Por qué el campesino que soporta todas las fatigas del trabajo agrícola ha de vivir hambriento, mientras el ocioso que jamás ha trazado un surco ni abrió jamás un hoyo, vive en la abundancia? ¿Es esto lo que llaman orden social? ¿A esto es a lo que llaman república y civilización?

Tan injusto y torpe desorden —dice ya proponiendo una medida de política económica— no tendrá remedio mientras no se alcance la liberación de la tierra que, lo mismo que el aire y el agua, no pueden ser objeto de monopolio sin que se cometa el mayor de los crímenes contra dios y los hombres.

La liberación de la tierra . . . que heimoso, justo y bien hecho ideal . . . desgraciadamente la tierra no es como el aire y los hombres pueden monopolizarla y esclavizarla.

Monopolio de la tierra —dice— Verdaderamente es difícil hallar una frase más irritante ni que signifique un absurdo y una injusticia mayores. En virtud ¿de qué pueden los hombres monopolizar la tierra?

¡Emancipemos la tierra! —grita— Reformemos la forma de Tenencia de la tierra dirían los economistas. Y es que Masferrer había visto, sintió en su alma el despojo de nuestros indios, de nuestros campesinos con las leyes de extensión de ejidos y comunidades de 1881, vio los movimientos que ello trajo y todavía vería levantarse en 1932 al indio Feliciano Ama, que siguiendo al indio Aquino, reclamaría las tierras usurpadas. Y eso, eso, trató de detener con su conciliatoria doctrina del Minimum Vital. Eso trató de detener cuando en un editorial sobre la “Crisis del País” pide que para extirpar el tumor social creciente en vez de estar entrometiéndose el Estado en la importación de Cereales, debía distribuir la tierra justamente, volver a los ejidos.

Ese era el problema fundamental para él, de allí se derivan los grandes males contra los cuales clamó en sus editoriales de Patria: el terraje, que esclavizaba y denigraba al trabajador agrícola, la falta de cereales, de alimento básico para la población; la afluencia del campesino “desteriado” a las ciudades donde trocaban su actividad productiva en improductiva cuando más, pero por lo general se tornaban en transeúntes de la “Calle de la muerte”.

En relación con la vivienda —dice metafóricamente: alguna maldición muy remota y muy enconosa pesa sobre el hombre, para que a esta hora, después de tanta filosofía y tanta ciencia, y tanto legisla-

y tanto dar su sangre para hacer la vida tolerable, aún esté con la incertidumbre y la zozobra de no hallar un techo que le abrigue. ¿Y todo por qué? se pregunta, porque unos tienen demasiada codicia, y otros demasiada imbecilidad. Porque sólo una codicia infinita puede impulsar a unos el acaparamiento de las casas; y sólo una imbecilidad infinita puede inducir a otros a consentir ese acaparamiento.

Desterrar la mayoría inmensa de los habitantes de una ciudad a la infamia de los mesones, porque así conviene a los acaparadores de la tierra urbana, es régimen de tiburones. . .

¿La medida? No la expresa, pero se entiende: reforma urbana. Una reforma urbana que saque a nuestro pueblo de esos "calabozos en fila, donde los llantos y las cóleras de unos, se le meten por los oídos y le envenenan el ánimo a los otros", una reforma urbana que evite que unos pocos acaparen "hasta el mísero jirón de cielo que se ve desde los cuartos de mesón".

En lo que se refiere al salario pedía, igual que Santo Tomás, un salario justo, un tanto vago el término pero entendiéndolo como tal aquel que permita al hombre vivir como tal, un salario que satisfaga sus necesidades mínimas de cultura, higiene, comodidad. . . Un tanto vago, pero más justo que esas teorías económicas equivocadas en que el salario se mide igual que el precio de las mercancías. . . y que dicen que es igual a la productividad marginal del trabajador, lo que implica que cuanto más aumente la ocupación más habrá que reducir el salario al hombre. . . convenientes ignorancias.

Que precisión de enfoque de nuestros fundamentales problemas. . . Cuánto cabo suelto para elaborar una Política Económica concreta, adaptada a nuestra realidad, justa, una política económica que redundara en beneficio de todos. . . Pero aquí comete su primer error. Si sus planteamientos económicos son exactos, objetivos, justos y beneficiosos para todos, la Doctrina económica que de ella se deriva debe ser en igual forma exacta, justa y objetiva. . . Debe exigir o plantear rectamente en todo caso, pero nunca implorar. . . y Don Alberto al plantear su Doctrina del Minimum Vital, que era la síntesis expresado en medidas de todas sus ideas. . . implora. . . Tolstoyano en el momento de actuar, como dice el Dr. Geoffroy Rivas.

"El Minimum Vital —escribe don Alberto en 1928— dice al trabajador, al proletario: confórmate con lo imprescindible; conténtate con que se te asegure aquéllo indispensable, sin lo cual no podrías vivir; esfuéizate para erigir sobre esa base mínima el edificio de tu holguía y de tu riqueza, y así ascenderás o descenderás según tu es-

fuerzo, según tu disciplinada voluntad. Y al poseedor, al rico, al dueño le dice: consiente en que haya un límite para tu ambición; conténtate con que se te dé libertad para convertir en oro el árbol y la piedra, cuanto encierra en sus entrañas el planeta, cuanto viva sobre su superficie; pero no la miseria, no el hambre, no la salud, no la sangre de tus hermanos”

Este que habla no es Masferrei el de Patria, es Masferrer —San Juan de sus “Estudios y figuraciones sobre la vida de Jesús”—como dice el Dr. Geoffroy— Que después de bramar contra los escribas y fariseos les desea paz.

Pero veamos lo que pedía para el trabajador, para el proletario:

- 1) Trabajo higiénico, perenne, honesto y remunerado en justicia.
- 2) Alimentación suficiente, nutritiva y saludable.
- 3) Habitación amplia, seca, soleada y bien airada.
- 4) Agua buena y bastante.
- 5) Vestido limpio, correcto y de buen abigo
- 6) Asistencia médica y sanitaria.
- 7) Justicia pronta, fácil e igualmente accesible a todos.
- 8) Educación primaria y complementaria eficaz, que forme hombres cordiales, trabajadores expertos y jefes de familia concientes.
- 9) Descanso y recreo suficientes, y adecuados para restaurar las fuerzas del cuerpo y del ánimo.

¿Quién daría todo ésto? la misericordia y bondad de los otros y ¿El gobierno, ese que debe velar por la justicia, bienestar, igualdad de todos? A ese le deja el pequeño papel de canalizar esa misericordia.

Pero dejemos la Doctrina del Minimum Vital que errada, por indecisión o humanidad, planteó claramente las necesidades mínimas del hombre.

Pocos son los pensadores sociales que tienen la oportunidad de llevar a la práctica por sí mismos sus propias teorías o doctrinas Masferrei buscó esa oportunidad y creyó que la había encontrado a través de Don Arturo Araujo electo, gracias en gran parte al apoyo de Masferrei, en Marzo de 1931. Algunos ven en esto el segundo y más grande error de Don Alberto. Yo no lo creo, y no lo creo porque estudiando el carácter de Don Alberto no podía menos que hacerlo, incluso sabiendo de antemano que sería defraudado porque ya antes había dicho “Ardorosos reformadores convencidos de que abajo, en el pueblo, no podían encontrar sostén ni ayuda para sus instintos de reforma, buscaron el patrocinio de los gobernantes y le colocaron a la cabeza de

movimientos que éstos ni comprendían ni amaban. Fueron bulados, como debían serlo, y se sacrificaron sin más frutos que dar prestigio a ídolos de barro y fortificar el egoísmo y la mentira, cuando todos sus anhelos los llevaban a ser los servidores del desinterés y la verdad”.

Como dice el Dr. Geoffroy, del Dr. Araujo no podía esperarse, ni siquiera que comprendiera en sus más elementales lineamientos el programa masferreriano, pero Don Alberto temía, por su mismo amor, que el pueblo se desangrara en una revolución, y trató de evitarlo jugándose la última carta.

Veamos la situación anterior a esa campaña electoral para entender esto, y para ello me permitiré tomar algunos datos del trabajo “La Insurrección Popular de 1932” presentado por el Dr. David Luna al Primer Seminario de Historia Contemporánea realizado recientemente por la Universidad.

En 1929 se desata la gran depresión, que para nuestra débil economía completamente dependiente de los precios del café tendría los más terribles impactos; baja en los ingresos fiscales, quiebra de las pequeñas Empresas industriales, liquidación de la clase media campesina y sobre todo desocupación, desocupación que iba acompañada de baja del salario de los que aún podían tenerlo. Los sueldos según datos recolectados por el Dr. Luna bajaron a 20 centavos diarios.

Ese estado de miseria y desesperación cuajó en obreros y campesinos, especialmente en el sector centro-occidental que, aparte de que había sido el más afectado por la Ley de Extinción de Ejidos y Comunidades, era el sector más politizado. A principios de 1930 comienza una serie de huelgas que paran en una manifestación campesina de 80.000 personas. Don Pío Romero Bosque comienza desde esa fecha una represión continua contra las organizaciones obreras y campesinas, represiones que llegan hasta la liquidación física

Esta situación vino a recrudescerse con la actividad electoral de 1930, hasta desembocar en la masacre de 1932. Masferrer veía llegar el desangramiento de 1932, quería evitarlo y como él mismo decía a su modo de ver “en esta hora de odio y de codicia extremos, de concupiscencia enloquecida y de miseria exasperada, el Minimum Vital es la tabla de salvación en el naufragio”.

Pero Don Arturo Araujo no le interesaba don Alberto y sus ideas una vez llegado al poder. . . y don Alberto se retira amargado, amargura que llegó al clímax con la sangría de 1932 que lo llevaron a la tumba.

La realización de sus ideas las buscó por camino equivocado pero era la única oportunidad de salvar a su pueblo.

Señores, los problemas que Don Alberto planteaba siguen existiendo, unos en mayor y otros en menor grado. El pensamiento de Don Alberto Masferrer está vivo.

Para terminar, permítanme leerles las palabras que en 1931 ya en el exilio dijo al Dr. Geoffroy:

“A ustedes los jóvenes les toca seguir en el empeño. . . que mis errores les sirvan de lección. . . no he arado en el mar

.Dejé buena semilla en tierra noble y fecunda. . . Cúdenla, cultívenla, riéguenla. . . A su tiempo brotará, fructificará, y ustedes recogerán la cosecha”.

FUNCION SOCIAL DEL ARQUITECTO

POR GONZALO YÁNES DÍAZ.

En los tiempos que corren difícilmente se puede desconocer la dinámica de una sociedad en continua evolución. Tampoco se puede desconocer la presencia de todos los hombres en la empresa de manifestar su actitud personal en la supuesta o lograda solución al problema del diario vivir. Así como el intelectual también el filósofo, el empresario, el peón de albañilería enfocan la vida de diversa manera. Según sus particularidades individuales Pero esta trama de actividades y especialmente de actitudes determina un mundo complejo cuyas características, se supone, deben ser aprendidas por el arquitecto.

¿Por qué ésto es así? o ¿Por qué ésto debe ser así? Sin duda la mejor arquitectura provendría del mejor conocimiento que del hombre tenga el arquitecto. Y no tan sólo del conocimiento del hombre, sino de los contactos entre individuos y de las interrelaciones entre las comunicaciones aisladas o agrupadas, o sea campo y ciudad, ruralismo y urbe. Es indiscutible el hecho de que el arquitecto no está a la vera



de los conocimientos sociales; el arquitecto es un participante activo del proceso social y en esta situación no se le puede permitir el aislamiento voluntario o involuntario

El arquitecto está obligado a responder a las demandas de *toda la sociedad*. Tómese esta última frase como la síntesis del problema "Toda la sociedad" es algo más que la selección de núcleos sociales predilectos.

Muy a pesar de que ha predominado más un tipo de construcciones, improvisadas, o deliberadamente ineficaces, mal llamadas arquitectónicas, la obra de los arquitectos ha cobrado más cuerpo entre los medios urbanos y no está lejano el día en que las ciudades ostentarán una fisonomía que exprese los contenidos universales de la Arquitectura: expresión corpórea de espacios habitables por el hombre y expresión colateral del arte contemporáneo, es decir, que la Arquitectura no se muestra como la excepción, en el tejido urbano, sino más bien como la regla. Particularmente no creemos que los obstáculos que entorpecen el desarrollo inmediato de aquel futuro arquitecto cuya enumeración no es del caso mencionar sean insalvables. Todo lo contrario: el hecho sintomático de la apertura de nuevas y numerosas escuelas de Arquitectura sobre nuestro globo evidencia el interés actual que las diferentes culturas regionales han mostrado en favor de aquella.

Hemos dicho que la obra arquitectónica ha cobrado más cuerpo en los medios urbanos porque éstos han sido los que con mayor fuerza han demandado la presencia de los arquitectos. Desgraciadamente aún no se ha estructurado ni mucho menos expandido la beneficiosa consideración de los arquitectos que trabajen en equipo, solucionando el problema de la vivienda rural.

Esto no significa que el arquitecto como tal, no esté preparado actualmente para resolver el albergue rural: su conocimiento sobre las necesidades vitales del hombre y su capacitación van más allá del binomio campo-ciudad; véase, si no, las grandes posibilidades que tendría la arquitectura de la colonización de nuevos mundos estelares; más bien se trata de considerar el hecho de que la presencia del arquitecto en el medio rural es necesaria y fundamental para rehabilitar las tradicionales formas de vida; y decir medio rural es decir medio obrero urbano y también medio industrializado.

Es fácil presumir que las mismas masas rurales son incapaces de ofrecer un incentivo económico para el arquitecto; por otra parte, el señalado énfasis que la educación académica ha manifestado en el campo de la creciente actividad arquitectónica difícilmente puede expresarse en un medio comparativamente carente de la espectacularidad que

ofrece el marco urbano. No queremos decir, sin embargo, que las posibilidades del hacer arquitectónico tocante a la función y a la plástica son inexistentes en el medio rural. Queremos decir, más bien, que la misma estructura del campo, es una disgregación de las viviendas, evita el que la obra arquitectónica se "muestre" y se "ofrezca" gallardamente tal como ocurre en el ámbito urbano, tanto por su aislamiento como por la circunstancia derivada del mismo, como es la falta de términos contrastantes y, por ende comparativos, que abundan en la ciudad.

Como la sociedad no es tan sólo circunstancia urbana, sino también rural, y en la medida en que el arquitecto ha rendido sus frutos más completos en el ambiente citadino, es justo reconocer y destacar lo más ostensiblemente posible la ausencia del arquitecto rural. Insistimos en que el arquitecto, por esta última razón, no está privado de analizar y enfocar y visualizar el complejo de vida campesina, sino que, sin duda, adolece de una falta de contacto permanente con el fenómeno social y el contenido humano rural, quizá, más que todo, por razones de orden económico.

En la medida en que el arquitecto como tal está capacitado para resolver todo género de problemas que se refieran al albergue del hombre, es natural que un mayor conocimiento de la realidad de vida del obrero, del industrial, del campesino y del burocrata darán un trasfondo necesario para que el arquitecto pueda ubicar el problema de la casa habitación, de las salas de diversiones, de los edificios escolares, de los espacios urbanísticos. Gran parte de la arquitectura popular rural ha permanecido como un producto netamente regional, invariable, autóctono y hasta folklórico, como un fenómeno aislado e inexistente para el potencial creativo del arquitecto.

Las condiciones de vida son, por lo general, desastrosas y ello no es carácter privativo del área salvadoreña o centroamericana, sino de un amplio sector en Latinoamérica. Muchas personas de nuestra época se han contentado con cantar al rancho, al bohío, a la choza campesina, sin mostrar realmente la otra cara de la moneda: promiscuidad, antihigiene y desvalorización de espacios. Cuando mucho, han sido más o menos frecuentes algunos cursillos para postgraduados sobre Vivienda Rural que no han sido suficientemente proyectados hacia programas de desarrollo regional para atacar el grave problema de no sólo la habitación campesina, sino de todo lo que con ella se refiere: núcleos cívicos, servicios sociales como hospitales, escuelas, cooperativas, etc. Queremos hacer patente la singularidad de esta situación: este poco o ningún contacto existente entre el arquitecto contemporáneo ante los problemas arquitectónicos rurales ha mantenido

un distanciamiento desventurado: el maestro o el médico rurales tienen un enfoque más certero sobre las condiciones campesinas en su especialidad porque han vivido los problemas del campo; la identificación de hombre de hábitos citadinos con grupos rurales es muy difícil de considerar como preestablecida, en verdad la barrera campo-ciudad siempre ha sido difícil de reducir, pero la circunstancia de que el arquitecto cultiva una especie de comprensión inmediata de las condiciones generales que rodean al hombre medio (*dimensiones físicas, psicológicas, intereses espirituales e intelectuales*) hacen que su comprensión del campesino sea casi un hecho, y en medida en que la aproximación campesino-arquitecto sea mayor las soluciones dadas por éste último a aquél serán más justas. Sin embargo, las condiciones en que el binomio campo-ciudad oscila son diametralmente opuestas, tanto en países desarrollados como en los sub-desarrollados. La industrialización como cimiento del desarrollo urbano exige la atomización de los individuos, la despersonalización del hombre, en tanto en el campo, si bien el aislamiento es mayor, las relaciones y la conciencia individual están más altamente desarrolladas. Por una parte, en la ciudad los grupos o asociaciones son más definidos, más perfilados, mientras que en el campo las agrupaciones no llegan a tener la suficiente cohesión socio-económica para presentar un cuadro de necesidades estructuradas al arquitecto, en términos de rehabilitar o transformar el albergue rural. Como son imprevisibles las circunstancias de que la frontera entre campo y ciudad se eliminen en un futuro inmediato, *sólo queda la posibilidad de que sea el arquitecto, individual o colectivamente, quien proponga un entendimiento para resolver el problema de la vivienda y núcleos urbanísticos campesinos*

Esta posibilidad, de realizarse, tendría dos funciones: la primera, que consiste en profundizar la problemática de vida ofrecida por el campesino, y la segunda, la aprehensión del problema de conjunto. De esta manera, el arquitecto podría ser considerado como un individuo que está en contacto, y por tanto será un conocedor, de la situación campo-ciudad, es decir, tendría en su haber de conocimientos el justo enfoque de la sociedad entera — el macrocósmo arquitectónico rural y urbano.

Sobre esta base se podrían hacer consideraciones en relación al arquitecto como guía de la sociedad, en la medida de que sea un conocedor de los dos renglones ciudad-campo, arriba indicados. Actualmente el arquitecto podría ser apreciado en la sociedad urbana, por consiguiente, como orientador de la misma; en lo que se refiere al desarrollo físico de espacios habitables hecha esta aclaración intentaremos un análisis de las situaciones dentro de las cuales el arquitecto

asumiría este papel. Descartada la posibilidad de que el arquitecto tuviese una orientación moralista, o política, o económica, puesto que en nuestra sociedad operan individuos con estos mismos atributos y especializados en grado sumo, tendríase al arquitecto, ya que su capacidad de creador de espacios habitables lo permite, como la persona que pudiese modificar, a través de su profesión, ciertas formas de vida en beneficio de la colectividad. En este contexto es fácil distinguir las enormes posibilidades del arquitecto: si bien es cierto que el arquitecto está limitado por las exigencias de un programa de necesidades a resolver, también lo es el que, a través de su terminología y lenguaje creadores en función de espacios habitables puede y debe ajustar las formas de vida tradicionales a su expresión y solución arquitectónicas, pero reservándose la posibilidad de proporcionar ciertas alternativas que modifiquen viejas estructuras de vida las cuales representan peligro para el mejor desenvolvimiento de la misma

Es de lamentar el hecho de que, en general, nuestras Escuelas de Arquitectura trabajen independientemente de muchas otras ramas del conocimiento del hombre las cuales se encuentran actualmente en un lugar francamente preeminente, tales como la Antropología y la Sociología. Con ello no queremos significar que el arquitecto debe devenir también en Antropólogo o en Sociólogo, pero cuando en los recintos universitarios consagrados al estudio de la Arquitectura se analicen los distintos juegos y dinámica de las comunidades rurales y de los grandes centros de población en su substancia orgánica que no es otra cosa que el hombre mismo, entonces tendríamos la enorme ventaja que representa el conocer a este ser que es el niño, el adolescente, el padre, la madre, los elementos que constituyen la familia, como una unidad orgánica que jamás será enclaustrada en un espacio preconcebido, prehecho, valga la expresión; entonces el arquitecto sí podrá ser considerado plenamente como guía de la sociedad, en el sentido que, mediante los espacios resultantes, no de la fórmula académica especializada en la vivienda residencial, en la habitación clase media, en el edificio que ostenta el progreso de la economía e industria de un país, sino del paciente estudio de las relaciones profundamente humanas del hombre, que incluirá el conocimiento de los hábitos en el comer, el trabajar, el descansar, el divertirse, el trasladarse, el demandar una mejor manera de vivir en sociedad, el reproducirse, el constituirse espiritualmente en parte integrante del Universo el hombre está en condiciones de vivir en armonía con sus semejantes. Y no se trata tan sólo de las formas de vida, sino también del carácter y la personalidad del hombre, en sus diversas maneras de ser: agresivo, indiferente o conformista; en la determinación por dignificar su vida en función

de un progreso social unánime; en la medida en que la familia crece físicamente. Todas estas alternativas de vida deberían tener una respuesta en Arquitectura, pero la Arquitectura como hoy se concibe y tal como los arquitectos se consideran a sí mismos hace pensar en que es el hombre quién está en deuda con la arquitectura y los arquitectos, cuando en el fondo el problema es todo lo contrario. Cada vez que trata de salvaguardarse a la arquitectura de toda "impureza", de mantenerla en un sitio inmarcesible donde sólo cuenta la "forma" y la "función" estricta, cada vez que la arquitectura se vuelve menos humana, pero más "excelsa", estaremos haciendo arquitectura para museos, reuniendo material para que los estudios de la historia del arte del año 2500 analicen las obras de hoy con la frialdad con que se analizan las obras del pasado, con motivo de ser obras maestras consagradas muchas veces más por su dinámica plástica que por su contenido humano.

Nuestra inconformidad no va contra las conquistas estéticas, sino contra la ceguera de legiones de arquitectos que destruyen su capacidad y su entendimiento en su búsqueda de la originalidad: la "intocabilidad" de la arquitectura desposeída de aquél espíritu que sólo la morfología del hombre que invade las ciudades en busca de mejor vida, puede ofrecer como carácter sustancial y que siempre construye su casa en la mayoría de los casos sin el auxilio del arquitecto; en estas circunstancias nacen y proliferan los grandes centros de tugurios que rodean a las ciudades, sin ningún orden ni aprovechamiento máximo de espacios y materiales de construcción, y sin una adecuación de su carácter migratorio con la conducta que la vida de la ciudad exige de sus habitantes. Para que el arquitecto pueda concebirse como guía de la sociedad debe adoptar una actitud totalmente revolucionaria, como revolucionaria es la urbanización, fenómeno conexo con el otro de la industrialización. Asimismo queda también otro campo virgen: el que se refiere a la arquitectura rural, hasta hoy todavía tan abandonada. Por ello la fisonomía de las ciudades adopta los caracteres del desorden, de tal suerte que la mayor parte de las construcciones de habitantes de clase media y obrera está en manos del empirismo y de la improvisación, mientras los arquitectos están empeñados en mantener a su arquitectura en proceso de desarrollo, inclusive, pero alejada de los auténticos problemas de la mayoría de la población.

En arquitectura se habla mucho del conocimiento del hombre, tal como debe ser, pero no basta establecer este juicio que muchas veces se mantiene como un ideal pretendido. El conocimiento del hombre no nos llevaría tan sólo a consideraciones de orden práctico, moral o espiritual: no existe duda alguna de que el hombre debe ser analizado por el arquitecto hasta en sus últimas manifestaciones, acciones y omisiones,

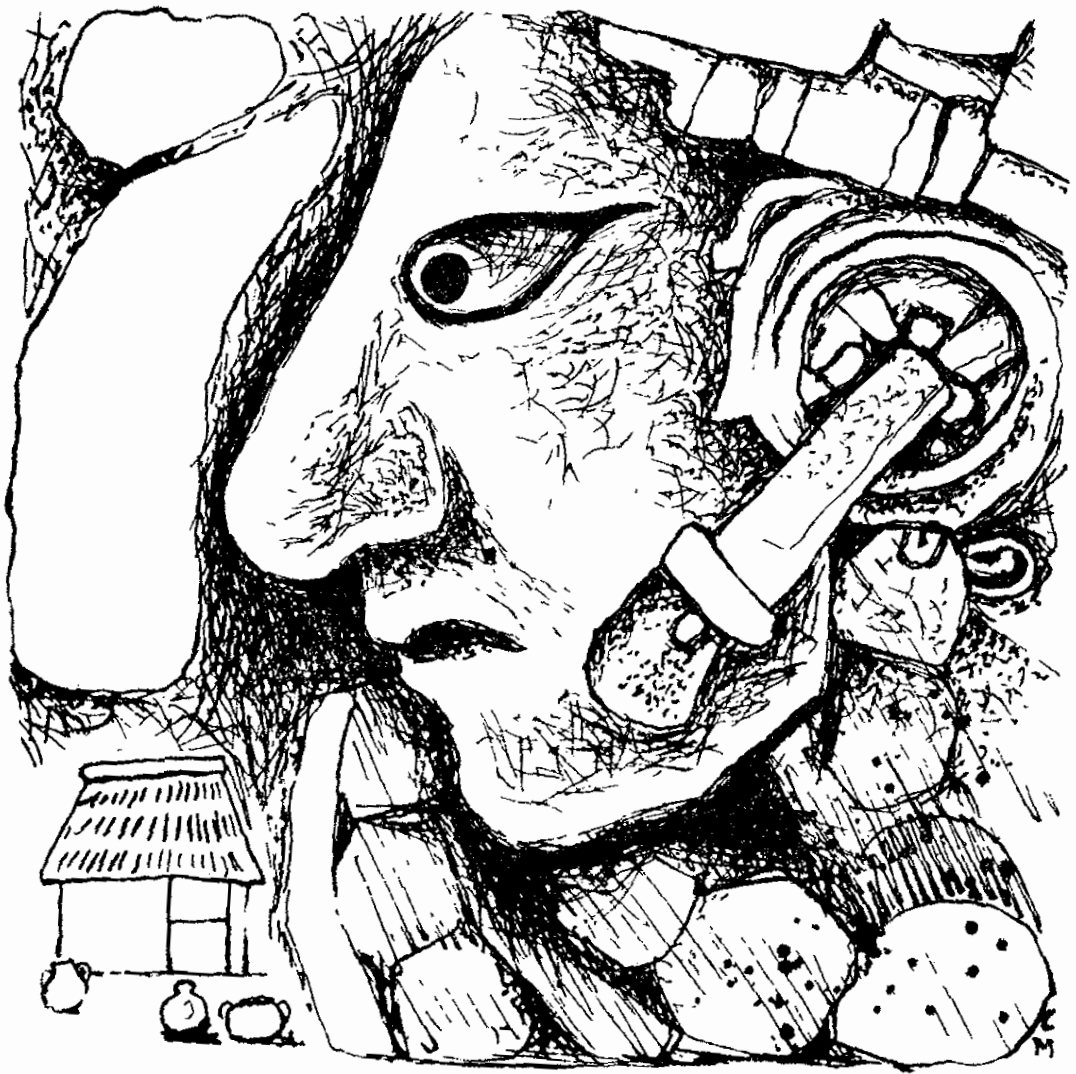
no como un espécimen aislado y puesto a prueba en completa soledad, sino, y lo que es mejor, en relación directa con su medio, su familia, su ambiente de trabajo, su actitud frente a la vida. En general se puede considerar que no basta el enfoque mecánico de los espacios habitables por el hombre actuando dentro de una rica gama de valores como el comportamiento en familia, en política, en religión, en el trabajo. De este modo, la labor del arquitecto en función de la sociedad no debe considerarse de modo que éste se erija frente a todos como un conductor de pueblos hacia metas mejores de bienestar social, en el sentido de una actitud política o moralizante. Más bien se trata de considerar al arquitecto como un individuo que moldeará espacios de manera que ofrezca siempre las mejores alternativas de vida; guía del hombre por senderos que hablan el lenguaje arquitectónico de los espacios habitables; y guía de la sociedad en la manera de proponer, organizar y realizar los espacios propios para el desarrollo de las comunidades aisladas o asociadas.

EL OTRO MUNDO

POR ROQUE DALTON

A Efraclio Zepeda

Los poemas de "El Otro Mundo" son, según palabras del autor "intentos de reproducción, sobre un fondo mágico y alucinado, algunos esquemas mentales de los pueblos mesoamericanos". Y la verdad es que aunque los hechos narrados, lo anecdótico, sean en estos poemas, frutos de la pura creación, la raíz cultural ha sido en casi todos los casos estimulada por la experiencia directa. Poemas como *El Brujo Juan Cunjamá* o *Príncipe de Bruce*, están basados en grabaciones hechas por antropólogos del Instituto Nacional Indigenista de México entre brujos de Chiapas y Yucatán. *El pozo del júbilo* es una recreación del estado de ánimo en que se cae bajo el estímulo del peyotl, la tuna sagrada y alucinógena de los indígenas mexicanos. Otros textos tienen su origen en manuscritos coloniales o leyendas captadas de la tradición oral. "El Otro Mundo" forma parte del libro sobre México "La Zona de la Llama", que a su vez se incluye en el volumen de poesía "Los Testimonios" actualmente en prensa por la Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC).



EL BRUJO JUAN CUNJAMA

I

*Mi vieja piel la de culebra
mi piel de pelo pálido
soportando las olas de la lluvia
mi cuchillada riende mis rodillas
solemnes en su decrepitud a través del andrajo*

*Mi amado cuerpo puro que se mantuvo lejos
de la mujer entre las garras del verano
mi pie triunfal mi pata inexpugnable
por las espinas de las rutas remotas*

*Mi mugre mi orgulloso
desprecio para los días de los hombres
mi brazo y mi bordón como dos viejas
madres de río seco
mis huesos de ceniza y saliva
mis venas apagadas
mi desesperación de dientes amarillos
batiéndose con máscara de risa en retirada final*

*Mi amor el olvidado
gesto de adolescente taciturno
mi miedo de varón
mi valentía de varón miedoso
el cansancio que me hace
caminar*

II

*El diablo y dios la misma cosa
el ala de los muertos
suena en la noche con el mismo miedo*

*Todo es igual tan sólo fuerzas lentas
dormidas tócale al hombre despertar
para ocupar los hondos secretos de la vida*

*Yo sé lo que te digo
la química del rezo*

*negro me basta para honrarte los pasos
la voz diseminada de las hierbas
te mezclo en pomos nunca tocados por el sol
soy el único libre
el único sin amos
bajo mi techo de flores apagadas*

*Duermo en un ataúd de pino rojo
así no he de morir
así será mi muerte
un sueño más un despertar
simplemente aplazado*

*Contra el gusano blanco
mi carne y su cristal de maravilla
mientras el mero yo con Tláloc de la mano
caminará en las gotas de la lluvia
sobre los árboles y el mar*

MIRADOR

*Ese es un horizonte que hace decir .
"Yo porto la soberbia
las rojas plumas del orgullo
robadas al nido mismo del fuego"*

Que hace decir

*"Soy grande y hermoso
y satisfecho de lo que puedo hacer
como el más pobre
como el peor de los hombres"*

Que hace decir :

*"A nada temo sino a la cobardía
nada me hace llorar
sino el amor"*

Cerca de Cuernavaca.

HIJO DE CIEGO

*La vieja copa de plata pulida esta mañana
no es para reconfortar a los sedientos
a los caminantes perseguidos por el fuego del aire
entre los árboles o desde el filo de la hierba*

*Una esponja para ellos
con alguna humedad agria
basta*

*La joya de la casa
es para estimular el gran ardor de los avaros
de los viciosos que se avienen con las ánforas griegas
de las mujeres que aceptan desnudarse como un niño
a cambio de un pequeño presente
en derredor del cual se pueda inaugurar una leyenda*

*Así lo manda mi padre el orfebre
que fue cegado por el sol a través de un diamante*

Taxco, Septiembre

EL POZO DEL JUBILO

*Danzad dancedamos con la tibia llama
que con la tuna blanca nos saciamos*

*Tres días sin un trago de agua ni un mendrugo
a mi pesar no me avergüenzan las catástrofes
y grito arrojo
la risotada contra el cielo verde
inefable es la piel en cuyo fondo
me abrazo con entrañas ajenas*

*Mófense de mi sabiduría repentina
de mis estertores frustrados en cada sorbo de aire
sólo los acostumbrados a la magia baldía
sólo los capaces de danzar con el polvo
sólo los grandes desalojados
conocemos y entendemos los vericuetos
de este glauco minuto*

*Es que para esta fecha de aullido
estábamos tan sólo predestinados
sólo para llegar a ella nacimos
y no cabe en nosotros la tregua
sino el agotamiento del negro deber*

*Danzad dancemos con la tibia llama
todo lo sé me duelo de saberlo
tanto amor en el pecho me atormenta
danzad dancemos con la tibia llama*

*La más ignota duda desentramo
la más robada lámpara consigo
el día más perdido reconquisté
danzad dancemos tiemblo de rocío*

EL HUMILLADO

*Todo a ceniza el remordimiento el odio
reducido
a lágrima quemada
todo a desolación
venido a menos*

*Pésame el horizonte
por su color de furia su lejana
invitación al paso muerto
a la locura
del pájaro de presa*

*Nada me había roto tanto
como huír en la tarde
bajo la misma cara del sol
que vigiló mi hombría
sobre el mismo camino
cerca del cual temblaban a mi paso
los niños y los ciegos
y los sabios nocturnos*

*Ahora no soy nadie no soy nada
puro baboso el hombre en su grandeza
que no aguantó la vecindad del cuchillo*

*Escúpanme si quieren
nomás he de limpiarme
con mi pañuelo rojo
y hasta quizás les llore de a poquito
si andan con mucha suerte*

O quizás no

*UN HEROE
(1524)*

*“ . . . y pues que no quisiese decir dónde se ocul-
taban sus principales, una grande moneda de plata
le ofrescimos y en negándose comenzó a nos insultar
por lo que rescebió justo castigo ”*

*Desnudo de linajes pero el corazón
gran navegante del sueño*

*¿Por qué quisieron ahogarme
—si no con la cadena el palo
la cuerda de la horca—
con la prebenda el trato musitado
bajo la sombra del caballo terrible?*

*La moneda de plata como un pequeño
sol de castigo
chirriando entre las manos
friéndose en mi verguenza
adiós orgullo adiós
columna de mis sueños alta y azul como la noche
cayendo sobre el bosque incendiado*

Pero no traicioné

*Cuando no tuve más orgullo
—digo del mío del que a mí me tocaba—
todo el orgullo de mi tierra
el de las cosas y del clima
me alcanzó nuevas piedras
“Idos al sucio origen
dejad en paz
nuestra ira*

*marchad con vuestra claridad
contaminada*

*Volved volved al mar
a la tierra que os azuló
los ojos implacables”*

*Y ahí el alón del golpe
la mordida en el polvo
la ciega cegadura en el dulzor de la sangre
ahí la nube de patadas
el lanzazo hasta el fondo
de la última congoja*

EL PRINCIPE DE BRUCES

*Era la hora de la injuria la fugaz época de la maldición
cuando mi padre recommenzó en mí otra prueba*

*Yo era el único súbdito que le quedaba a su locura
y aunque entonces solía abofetearme de cuando en cuando
me hizo el honor de confiar me la marca negra de la ceniza en la frente*

*Era noche para el gentío sin antorchas
por el clima propicio y el olor de la selva
pero a la sazón estábamos solos y como con temor de avergonzarnos
de tal manera que mi padre fue rápido en la consagración*

*Me abandonó antes de que me lavase el rostro en su presencia
con agua despaciosa del cenote sagrado*

*Decidí no destruir hasta el amanecer la marca mágica
decidí descubrirla a mis ojos mirándome en el agua
sabía que con ello pisaba en un terreno mortal
pero más fascinábame la ascensión a la sabiduría*

*A los tres días me encontraron muerto
rodeado de aves de rapiña muertas*

*Mi padre fue por agua al pálido cenote
y me lavó la cara sin llorar*

REPTIL

*En mi charco de vidrio
corrompido
—ojo con cataratas de lamento—
verde al sol
de la mano con la viscosidad
yo me como los últimos
despojos de mi cielo*

*Ah mi cielo de México
ahí nomás
pero ni con la garra
que me tocó aferrada
al poro más oscuro de la tierra lavándose
puedo pensar en voz de vecindad*

*Cuero clavado al lodo
soy
para velocidad
que no termina de arrastrarse
ojo castrado
rayo de veneno*

HUAPANGO DEL CONFESO

*Lloro contra mí mismo me traiciono
audazmente como quien no hace la cosa
no me convengo rompo mi huapango
sobre los miserables guijarros del día*

*Mi rosa caudal herida por la nieve
quiero la oscuridad de mi nido de espinas
algo por qué llorar que no sea yo mismo
necesito encontrar vale más si en escombros*

*Dadme mi escalofrío mi aguardiente
la uña que muesque el alma otrora libre
mi equilibrado andrajo en roto ascenso
desde el nivel del lomo tentativo*

*Desperdicio los llanos le derrocho
a cada cual su nombre de añoranzas*

*expiro sin que sepa nada el corazón
lo he dicho todo agoto mi huapango*

EL DESIERTO

A Roberto Cañas Delgado.

*Silba el viento caliente con sus uñas
llenas de polvo compadre querido
silba en derredor del negro tren de Sonora
y no hay como este que te cuento
otro polvo más hijo de las piedras vencidas*

*Pero cuando silba el tren a nadie le responde
convoca las ciegas serpientes del desierto
y si es la hora en que el sol cae como una condenación
todo el país te pide el esqueleto
te pide el paso de las venas simplemente en tu brasa*

*Aquí sólo el caballo muerto establece su dominio
pero cuando nos ve pasar compadre
cuando nos ve pasar hipando en el tren de Sonora
se le antojamos como sus jinetes muertos
nos pide como húmedo botín
a la furia de la sequía*

*Qué se va a hacer compadre
tal como dice Dios*

RITO PARA QUE NAZCA UNA FLOR EN LA GRAN PIRAMIDE

A Rosa María.

*Aquí te dejo este buchito de agua
pirámide del sol en la cúspide
para ayudarte contra la calcinación del mediodía
la vejación de ese rayoso dios que es antigua en tu contra*

*Todos te pisan y te traen polvo
abofetean con los pies tu gran hinchadura de piedra
te arañan y te orinan en idiomas molidos
pero nadie recuerda que la frescura fue tu mejor ceremonia*

*Por eso yo te traigo este buchito de agua
el río y yo te lo depositamos en la frente
para que tú sonrías y pronuncies una flor*

BORRACHO DE TIJUANA

*Yo soy el mismo de ayer el que no gime
entre los dientes del coyote
el que descuartizado se sonríe
pero que exige su cortejo y su fecha
cuando le toca la ternura*

*Yo estuve ahí la luna lo diría las luciérnagas
cada uno de mis poros
fue un ojo herido por el humo de copal
nada me arrebataron sin matarme
y fui el ciego ambulante
tocando el mapa de las hojas*

*El General Villa me despidió era el polvo aplastado
después de darme unas monedas
me vio partir moqueando sin decirme nada
y por si alguno se inquietó con mi silencio
diré que mi alma está en cuclillas
desde entonces no mato bien*

*La niebla de repente me atonta
toda la vieja niebla
se quita el gran sombrero se acomoda
entonces no sé si me vanaglorio
o si es cierto el flechazo que soporito
a puro chinguese alguien olvidado el escudo
sólo el avance contra el golpe queda*

*Yo soy el mismo siempre el macheteado
a la orilla del potro el muchachito
feroz a quien le hiede el nombre y qué me importa
el que conserva la guitarra
abofeteando a la hembra a la guitarra
y a la sangre arruinada
que es una mancha que me corre adentro*

*Tengo otras cosas que contar
el fango enseña mucho
numerosas infamias nos regala para adornar el estandarte
el disminuido espejo que te escupe la cara*

*Amo creo a mi patria hasta matar
hueso perfecto espero desnudar por gracia de los cuervos
la única ceremonia es el silencio
la única*

PUBLICACIONES RECIBIDAS

Enero - Junio 1963

- Revista del Museo e Instituto Arqueológico*
Nº 19 Julio de 1961 Universidad Nacional
del Cuzco Cuzco Perú
- Inter-American Review of Bibliography* Vol
XII 2ª Epoca 1962 Nº 12 Jan June
Washington, D C
- Acero Edición Española Revista Internacional*
27 año Nº 10 Octubre 1962, Bruxelles 4
- Seguridad Social* Año XI Nº 15 Epoca III
Mayo Junio 1962 México, D F
- 23 Conferencias Acerca de las últimas Leyes
de Protección Social Promulgadas por el
Poder Ejecutivo* Ciudad Trujillo Rep Do
minicana
- University of Wichita* University Studies Nº
53 November, 1962 Wichita Kansas
- La Educación* Nº 21-22, Enero-Junio 1961
Año VI Unión Panamericana, Washington,
D C
- Salud Mundial* Noviembre 1962 Vol XV Nº
6 Ginebra, Suiza
- Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana*
Vol LIII Nº 5 Noviembre 1962 Washington
- Suiza Industrial y Comercial* Nº 2 1962 Lau-
sana, Suiza
- Universidad Central* Boletín Informativo de la
Universidad Central 2ª Epoca 8 de Octubre
de 1962 Año VI Nº 134
- Plana Experimental de la Escuela de Periodis-
mo* 2ª Epoca 26 de julio de 1962 Boletín
Informativo de la Univeisidad Central Año
V Nº 135, Caracas, Venezuela
- Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora
del Rosario* Año LVI Julio 1962 Bogotá,
Colombia
- Cultura Universitaria* Enero Junio 1962
LXXVIII-LXXIX Organo de la Dirección de
Cultura de la Universidad Central de Ve-
nezuela
- Boletín Informativo* Nº 42 Noviembre de 1962
Instituto Salvadoreño de Investigaciones del
Café Santa Tecla El Salvador, C A
- Ocupación y Desocupación en Bogotá, los Al-
cazares, Quiroga, Las Férias* Monografía Nº
14 Julio 1962 Centro de Estudios Sobre
Desarrollo Económico Universidad de los
Andes Bogotá, Colombia
- Lista de Nuevas Adquisiciones* Nº 11 Julio
de 1962 Centro de Estudios Sobre Desarrollo
Económico Universidad de los Andes Bogo-
tá, Colombia
- Carta Quincenal de la CVF* Nº 2 31 de
Agosto de 1962 Corporación Venezolana de
Fomento Caracas, Venezuela
- Lam* Nº 3 Ediciones Lam Caracas, Vene-
zuela
- Bibliografía Brasileira de Ciências Sociais* Vol
5 1958 Instituto Brasileiro de Bibliografía
e Documentacao Río de Janeiro, Brasil
- Lista de Nuevas Adquisiciones* Agosto de 1962
Unión Panamericana Centro Interamericano

- de Vivienda y Planeamiento Bogotá, Colombia
- Suplemento Informativo Cinva* Octubre 1962 Centro Interamericano de Vivienda y Planeamiento Bogotá, Colombia
- Anuario Bibliográfico Peruano de 1955-1957* Ediciones de la Biblioteca Nacional XII 1961 Lima, Perú
- Reales Cédulas de la Real y Pontificia Universidad de San Carlos de Guatemala*
- Doña Leonor de Alvarado y Otros Estudios* Universidad de San Carlos de Guatemala
- Barrundia Ante el Espejo de Su Tiempo* Tomo I y II Universidad de San Carlos de Guatemala
- Fundación de la Universidad en Guatemala 1548-1688* Universidad de San Carlos de Guatemala
- Relación Histórica Descriptiva de las Provincias de la Verapaz y de la del Manche* Universidad de San Carlos de Guatemala
- Un Proyecto de Reforma Agraria de El Salvador* 1962 Licenciado y Cnel Luis Lovo Castelar
- Guía de la Biblioteca de la Facultad de Medicina* Universidad Central Madrid
- Libro del Primer Centenario de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* Diciembre 1958 Madrid
- Anales de la Cátedra Francisco Suárez* Nº 1 Fasc 1 1961 Universidad de Granada
- Boletín Patronal* Año VII. Nº 71 Junio-Septiembre 1962 Confederación Patronal Rep Dominicana
- Oriente Occidente* Vol V Nº 3 Junio de 1962 Unesco
- Boletín Informativo y Bibliográfico* Nº 8 Noviembre 7 de 1962 Universidad de Nariño Pasto, Colombia.
- Revista de la Unión Farmacéutica de El Salvador* Mayo-Agosto 1962
- General Motors World* November December 1962 Vol 41 Nº 6 N Y
- Revista Nacional de Cultura* Nº 1 al 150 1962 Caracas, Venezuela
- Catálogo de la Exposición Bibliográfica e Iconográfica* Biblioteca Nacional. Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile
- El Cofrecillo de Tesoros* Nº 2 1957 Facultades de Humanidades y Educación Universidad Central de Venezuela
- Reforma Universitaria* Universidad Central de Venezuela
- Autonomía Universitaria* Universidad Central de Venezuela
- Chile, Un Caso Frustrado* Editorial Universitaria, S A Santiago de Chile 1962
- Filosofía y Política de Spengler* Editorial Andrés Bello Santiago de Chile
- Caminos y Construcción Pesada* Vol 21 Nº XII Diciembre de 1962 E U A
- Cuadernos Universitarios* Nº 21 Septiembre de 1962 Universidad Nacional de Nicaragua
- Carreras Universitarias* Vol 1 Unión Panamericana Washington, D C
- Actualidad Venezolana* Año 1 Nº 7 Caracas Julio de 1962
- Vida Universitaria* Noviembre 18 de 1962 Nº 608 Año XII Monterrey Nuevo León, México
- Boletín de Noticias Breves.* Nº 737 5 de Diciembre de 1962 Ministerio de Asuntos Exteriores Dirección Gral de Asuntos Culturales y Técnicos República Francesa
- University of Colorado Studies* Nº 4. University of Colorado Press Boulder Colorado November 1962
- Revista Iberoamericana de Seguridad Social* Año XI Nº 5 1962 Madrid
- Nicaragua Médica* Vol XVIII Nº 5, Septiembre-Octubre 1962 Managua, D N, Nicaragua
- Boletín de Actas* ("Sesiones del Comité del 16 de Enero al 12 de Abril de 1962") Unión Panamericana Washington, D C
- El Estudiante* La Revista Estudiantil Internacional Vol VI Nº 10 Octubre de 1962 Leiden, Holanda
- Extensión en las Américas* Vol VII 1962 Nº 2 Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas Turrialba Costa Rica
- Revista del Instituto de Salubridad y Enfermedades Tropicales* Vol XXII Junio 1962 Nos 1-2 México, D F

- Suiza Técnica* N° 3 Lausana 1962
- Combate* Publicación del Instituto Internacional de Estudios Político Sociales N° 25 Vol IV Noviembre-Diciembre 1962 San José Costa Rica
- Cincuentenario de la Muerte del Dr. Joaquín Albarrán* N° 19 1962 La Habana, Cuba
- Revista de la Universidad de Yucatán* Julio Octubre de 1962 Mérida, Yucatán México
- Revista Cubana de Cirugía*, Vol 1 N° 4 Julio-Agosto de 1962 Publicación del Consejo Científico Ministerio de Salud Pública Rep de Cuba
- Revista de la Junta Nacional de Arqueología* Epoca 5ª Diciembre de 1961 La Habana
- Anuario del Observatorio Astronómico Nacional para el Año de 1963* Universidad Nacional Autónoma de México, México, D F
- Revista de la Facultad de Ciencias Químicas* Tomo XXXIII, 1961 Universidad Nacional de la Plata Facultad de Química y Farmacia
- Revista Universitaria* 3ª Epoca —Año IX— Nos 17 y 18 MCMLX Universidad Nacional de Trujillo Perú
- Agricultura en El Salvador* Año 3, N° 4 Julio Agosto 1962. Ministerio de Agricultura y Ganadería El Salvador, C A
- Lista Trimestral de Publicaciones en Circulación de la Unión Panamericana* 1962 Vol 1 Nos 3 4 Unión Panamericana Washington, D C
- Tercer Censo Nacional de Población 1961* Ministerio de Economía Dirección General de Estadística y Censos República de El Salvador, C A
- Anuario Estadístico* Vol 11, N° 61 Ministerio de Economía Dirección General de Estadística y Censos Rep de El Salvador, C A
- Carta Aérea* N° 193 Noviembre de 1962 Unión Panamericana Washington, D C
- Actividades Estadísticas de las Naciones Americanas* N° 11 Unión Panamericana Washington, D C 1962
- Comisión Interamericana de Paz* Unión Panamericana, Washington, D C
- Instituciones de Vivienda en Bogotá* Desarrollo y Administración Centro Interamericano de Vivienda y Planeamiento Unión Panamericana
- ricana
- Salud Pública de México* Organó Oficial de la Secretaría de Salubridad y Asistencia Epoca V Septiembre-Octubre Vol IV N° 5
- Acta Ortopédica Nicaragüense* Organó Oficial de la Sociedad Nicaragüense de Ortopedia y Traumatología Noviembre de 1961 Vol 1 Managua, D N, Nicaragua
- Boletín de Adquisiciones de la Biblioteca de la Escuela Interamericana de Bibliotecología* N° 8 Agosto de 1962 Medellín, Colombia
- Crónica de la Unesco* Mayo 1962 Vol 111 N° 5 Unesco
- Memoria 1961* Universidad Nacional de Tucumán, Rep Argentina
- Incap Informa* Instituto de Nutrición de Centro América y Panamá Vol 1 N° 1 Abril-Junio 1962 Guatemala, C A
- Integración Económica de Centro América* Vol N° 1 Organización de Estados Centroamericanos Secretaría General
- Boletín IFCM* Octubre de 1962 N° 10 Tomo IV Organó del Instituto Federal de Capacitación del Magisterio México
- Panamá en la Integración Centroamericana* 1961 Editorial del Ministerio de Educación Pública "José de Pineda Ibarra" Guatemala, C A
- Revista de la Universidad del Zulia* N° 18 2ª Epoca Abril-Mayo-Junio, 1962 Maracaibo Venezuela
- Boletín Aéreo del Instituto Panamericano de Geografía e Historia* N° 69 Noviembre-Diciembre, 1962 Ex Arzobispado 29 México 18, D F
- Ateneo* Revista del Ateneo de El Salvador Julio a Diciembre Año L, Nos 233-234 IV Epoca 1962
- Revista de la Sociedad Bolivariana de Venezuela* 17 de diciembre de 1962 Vol XXI, N° 73 Caracas, Venezuela
- Boletín Universitario* Tercera Epoca, Año II Enero-Abril Nos 9 10 11 y 12. 1962 Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima Perú.
- Boletín Informativo y Bibliográfico* N° 10, Febrero 1963 Universidad de Nariño Biblioteca General Pasto Colombia

- Universidad Central* Boletín Informativo de la Universidad Central Segunda Epoca, Caracas, 22 de Noviembre de 1962 Año VI, N° 136
- Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas* Vol XI Diciembre de 1962 N° 44 Bogotá Colombia
- Boletín Informativo* N° 45, Febrero de 1963 Instituto Salvadoreño de Investigaciones del Café Santa Tecla El Salvador, C A
- Revista Peruana de Derecho Internacional* Tomo XXI Enero-Diciembre de 1961 Nos 59-60 Organó de la Sociedad Peruana de Derecho Internacional Lima, Perú
- En el Corazón de Alemania en Pleno Siglo XX* Publicado por el Ministerio Federal para Asuntos de toda Alemania Bonn y Berlín
- Boletín Bibliográfico* Enero-Febrero 1963 N° 31 Biblioteca de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala
- Materiales de Enseñanza en Extensión* N° 11 Departamento de Economía y Ciencias Sociales Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas de la OEA Turrialba Costa Rica
- Disputaciones Metafísicas* (1638) Instituto de Filosofía Facultad de Humanidades y Educación Universidad Central de Venezuela
- Qué Publicó la Prensa Venezolana Durante la Dictadura* Facultad de Humanidades y Educación Escuela de Periodismo Universidad Central de Venezuela
- Fragmentos Filosóficos de los Presocráticos* Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación Universidad Central de Venezuela
- Ley de Universidades.* Universidad Central de Venezuela
- Guía de Estudios Universitarios* 1960-1961 Universidad Central de Venezuela
- Noticia de las Tesis Doctorales Leídas en el Curso 1960-1961* Madrid 1961 Vol X, N° 40
- Boletín del Centro de Cooperación Científica* N° 34 Julio-Septiembre, 1962 Unesco Montevideo Uruguay
- Caminos y Construcción Pesada* Vol XXII, N° 3 Marzo de 1963 New York 3 N Y
- Revista Siemens* Año XXXI, 1963 N° 3 Marzo Alemania
- Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana* Marzo 1963. N° 3 Vol LIV, Año 42 Washington 6, D C
- Guía de Centros Nacionales de Información Bibliográfica* La Habana Centro Regional de la Unesco en el Hemisferio Occidental
- Los Seminarios Sobre Adquisición de Materiales Latinoamericanos de Biblioteca* Unión Panamericana Washington 6, D C
- General Motors World* March-April 1963 Vol 42, N° 2 New York 19 N Y
- Salud Pública de México* Organó de la Secretaría de Salubridad y Asistencia Enero-Febrero, 1963 México 17. D F
- Boletín de la Unesco para las Bibliotecas* Vol XVII, N° 1 Enero-Febrero, de 1963 Unesco París
- Universidad de San Carlos de Guatemala* LVII, Mayo-Junio-Julio-Agosto 1962
- La Cuestión de Límites Entre Venezuela y la Guayana Británica* Publicaciones del Ministerio de Relaciones Exteriores, Caracas, Venezuela
- Los Límites de Venezuela con la Guayana Británica* Publicaciones del Ministerio de Relaciones Exteriores Caracas Venezuela
- Escritos del Libertador* Sociedad Bolivariana de Venezuela Caracas 1963
- Carta Quincenal de CVF* N° 7 31 de enero de 1963 Corporación Venezolana de Fomento
- Preliminary Survey of Conservation Possibilities in El Salvador* Institute of Inter-American Affairs Division of Health and Sanitation El Salvador, C A
- Survey of Investigations in Progress in the Field of Latin American Studies* October, 1962 Pan American Union Washington, D C
- El Estudiante* N° 12, Vol VI, Leiden Holanda *Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político* N° 28 2ª Epoca Universidad de Salamanca
- Boletín Informativo* N° 46, Marzo de 1963 Instituto Salvadoreño de Investigaciones del Café Santa Tecla El Salvador, C A
- Ciencia Interamericana* Vol 4 N° 1 Enero-Febrero 1963 Unión Panamericana Washington, D C, U S A
- Comisión Nacional de Valores* Diciembre de 1962 N° 12 México, D F

- Cuadernos Hispanoamericanos* N° 157 Enero 1963 Madrid
- El Correo* Julio-Agosto 1962 (Año XV) Unesco
- Boletín de la Asociación Médica de Puerto Rico* Vol 55, Enero, 1963 N° 1
- Educación* N° 6, Noviembre 1962 Publicación del Departamento de Instrucción Pública Estado Libre Asociado de Puerto Rico
- Revista de Hacienda* Año XXV, N° 41 Abril-Junio de 1963 Órgano del Ministerio de Hacienda de la República de Venezuela
- Mirador Cultural* Revista de la Universidad Ibero Americana Agosto-Diciembre de 1962 N° 1 México, D F
- Japanese Journal* Vol XXXIII, Nos 2-4 Tokyo
- Memoria Estadística* 1952-1961 Secretaría de Hacienda y Crédito Público México, D F
- Política Económica Nacional* Oficina de Coordinación y Programación Económica Madrid 1959
- Seguro de Enfermedad* Instituto Nacional de Previsión Madrid
- Tratado de las Fiebres* Instituto Aias Montano de Estudios Hebraicos y Oriente Próximo Madrid
- Archivo Nacional* Vol IV, Ministerio de Educación Nacional Bogotá
- Páginas de Historia y polémica* Caracas
- Boletín de la Academia Salvadoreña de la Lengua Correspondiente de la Real Academia Española* 2ª Época, Julio-Diciembre 1961 N° 3
- Armas y Letras* Revista de la Universidad de Nuevo León, Enero-Junio de 1962 Año 5, 2ª Época N° 1-2
- Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana* Abril de 1963 Washington 6, D C, U S A
- Caminos y Construcción Pesada* Vol XXII, N° 4 Abril, 1963 New York 3, N Y, U S A
- Boletín Informativo y Bibliográfico* N° 12, Abril 1963 Universidad de Nariño Biblioteca General Pasto Colombia
- Boletín Estadístico* II Época, N° 56 Octubre-Noviembre-Diciembre 1962 Dirección General de Estadística y Censos Ministerio de Economía
- Agricultura en El Salvador* Año 4, N° 1 Enero-Febrero 1963 Ministerio de Agricultura y Ganadería El Salvador, C A
- Asamblea General Universitaria* Enero 15 de 1963 Universidad Nacional de Nicaragua
- Cuadernos Universitarios* N° 22 Febrero de 1963 Universidad Nacional de Nicaragua
- Revista Mensual del Banco Central de Reserva de El Salvador* 1963 Febrero
- Sociología* Vol 1 Diciembre 1962 N° 2 Asociación Venezolana de Sociología Caracas Venezuela
- Ingeniería Civil* N° 114 Enero-Febrero 1963 Órgano del Colegio de Ingenieros Civiles de México
- Comunicado de Prensa* N° 63/10 29 de Abril de 1963 Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento Washington 25, D C U S A
- La Marcha de la Alianza Para el Progreso* 1961-1962 Unión Panamericana Washington, D C, U S A
- América en Cifras* 1961 N° 2 Unión Panamericana Washington, D C, U S A
- Seminario Regional Cooperativas de Vivienda* Estudios y Monografías VIII Unión Panamericana Washington, D C, U S A
- Américas* Vol 15, N° 5 Mayo de 1963 Unión Panamericana Washington, D C, U S A
- Becas y Cátedras 1960-1961* Unión Panamericana Washington, D C, U S A
- Futuras Conferencias y Reuniones Interamericanas*, Lista N° 55 Abril 1963 Unión Panamericana Washington, D C, U S A
- Índice de Precios al Consumidor (Costo de la Vida) de las Naciones Americanas* 1955-Junio de 1962 Unión Panamericana Washington, D C, U S A
- Intercambio de Personas* Octubre de 1962 Vol II, N° 1 Unión Panamericana Washington, D C U S A
- Noticias de la O I T* Marzo 1963 N° 4 Oficina Internacional del Trabajo
- Boletín de Adquisiciones de la Biblioteca de la Escuela Interamericana de Bibliotecología* N° 11 Noviembre 1962 Medellín Colombia
- Universidad Central* Boletín Informativo de la Universidad Central 2ª Época Caracas 22 de Marzo de 1963 Año VI N° 140
- The American Historical Review* Vol LXVIII N° 3 April, 1963 London, W 1

- Boletín de la Biblioteca Nacional* Año XV, Tercer Trimestre, 1962 N° 23 Lima Perú
- Anales de la Universidad Central* Tomo XCII N° 347 1963 Universidad Central del Ecuador
- Revista Siemens* Año XXXI, 1963 N° 4 Abril Alemania.
- Método Para Establecer Cronologías Culturales* Unión Panamericana Washington, D C, USA
- Bibliografía Brasileira de Medicina* N° 7 1958 Instituto Brasileiro de Bibliografía e Documentacao Río de Janeiro Brasil
- Segurida Social* Año XII N° 19. Epoca III Enero Febrero 1963 México D F
- University of Wichita Bulletin* University Studies N° 55 Wichita Kansas May, 1963
- The Cerambycidae of North America* University of California Press Berkeley and Los Angeles USA
- The Influence of the Meiji Period on Japanese Children's Music* University of California Press Berkeley and Los Angeles USA
- Salud Pública de México* Epoca V Vol V N° 2 Marzo-Abril 1963 México, D F
- Michigan Law Review* Vol 61 March 1963 N° 5 Ann Arbor Michigan USA
- Michigan Quarterly Review* Vol II N° 2 April 25 1963 University of Michigan USA
- Salud Mundial* Mayo 1963 Ginebra Suiza
- Universitas* Vol 5 N° 4 1962/63 Germany
- America Latina* Año V, N° 4 Outubro Dezembro de 1962 Río de Janeiro Brasil
- Catálogo de las Exposiciones de Arte en 1962* México
- Discursos, Actas y Resoluciones de la VII Reunión Ordinaria* Consejo Superior Universitario Centroamericano San José Costa Rica
- Revista Médica del Hospital General* Sociedad Médica del Hospital General Vol XXVI Abril de 1963 N° 4 México, D F
- Gaceta Médica de México* Organó de la Academia Nacional de Medicina Tomo XCIII Abril de 1963 N° 4
- Boletín IFCM* Organó del Instituto Federal de Capacitación del Magisterio Tomo V Nos. 3-4 Marzo y Abril de 1963 México, D F
- Eco* Revista de la Cultura de Occidente Marzo 1963 N° 35 Tomo VI Bogotá Colombia
- Boletín de Información.* 9° Año Enero de 1963 N° 1 (97) Cámara de Comercio de la República Popular Rumana
- Revista Analítica de Educación* Vol XIV N° 4 1962 Unesco
- Educación de Adultos y de Jóvenes* Boletín Trimestral, Vol XV N° 1 (Invierno de 1962-63) Unesco
- Boletín del Consejo Nacional Técnico de la Educación* Año VI N° 4 México, D F Abril 1963
- Gea* Revista de Geología Año II, N° 4 Enero, 1963 Madrid
- Suiza y sus Industrias* Oficina Suiza de Expansión Comercial Zurich y Lausana
- Breve Monografía de Suiza* Servicio de Información y Prensa del Departamento Político Federal Berna
- Suiza, Armonía y Contrastes* Ginebra
- Rockefeller Foundation Grants* Vol XIV First Quarter, 1963 Number 1 The Rockefeller Foundation, New York 20 N Y, USA
- Revista Do Instituto de Medicina Tropical de Sao Paulo* Vol. 5 N° 1 Janeiro/Febrero 1963 Sao Paulo Brasil
- Business Topics* Spring 1963 Vol II N° 2 Michigan State University, USA
- Carta Quincenal de CVF* N° 8 31 de Marzo de 1963 Corporación Venezolana de Fomento Caracas Venezuela
- Boletín Climático* Vol IX Junio 1963 N° 105 Veracruz Ver México
- Comunicaciones y Transportes* N° 22 Enero Febrero 1963 Año 5 México
- Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación* Año XII Julio-Diciembre 1958 Enero-Junio 1959 N° 27 Universidad Central del Ecuador
- Revista de las Naciones Unidas* Año XVII Abril, 1963 N° 333
- Manual de Canjes de Publicaciones Colombianas* Escuela Interamericana de Bibliotecología 1961 Medellín Colombia
- Boletín Informativo* N° 36 Mayo de 1962 Instituto Salvadoreño de Investigaciones del

- Café (ISIC), Santa Tecla, San Salvador
- Cuadernos Universitarios* N° 19 Enero de 1962 Universidad Nacional de Nicaragua León
- General Motors World*. May-June 1962 Vol XLI, N° 3 New York
- Acier Stahl Steel* N° 4 Abril 1962 N° 47 rue Montoyer Bruxelles 4
- Suiza Técnica* N° 1 1962 Sulzer Hermanos, S A Winterthur, Suiza
- Caminos y Construcción Pesada* Mayo 1962 N° 5 Vol XXI Gillete Publishing Company Chicago 10, Ill E.U.A.
- Agricultura en El Salvador* Año 3 N° 1 Enero-Febrero 1962, Ministerio de Agricultura y Ganadería Santa Tecla San Salvador
- Boletín de la Sociedad Chilena de Química* Vol XI, Nos 1-2, Diciembre de 1961 Concepción, Chile
- Michigan* Vol 1° N° 1, Jan, 1962 Published by the University of Michigan
- Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento* Washington 25, D C
- Oriente Occidente* Vol IV, N° 6 Diciembre, 1961 Unesco
- Revista Siemens* Año XXX, N° 4 Alemania
- Crónica de la Unesco* Enero 1962 Vol VIII, N° 1 Unesco
- Boletín Informativo* Vol 1 N° 4, Marzo de 1962 Centro de Bibliografía y Documentación Universidad Nacional de Colombia
- Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana* Vol LII, N° 4 Abril de 1962 Washington
- Korea Journal* Vol 2 Number 3 March 1962 Seoul Korea
- University of Wichita Bulletin* University Studies N° 51 May 1962, Wichita, Kansas
- El Cafetero* Organó del Comité Departamental de Antioquia N° 8, Febrero, Marzo 1962 Medellín, Colombia
- Anales de la Academia Argentina de Geografía* N° 4 1960 Buenos Aires, Argentina
- Futuras Conferencias y Reuniones Interamericanas* Lista N° 49 Abril 1962 Unión Panamericana. Washington, D C
- Popayán* Año LIII, N° 276 Marzo de 1961 Popayán, Colombia
- Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*. Año LVI, Febrero-Marzo de 1962 N° 458 Bogotá, Colombia
- Boletín de la Unesco Para las Bibliotecas* Vol XVI, N° 3 Mayo-Junio de 1962 Unesco París
- Círculo Policial* Año II Noviembre-Diciembre 1961 N° 13 Argentina
- Jornada* Organó de la Confederación de Trabajadores de Venezuela Año 1 29 de Marzo de 1962 N° 6 Caracas
- Anales de Historia Antigua y Medieval*. 1959-1960. Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, Argentina
- Catálogo de Obras Ingresadas*. Junio-Julio 1961 Universidad Central de Venezuela
- Universidad Central* Boletín Informativo de la Universidad Central 2ª Epoca 31 de Marzo 1962 Año V, N° 128 Universidad Central de Venezuela
- Américas* Vol 14, N° 6 Junio de 1962. Unión Panamericana Washington, D C
- Boletín Informativo de la Biblioteca* Año III, N° 3 Diciembre de 1960 Universidad Nacional de Tucumán Argentina
- Michigan Law Review* Vol 60 February 1962 N° 4 Ann Arbor Michigan
- Anales de la Universidad de Costa Rica* 1960 Universidad de Costa Rica
- Nicaragua Médica* Publicación de la Asociación Médica Nicaragüense y de la Sociedad Médica de Managua Vol XVIII, Enero-Febrero N° 1 1962 Managua, Nicaragua
- Eca* Revista del Instituto Superior de Ciencias Administrativas Universidad Nacional de la Plata, Año III, Noviembre-Diciembre 1961 N° 9 Argentina
- Lotería* Organó de la Lotería Nacional de Beneficencia de Panamá Vol VII, N° 77 2ª Epoca Abril 1962
- Revista Médica del Hospital General* Vol XXV, Enero Febrero de 1962 Nos 1-2, México, D F
- Revista de la Universidad de Yucatán*. Noviembre-Diciembre de 1961 Mérida Yucatán México
- Revista de Derecho y Legislación* Año 50 Septiembre Octubre 1961 Caracas
- La Actividad Presupuestaria en Puerto Rico* Informe anual de 1960 61 Estado Libre Asociado de Puerto Rico

- Gaceta Médica de México* Organó de la Academia Nacional de Medicina N° 4 Abril de 1962
- Informe Económico al Gobernador* 1961 Estado Libre Asociado de Puerto Rico
- Acta Politécnica Mexicana* Organó del Instituto Politécnico Nacional Vol II, Mayo-Junio de 1961 N° 12
- Educación de Adultos y de Joven* Boletín Trimestral Vol XIV N° 1 1961 Unesco
- Salud Pública de México* Publicación Oficial de la Secretaría de Salubridad y Asistencia Epoca V, 1962 Vol IV
- Quarante et Unieme Rapport Annuel* 1960 1961 Bruxelles
- Boletín Bibliográfico* N° 16 Julio 1961 Mayo 1962 Ministerio de Agricultura y Ganadería Santa Tecla San Salvador
- El Estudiante* N° 4 Vol VI 1962 Leiden Holanda
- Sacrificio de Ganado* Vol XXIV, 1960 Dirección General de Estadística y Censos Sección de Publicaciones, Santo Domingo Rep Dominicana
- Comercio Exterior de la República Dominicana* Julio-Septiembre 1961 Vol IX Nos 7 9, Dirección General de Estadística Sección de Publicaciones Santo Domingo, Rep Dominicana
- IV Censo Nacional de Población* Dirección General de Estadística y Censos Sección de Publicaciones Santo Domingo Rep Dominicana
- Intercambio de Personas* N° 5 Diciembre de 1961 Unión Panamericana Washington, D. C.
- Índice de Precios al Consumidor (Costo de la Vida) de las Naciones Americanas* 1955 Septiembre de 1961 Unión Panamericana Washington, D C
- Inter American Review of Bibliography* September 1961 Number 15 Washington, D C
- Boletín Estadístico II Epoca*, N° 52 Octubre- Noviembre-Diciembre 1961 Dirección General de Estadística y Censos San Salvador
- Universidad de San Carlos* N° 55 Septiembre-Diciembre 1961 Guatemala
- Boletín de Adquisiciones de la Biblioteca de la Escuela Interamericana de Bibliotecología* N° 3 Marzo 1962 Medellín, Colombia

Esta Revista se terminó de imprimir el día dieciocho de Septiembre de mil novecientos sesenta y cuatro, en los talleres de la Editorial Universitaria "José B. Cisneros", San Salvador, C. A.