



AVISO LEGAL

REVISTA

Título: *Cuadernos Americanos*, julio-agosto de 1946 núm: 4 vol: XXVIII

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.
<https://cialc.unam.mx>
En caso de un uso distinto contactar a: cialc-sibiuam@dgb.unam.mx

Excepto donde se indique lo contrario, esta revista en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CCBY-NC-ND 4.0 Internacional).
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



Usted es libre de:

- > Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- > Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- > No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- > Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

CUADERNOS

AMERICANOS

MEXICO

4

CUADERNOS

AMERICANOS

(LA REVISTA DEL NUEVO MUNDO)
PUBLICACION BIMESTRAL

Ave. Rep. de Guatemala No 42
Apartado Postal 905
Teléfono 12-31-46

DIRECTOR-GERENTE
JESUS SILVA HERZOG

SECRETARIO
JUAN LARREA

AÑO V

4

JULIO-AGOSTO
1946

INDICE
Pág. IX

a LA HABANA...



sólo por
Mexicana

Una vez más la Mexicana de Aviación une dos naciones hermanas. Y las une en un rapidísimo vuelo en que sólo se hace una corta escala en Mérida. Aborda usted el Clipper CMA en México, desayuna y come a bordo, como cortesía de la Mexicana y llega a La Habana al empezar la tarde.

A Mérida 4:30 horas \$ 225.50

A La Habana . . 7:30 „ Ds. 85.00

Precios y horarios desde México, D. F.

Oficina de Boletos: Madero y Filomeno Mata.

Teléfonos: L-81-05 y 18-12-60





INVITACION

A los hombres de empresa del país:

- * Si desea usted colocar su capital con rendimientos seguros.
- * Si necesita dinero a largo plazo para intensificar su producción industrial.
- * Si su empresa requiere una reorganización, transformación o fusión.
- * Si tiene algún proyecto para la creación de empresas, bien sea que no cuente con dinero o le falte capital.
- * Si desea aprovechar determinado recurso natural por medio de concesión federal.
- * Si pretende lanzar al mercado acciones, bonos, obligaciones u otra clase de valores véanos o escribanos: tendremos gusto en escuchar su problema y buscarle una solución adecuada.

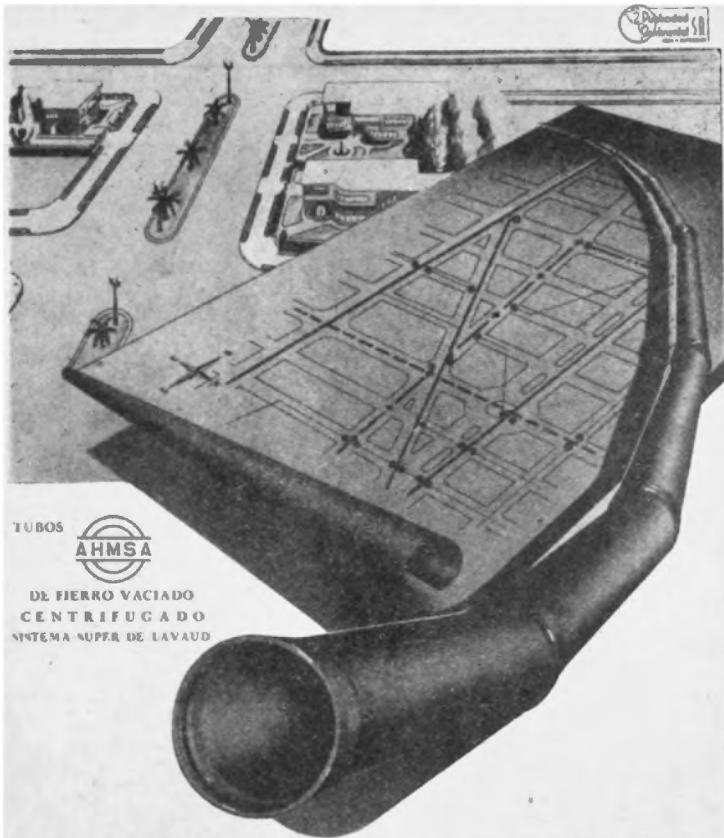
NACIONAL FINANCIERA, S. A.

VENUSTIANO CARRANZA N° 45
MEXICO, D. F.

Tel. Ericsson: 18-11-60.

Tel. Mexicana: J-49-07.

Servicio por nombre: 01.



TUBOS



DE FIERRO VACIADO
CENTRIFUGADO
SISTEMA SUPR. DE LAVAUD

CIUDADES, POBLACIONES, FRACCIONAMIENTOS SANOS Y ATRACTIVOS, con habitantes felices, sólo son posibles con un buen sistema de ABASTECIMIENTO DE AGUAS

Tenemos a disposición de las autoridades sanitarias, de las juntas de mejoras, de Ingenieros y Contratistas, Fraccionadores y público en general, **TUBO AHMSA DE FIERRO VACIADO CENTRIFUGADO**, fabricado en México del mejor material de hierro y con la técnica más eficaz, en tipo de **MACHO Y CAMPANA** y de **EXTREMOS LISOS**.

Diámetros de 75, 100, 150, 200, 254 y 305 mm. (3, 4, 6, 8, 10 y 12 pulgadas).

Suplicamos solicitar informes y precios a nuestras oficinas.

ALTOS HORNOS DE MEXICO, S.A.

OFICINAS Y PLANTA
EN MONCLOVA COAH



OFICINAS EN MEXICO, D. F.
V. CARRANZA 25
12.91-42 12.60-90 1 50 78



Lo único igual a "Coca-Cola" es

Coca-Cola



REG. N.º 4598 "A" D. S. P. PROP. N.º B-16 S. S. A.

Embotellada bajo contrato con "Coca-Cola de México", por:
INDUSTRIA EMBOTELLADORA DE MEXICO, S. A.

Calle del Cedro 387

Tel. Mex. Q-06-74 Q-21-47 Eric. 16-18-08 16-28-33

MEXICO, D. F.

Propiedad Intelectual y Artística Reservada

Copyright 1945, The Coca-Cola Company



La Giralda ...

es tradicional.

Gestos únicos, de razas múltiples,
que engrandecieron a un país; he-
roísmos que perpetuados por la tradi-
ción son hoy emblema de toda una raza.

BRITISH CLUB es herencia de
refinamiento, tradición
perpetuada en una marca.

BRITISH CLUB es-
tá hecho con tabacos de
gusto peculiar europeo

Es un Producto
de
"EL AGUILA"

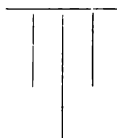
British
Club



EL CIGARRO CON TRADICION

Acostumbre usted

beber cerveza después del trabajo o del deporte. Precisa renovar las energías gastadas con un vaso de cerveza; bebida que, además de ser siempre agradable y refrescante es esencialmente nutritiva.



ASOCIACION NACIONAL DE
FABRICANTES DE CERVEZA

Para conservar

SU HOGAR

LIMPIO



productos

NUEVO

PEMEX



LUSTRADOR

PARA LA LIMPIEZA DE
SUS MUEBLES



CEROL

DA BRILLO Y NUEVA
VIDA A SUS PISOS



MILUSOS

LUBRICANTE DE USO EN
EL HOGAR. LA OFICINA
Y EL TALLER



NITEX

LIMPIA SU COCINA SU
CUCHILLERIA Y PISOS
DE MOSAICO



RIP

INSECTICIDA LIQUIDO PEMEX

de veras mata!

DE VENTA EN GASOLINERAS TLAPALERIAS Y EXPENDIOS DE PETROLEO PEMEX

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

ULTIMOS LIBROS

Sociología del Renacimiento

por Alfred von Martin

170 pp., \$4.00

**Teoría y Realidad de la Organización
Constitucional Democrática**

por Carl J. Friedrich

652 pp., \$17.00

Vida y Cultura en la Edad Media

por Johannes Bühler

328 pp., \$9.00

Etnología de América

por Walter Krickeberg

500 pp., \$17.00

Historia de la Etnografía

por Robert H. Lowie

360 pp., \$9.00



FONDO DE CULTURA ECONOMICA

PANUCO 63.

MEXICO, D. F.

CUADERNOS AMERICANOS

No. 4 Julio-Agosto de 1946 Vol. XXVIII

I N D I C E

	Págs.
NUESTRO TIEMPO	
JUAN LARREA. Visión de Paz	7
MARIANO RUIZ-FUNES. Franco, hijo predilecto de la Iglesia	39
MANUEL CRESPO. Arte y política	58
<i>Arte y sociedad</i> , por JOSÉ MEDINA ECHAVARRÍA	75
<i>La tragedia del movimiento obrero</i> , por EMIGDIO MARTÍ- NEZ ADAME	82
AVENTURA DEL PENSAMIENTO	
EL PRONOSTICO FILOSOFICO	89
RAÚL A. ORGAZ. Dos visionarios de la armonía social: Saint Simon y Fourier	93
ARTURO ARDAU. El historicismo y la filosofía americana	109
WILLIAM D. JOHNSON. Método y fines de la filosofía de Joaquín Xirau	119
<i>La hispanidad de Joaquín Xirau</i> , por JUAN HERNÁNDEZ LUNA	139
<i>Oxford nos envía un filósofo</i> , por EUGENIO IMAZ	146
PRESENCIA DEL PASADO	
MIGUEL COVARRUBIAS. El arte "olmeca" o de La Venta	153
JOSÉ MIRANDA. Clavijero en la Ilustración me- xicana	180

	Págs.
EZEQUIEL MARTÍNEZ ESTRADA. Sarmiento y Martí	197
<i>José Luis Romero y la conciencia histórica</i> , por DARDO CÚNEO	215
<i>Sor Juana en América</i> , por JOSÉ MIGUEL QUINTANA	219

DIMENSION IMAGINARIA

MANUEL MAPLES ARCE. Fundación del olvido	225
MIGUEL ANGEL ASTURIAS. Los brujos de la tormenta primaveral	228
JOSÉ ANTONIO PORTUONDO. Fidelino de Figueredo y la caracteriología literaria	242
WALTER PACH. Jacques Lipchitz y el movimiento artístico moderno	255
SAMUEL RAMOS. Pedro Henríquez Ureña	264
ANTONIO CASTRO LEAL. Pedro Henríquez Ureña, humanista americano	268
<i>Otros dos libros argentinos</i> , por DARDO CÚNEO	288
<i>Rubén Darío criollo</i> , por RAFAEL HELIODORO VALLE	294



Todos los artículos de CUADERNOS AMERICANOS son rigurosamente inéditos en todos los idiomas.

Se prohíbe su reproducción sin indicar su procedencia.

NOVEDADES

- ENRIQUE DIEZ-CANEDO: La poesía francesa. Del romanticismo al superrealismo**\$ 25.00
Esta amplia y justa selección del gran crítico español Enrique Diez-Canedo es, gracias a las introducciones y a las agudas presentaciones de cada autor, la historia más cabal de la lírica francesa de más de un siglo publicada hasta la fecha. Un volumen encuadernado en tela.
- ANTONINA VALLENTIN: Leonardo. La trágica busca de la perfección**\$ 12.00
La más completa, verídica y vigorosa biografía de Leonardo que reconstruye asimismo toda la época del Renacimiento en su magnífico esplendor.
- ANGEL OSSORIO: Mis memorias**\$ 7.00
Entre todas las obras de Don Angel Ossorio ninguna más interesante que ésta. Su tema es el propio autor cuya vida ilustre abarcó medio siglo de historia española.
- LUIS JIMENEZ DE ASUA: La constitución de la democracia española y el problema regional**\$ 4.00
Un análisis metódico pero al mismo tiempo lleno de vivacidad de las cuestiones fundamentales — la militar, la religiosa, la agraria y la regional—, vistas a la luz de la constitución española.
- MARTA BRUNET: Humo hacia el sur**\$ 5.00
La eterna lucha de la libertad humana contra la fatalidad es el tema central de esta novela premiada por El Club "El Libro del Mes" de Buenos Aires y el PEN CLUB de Chile.
- HANS KELSEN: La idea del derecho natural y otros ensayos**\$ 7.00
Además del estudio que da título al libro se incluyen en esta obra otros sobre temas tan importantes como la ley de causalidad y los juicios de valor en la ciencia del Derecho.
- HUMBERTO FUENZALIDA-AMANDA LABARCA-NORBERTO PINILLA-FRANCISCO WALKER LINARES-ENRIQUE L. MARSHALL-JULIO RUIZ BOURGEOIS: Chile**\$ 5.00
Exposición de los principales aspectos de la realidad chilena: Geografía, Educación, Literatura, Legislación, Economía, Minería.
- J. P. LOCHART-MUMMERY: El origen del cáncer**\$ 5.00
En la lucha contra el cáncer lo mejor es conocer la causa. Este libro presenta la hipótesis que explica mejor los hechos conocidos.
- G. W. LEIBNIZ: Correspondencia con Arnauld**\$ 3.50
Como un homenaje al centenario de Leibniz, editamos esta obra que, según la crítica actual, es la que representa más fielmente el pensamiento del filósofo.
- MARIA LUISA NAVARRO: Antología de Rousseau** ...\$ 2.00
Las páginas más notables del precursor de la actual educación con una exposición de su vida y de su obra.
- BENITO PEREZ GALDOS: Torquemada en la hoguera**...\$ 2.00
" " " Torquemada en la cruz\$ 2.50
En la serie de los Torquemada creó Galdós uno de sus grandes personajes que se incorpora a la galería de arquetipos novelescos del siglo XIX.
- FRANCISCO VERA: Breve historia de la matemática** ...\$ 2.00
Despojada de tecnicismos, esta obra está escrita con sencillez y elegancia que hacen muy agradable su lectura.

EDITORIAL LOSADA, S. A.

Alsina 1131, Buenos Aires

VIDRIO PLANO, S. A.

FABRICANTES Y EXPORTADORES



Fabricación automática de vidrio transparente
y traslúcido para puertas y ventanas.

Silicato de sodio de primera calidad para
la elaboración de jabón



Apartado Postal No. 372

Monterrey, N. L. México

ACADEMIA HISPANO MEXICANA



SECUNDARIA, PREPARA-
TORIA Y COMERCIO

Externos



PASEO DE LA REFORMA 80
TELS. 13-03-52 L-51-95

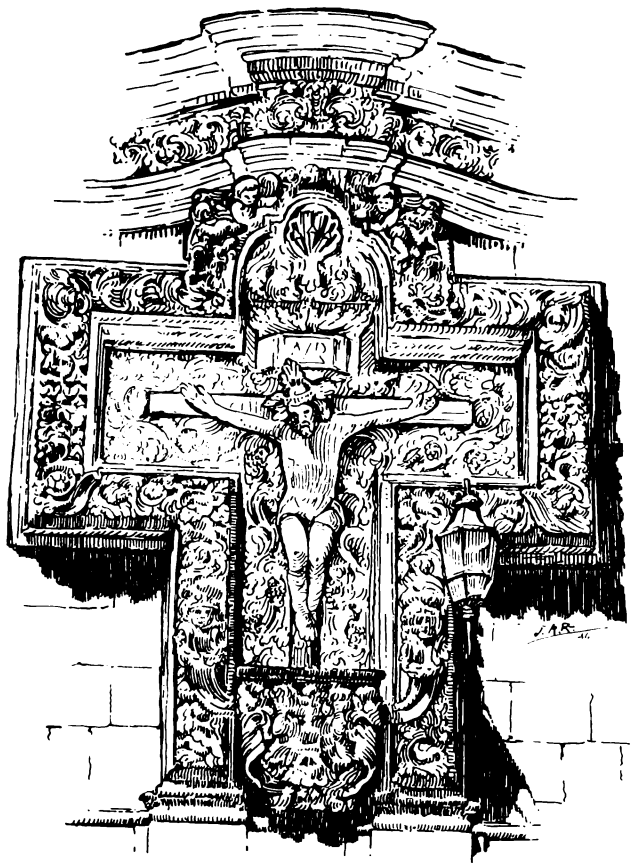
KINDER - PRIMARIA

Medio Internado - Externos



REFORMA 835 (LOMAS)
TEL. 15-82-97

MEXICO, D. F.



Q U E R E T A R O

Es una de las ciudades de la República, que además de ser parte con Guanajuato en la conspiración para emanciparse de la Madre España, tiene páginas heroicas durante todo el período de la Independencia y más tarde teatro donde se desarrolló el epílogo del efímero y último Imperio, el de Maximiliano de Habsburgo.

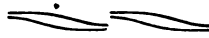
Cuenta esta noble y leal ciudad, con un número cuantioso de obras de arte, no ya de monumentos grandiosos y bien conocidos, sino que aun en humildes viviendas pueden encontrarse motivos que dejan ver el amor que este pueblo dedicó a las Bellas Artes.

Esta ilustración es un detalle de la portada del templo de S. Agustín, obra terminada en 1745 y llevada a cabo por el maestro D. Ignacio Mariano de las Casas, natural de la propia ciudad.

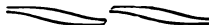
Visite usted esta capital y capte su ambiente y su historia.

FERROCARRILES NACIONALES DE MEXICO

PARA SERVIRLE



RESERVADO PARA LA
UNION NACIONAL
DE PRODUCTORES
DE AZUCAR



ARTE LITERATURA HISTORIA



LA OBRA MAS PORTENTOSA DE TODOS LOS TIEMPOS

La obra de SANTIAGO PRAMPOLINI ha sido considerada ya por el público como la OBRA MAS PORTENTOSA DE TODOS LOS TIEMPOS... Lo es por la gigantesca labor intelectual realizada por su autor y por el enorme esfuerzo editorial que supone su publicación.

La HISTORIA UNIVERSAL DE LA LITERATURA rebasa los límites de cuantas obras haya podido conocer el lector hasta ahora. Es la primera ¡Y LA UNICA! que presenta al público de lengua española el más extenso y documentado estudio de todas las culturas. En sus trece volúmenes se recoge la HISTORIA, el ARTE y la LITERATURA de cada época.

La obra monumental de SANTIAGO PRAMPOLINI constituye, por sí sola, una verdadera biblioteca. En la que han intervenido bajo la sabia e ilustre dirección de JOSE PIJOAN, las figuras más preclaras de la intelectualidad Hispano Americana. Usted no puede privarse de ella, para deleite de su propio espíritu, ni puede privar tampoco al resto de sus familiares.

Envíenos ¡HOY MISMO! el cupón que aparece en este anuncio y recibirá un LUIJOSO FOLLETO DESCRIPTIVO

EXPOSICION PERMANENTE DE LA OBRA EDITORIAL GONZALEZ PORTO

AV. INDEPENDENCIA 8. - APDO. 140 bis. MEXICO. D. F.

EDITORIAL GONZALEZ PORTO
AVENIDA INDEPENDENCIA 8.
APDO. 140 bis. MEXICO. D. F.

Tengo verdadero interés en recibir, sin compromiso alguno, el folleto descriptivo de la HISTORIA UNIVERSAL DE LA LITERATURA y amplios informes sobre facilidades de pago.

Nombre y apellidos

Profesión y ocupación

Dirección



CORTESIA

DE

CERVECERIA TECATE,
S. DE R. L.

CIA. MEXICANA DE MALTA,
S. A.

ACEITES VEGETALES DE
TECATE,
S. A.

ALBERTO V. ALDRETE E HIJOS,
S. DE R. L.

Tecate,
Baja California, México



EN LOS DOSCIENTOS MILLO-
NES DE CARTAS Y DOCUMENTOS
QUE SE MANEJAN Y GUARDAN
EFICIENTEMENTE EN LOS 40000
ARCHIVEROS *Vigamex* EN USO,
ESTA LA MAYORIA DE LOS DO-
CUMENTOS DE NEGOCIO QUE
USTED HA ESCRITO O RECIBIDO
EN LOS ULTIMOS QUINCE AÑOS

¡POR ALGO SERÁ!

Y AHORA RECUERDE QUE LA
LINEA AERODINAMICA DE MUE-
BLES DE ACERO SE HA IMPUES-
TO EN EL COMERCIO, LA INDUS-
TRIA Y LA BANCA DE MEXICO
Y QUE SOLO NOSOTROS LA
OFRECEMOS

EN MATERIA DE MUEBLES,
NO POR SER DE ACERO SON TO-
DOS BUENOS LA GARANTIA ES

Vigamex

NOSOTROS "GUARDAMOS"
LA MAYORIA DE SUS
CARTAS

PIDAMOS QUE LE ENVIEMOS
A UNO DE NUESTROS REPRE-
SENTANTES

DISTRIBUIDORA



MEXICANA, S.A.

DISTRIBUIDORES EXCLUSIVOS DE LOS PRESTIGIADOS EQUIPOS DE ACERO

Vigamex

DIRECTOR GENERAL ANTONIO RUIZ GALINDO

OFICINAS GENERALES.
CIUDAD INDUSTRIAL
D E NACIONAL
CALZADA SN JUAN DE
ARAGON NUM 528
VILLA GUSTAVO A
MADERO D F
TELEFONOS DIRECTOS
ERIC 17-23-00
17-23-60 17-23-63

17-23-81 17-24-00
17-05-96
CON 40 LINEAS DE
EXTENSION
MEX X-02-00
X-02-07 X 02-08
X-02-08
CON 40 LINEAS DE
EXTENSION

SALAS DE EXPOSICION
Y VENTAS MADERO
NO 22 TELEFONOS:
ERICSSON 12-00-80
MEXICANA J-19-97
BOLIVAR NO 25
TELEFONOS
ERICSSON 18-20-99

MEXICANA L-68-80

INFORMES EN NUESTRAS
OFICINAS ESPECIALES
DE BOLIVAR 21
PRIMER PISO

ERICSSON 13-27-43
18-66-67 18-66-68
MEXICANA J-10-80

UNA ORGANIZACION DE MEXICANOS

COMPANIA FUNDIDORA DE FIERRO Y ACERO DE MONTERREY, S. A.

CAPITAL SOCIAL: \$ 50.000,000.00

FABRICANTES DE TODA CLASE DE MATERIALES
DE FIERRO Y ACERO:

Fierro Comercial y Fierro Corrugado, de todas medidas,
para construcción; Aceros para Muelles; para Herra-
mientas; Octagonal para Minas y Hornos, etc.

Placas, Viguetas "I" y "H", Canales "U".

Rieles de Diversas Secciones y Pesos.

Alambres y Alambrón.

Tornillos Máquina,

Coche y Arado;

Estoperoles

Pijas

Tuercas y Remaches

Arandelas

y

Clavos y Tornillos para Vía, etc., etc.



Domicilio Social
y
Oficina General de Ventas:
BALDERAS N° 68.

Apartado 1336.
MEXICO, D. F.

FABRICAS
en
MONTERREY, N. L.
Apartado 206.

MARAVILLAS DEL MUNDO ANTIGUO

LAS PIRAMIDES DE EGIPTO
6000 AÑOS



*M*ARAVILLA
DE NUESTRO
MUNDO MODERNO:
EL COLOSAL
SORTEO DE

8 Millones

DE PESOS

del 14 de Septiembre

ENTERO: MIL DOSCIENTOS

pesos

VIGESIMO: SESENTA

pesos

*¡Ya están
a la venta los
BILLETES!*

ENSEÑE A LEER

HAGA PATRIA

Conciencia Nacional e Internacional

Mucho alabamos en los pueblos antiguos, como flor de civilización, el culto a la hospitalidad que ha dado nacimiento a muy diversas y originales costumbres. El huésped fué considerado siempre como algo sagrado, merecedor de toda suerte de exquisitas atenciones.

Los tiempos no son ya los mismos, ciertamente, y la vida actual, con sus urgencias terribles, no es propicia —salvo para unos pocos— al desarrollo de las individuales formas hospitalarias. Mas ello no quiere decir que los impulsos que determinaron esas sabias costumbres hayan sido descartados para siempre, sino que atraviesan una crisis de adaptación a las nuevas circunstancias hasta que consigan tomar adecuadas formas de vida. La conciencia tiende en nuestro tiempo a hacerse menos individual para atenerse cada vez más a los ámbitos colectivos de las naciones y a las relaciones entre éstas. Así la hospitalidad ha dejado en cierto modo de ser una virtud individual en la mente de los pueblos civilizados, para manifestarse en el cuidado que éstos, globalmente, ponen en atender y halagar al visitante de otros países, considerándolo huésped nacional, huésped de todos. Cosa a todas luces justificada, moral y materialmente. Por que a fin de cuentas más es el ambiente agradable y acogedor, con la sensación de bienestar que procura, lo que atrae y seduce al viajero, que la simple exhibición de un acervo de objetos fotografiables y hermosos: paisajes, monumentos, etc., puro esqueleto del verdadero cuerpo turístico que es la calurosa, por humana, presencia viva.

Debemos decir que así lo ha comprendido el pueblo mexicano que cada día muestra mayor inclinación a desvivirse en beneficio del visitante con objeto de hacerle su estancia entre nosotros grata. Ya no son quienes viven de la industria del turismo los únicos que hacen gala de su amabilidad profesional, sino todas las clases sociales representadas en el hombre de la calle, las que han comprendido sus deberes de solidaridad para quienes llegan a veces de muy lejos atraídos, como en los viejos relatos, por la fama de nuestras bellezas nacionales. México es bello, sin duda, es deleitoso, pintoresco y lleno de colorido, de porvenir, pero es también un pueblo que ha dado ya grandes pasos en el camino de una civilización nueva y sabe rodear de humanas consideraciones, con la hidalguía heredada de su doble estirpe, a quienes le honran visitándole.

F. L. S.

Para informes sobre cuando se refiere al turismo nacional y extranjero dirigirse a:

ASOCIACION



MEXICANA

DE TURISMO

AVENIDA JUAREZ 76

MEXICO, D. F.

CUADERNOS
AMERICANOS

AÑO V

VOL. XXVIII

4

JULIO-AGOSTO

1 9 4 6

MÉXICO, 1º DE JULIO DE 1946

REGISTRADO COMO ARTÍCULO DE SEGUNDA CLASE EN
LA ADMINISTRACIÓN DE CORREOS DE MÉXICO, D. F.

CON FECHA 23 DE MARZO DE 1942.

JUNTA DE GOBIERNO

Pedro BOSCH GIMPERA, ex Rector de la Universidad de Barcelona;
Alfonso CASO, ex Rector de la Universidad Nacional de México;
Daniel COSIO VILLEGAS, Director General del Fondo de Cultura
Económica;
Mario DE LA CUEVA, ex Rector de la Universidad Nacional de Mé-
xico;
Eugenio IMAZ, escritor;
Juan LARREA, ex Secretario del Archivo Histórico Nacional de Ma-
drid;
Manuel MARQUEZ, ex Decano de la Universidad de Madrid, Acadé-
mico;
Manuel MARTINEZ BAEZ, ex Presidente de la Academia de Medici-
na de México;
Agustín MILLARES, Catedrático de la Universidad de Madrid, Aca-
démico;
Alfonso REYES, Presidente del Colegio de México, Académico.
Jesús SILVA HERZOG, ex-Director de la Escuela Nacional de Eco-
nomía de México.

Director-Gerente
JESUS SILVA HERZOG

Secretario
JUAN LARREA

Se prohíbe reproducir artículos de esta Revista
sin indicar su procedencia.

S U M A R I O

N U E S T R O T I E M P O

- Juan Larrea* Visión de Paz.
Mariano Ruiz-Funes Franco, hijo predilecto de la Iglesia.
Manuel Crespo Arte y Política.
Notas, por José Medina Echavarría y Emigdio Martínez Adame.

A V E N T U R A D E L P E N S A M I E N T O

EL PRONOSTICO FILOSOFICO

- Raúl A. Orgaz* Saint Simon y Fourier.
Arturo Ardaú El historicismo y la filosofía americana.
William D. Johnson La filosofía de Joaquín Xirau.
Notas, por Juan Hernández Luna y Eugenio Imaz.

P R E S E N C I A D E L P A S A D O

- Miguel Covarrubias* El arte "olmeca" o de La Venta.
José Miranda Clavijero en la Ilustración.
E. Martínez Estrada Sarmiento y Martí.
Notas, por Dardo Cúneo y José Miguel Quintana.

D I M E N S I O N I M A G I N A R I A

- Manuel Maples Arce* Fundación del olvido.
Miguel Angel Asturias Los brujos de la tormenta primaveral.
José Antonio Portuondo Fidelino de Figueiredo y la criteriología literaria.
Walter Pach Jacques Lipchitz y el movimiento artístico moderno.
Samuel Ramos Pedro Henríquez Ureña.
Antonio Castro Leal Pedro Henríquez Ureña, humanista americano.

Notas, por Dardo Cúneo y Rafael Heliodoro Valle.

INDICE DE ILUSTRACIONES

	Frente a la pág.
PICASSO: Mujer sentada en una butaca. Oleo. 1944.	10
„ Bacanal.—POUSSIN: El triunfo de Pan. Oleo.	11
Nicaragua. Gran estatua en piedra representando a un ser humano agobiado bajo su “otro yo” en forma de caimán.	32
El dragón, la bestia de siete cabezas y sus adoradores, según el “Beato” de la Biblioteca Nacional de Madrid	33
ARTE OLMECA: Figuras 1 a 24 (16 páginas). Fotografías y dibujos de Miguel Covarrubias.	176
Dibujo representando a Sor Juana Inés de la Cruz, que acompaña a la <i>Carta Laudatoria</i> de Francisco Alvarez de Velasco.	220
Portada de las Obras selectas de Sor Juana Inés de la Cruz, por Juan León Mera. Quito, 1873.	221
WIFREDO LAM: Omi-Obini. “Mujer del agua”	228
„ „ Oya, Diosa del aire y de la muerte.	229
LIPCHITZ: Retrato de Curt Valentin. Terracotta	256
„ Boceto para “Bendición”. Bronce.	„
„ Plegaria. Bronce	„
„ Felicidad de Orfeo. Dibujo	257

Fotografados de
FOTOGRAFADORES Y ROTOGRAFADORES UNIDOS, S. DE R. L.
Bucareli 24. - México, D. F.

Nuestro Tiempo

VISION DE PAZ

Por *Juan LARREA*

I

NUNCA, verdaderamente, la vida histórica ha estado más cerca de permitirnos una visión orgánica, universal y desnuda de los fenómenos en que toma cuerpo. Mas raramente ha debido darse, en cambio, una situación tan confusa y embrollada como la que presenta el mundo tras la victoria de las Naciones Unidas. Aquella desnudez se ha vestido para nosotros de selva. Una selva que nos invade por intersticios y junturas con la infinita variedad de los seres dañinos que lanza a nuestro asalto. Al ojear la gran prensa matutina tenemos diariamente la impresión de abrir la ventana sobre una exuberancia de malezas donde saltan de liana en cable legiones de monos aulladores envueltos en nubes de papagayos, cínifes y otras bochornosas criaturas. Allá en el fondo quizá sabemos, con saber de niños, que tales cosas no son "de verdad" sino "de mentira". Mas tras una rápida derrota hemos de curvar diariamente la cerviz para uncirnos a ese mundo descomedido. Incapaz nuestra mente de ponerse a la altura de las circunstancias, ha de resignarse a su bajeza. De ahí el reptar y entortijarse de esos ríos de fango y multitud que atraviesan nuestro tiempo arrastrados por nuestras propias ciegas fuerzas elementales y agitados, de saurio en saurio, por los instintos que hasta no ha mucho suponíanse confinados a los remotos días primigenios. En suma: diríase que, para apurar tal vez sus experiencias, la humanidad se ha puesto en el pellejo del caos.

Hace más de un año que en Europa sonó el último tiro. Un año de agrietamiento y disconformidad crecientes entre los llamados "tres grandes", quienes, cuando se trata de mejor palpar nuestra grosura en la redondez de la tierra, nos oprimen

como cinco. Porque pese a la inmensidad de los humanos pesares no se ve todavía al alba clarear por parte alguna. La noche continúa emparedándonos a pizarra y lodo. Es cortada, cuando más, por algún relámpago a cuyo guiño se percibe, como en los tiempos fatídicos, una amenaza aterradora escrita al frente. Así acabamos de ver a esa mano hercúlea trazar ante nuestros ojos la cifra de quinientos millones correspondiente al número de personas condenadas en la actualidad a perecer por hambre. Sabíamos ya que el exterminio de los judíos había arrojado en Europa el saldo de seis millones. También nos habían dicho que las víctimas consumadas de la guerra equivalían a la población de Brasil o de Francia. Ahora nos enteramos de que tan amargos estragos eran sólo para abrir boca. La cifra de los condenados verdaderamente a morir corresponde a la de los hombres, mujeres y niños todos de las casi treinta naciones europeas o, si se prefiere, a dos veces la población global del Nuevo Mundo. Claro es que, a lo que se ve, nuestra disciplina civilizada es tan perfecta, que a nadie se le ocurre inmutarse ni perder el sueño. Hecho a las cantidades macrocósmicas, nuestro cerebro se pasea entre ellas tan campante como un eclipse de luna entre los astros. A fin de cuentas, hombres, glóbulos blancos o rojos, libras esterlinas o unidades microbianas no son cosas tan extrañas entre sí como se quería en otros tiempos. Nada, pues, más lógico que, puestos a especular, cada cual se desentienda a su modo de esos quinientos millones de "imágenes de Dios" —aquí Voltaire sonreía—, de esos quinientos millones de hombres tan devaluados que ni siquiera alcanzan para comprar una pobre clepsidra de paz, y se prefieran en cambio las imágenes estampadas en los efectos bancarios, los cuales parecen ser nuestros verdaderos semejantes. Hombres somos, en efecto, hombres de calderilla y papel moneda en esta cuenta que corre de banco en banco internacional, tratando a cualquier costo de lograr arribo a un porvenir al que tan deliciosamente por cierto le huele la cabeza a pólvora.

Porque no son sólo los individuos, sino las naciones; ni son solas las naciones: es el género humano el que hoy vemos agitarse enérgicamente antes de ser usado en una nueva hecatombe. Cada vez resulta más seguro que el despilfarro de sangre y ruinas recién pasado no fué todo lo inconmensurable

que pedía la crisis. Se grita, se aúlla en las gran urbes, como reclamando del cielo una catástrofe, ésta sí concluyente, que nos libere de cierta extrema tensión que ya no hay nervios que soporten. Se les azuza a los monstruos, se les pellizca e invita a la discordia, se procura enzarzarlos dentro y fuera de las conferencias. Si alguno de ellos ruge intimidatoriamente a través de sus "voceros", los entendidos manifiestan con grandes titulares lo crecido de su júbilo. Se saborea entonces la inmensa fortuna de que este triunfo general de la democracia se caracterice por haber metido en el bolsillo de cada hombre de la calle la posibilidad de quedarse manco en la más espantosa ocasión que presenciaron los siglos. Porque, aunque mutilado, siempre es de creer que alguno quede para contarlo. ¿O podríamos avenirnos a no ensayar en la cabeza de nuestros prójimos ese asombroso poder que tantas promesas dejó concebir el día de su experimento a costa de los súbditos del por algo llamado Imperio del Sol Naciente? ¿Renunciaríamos a ver desaparecer de la faz del orbe, en un gesto de displicencia, las ciudades más populosamente engraidas? ¿Qué placer, decidnos, hombres de Moscú, de Londres y de Washington, podría compararse a este placer?

SE dirá que en la anterior descripción están las cosas un mucho sacadas de quicio. Cierto es: no en balde ha sido trazada al modo caricaturesco saltándose los pormenores para forzar los rasgos esenciales y obtener así, en breve espacio, una síntesis aparential razonablemente justa. Ello no quita, sin embargo, para que, tal vez más que de rigor, esa descripción peque de indulgencia. Ahí está la mejor literatura que actualmente produce Europa revelándonos el grado de enrarecimiento moral, de pesimismo voluntarioso y sin salida a que, tensando al máximo los resortes vitales, puede llegar en su desesperación el hombre que se contempla fijamente al abismo. Otro tanto cabe decir de la pintura. En nada la escuela de París ni en nada su cabeza visible Pablo Picasso, no obstante su ruidosa conversión política, se han sentido obligados a mejorar el aspecto de sus personajes de preguerra. Al contrario, aún más horripilantes y monstruosos que aquéllos son los que se desarticulan representativamente en lo que podrían llamarse las radiografías psíquicas de sus cuadros. Y es que,

enfóquese por donde se enfoque la realidad contemporánea, salta a la vista en sus frutos-hombres, en los complejos mentales y morales a que presta existencia, lo trascendida y sobresaturada que está de una voluntad general de embrutecimiento. Las causas inmediatas a que responde esta situación son numerosas. No tanto, sin embargo, como para ocultar lo vivamente interesados que están en el logro y maduración de semejante embrutecimiento, por muy otras que sean sus palabras, los sistemas en que descansan y se estructuran las potencias que gobiernan el mundo. De no persistir en el hombre actual muchos de los rasgos fundamentales de la mentalidad primitiva ¿cómo iba a soportar nuestra conciencia la serie de flagrantes contradicciones precisas para que no se venga abajo el tinglado en que se desarrolla tan interminable pugna? De ahí proviene la obstinación con que esos grandes poderes tratan de captarse, mediante sus cada vez más organizados métodos de propaganda, la adhesión de cuantos individuos se acercan a sus redes. De ahí su indomable voluntad de asimilarse ensordecidamente esos individuos a su propia entidad, de convertirlos en unos aturdidos y desmemoriados mentecaptos. La supervivencia de dichos poderes materiales o espirituales depende del mejor o peor éxito de ese su empeño que no conduce a la libertad sino a la servidumbre. La prensa de derecha o de izquierda que ingiere el ciudadano de cualquier miembro de las Naciones Unidas es inspirada por el propósito de enfundar al lector en una camisola ideológica de fuerza que le cure de la peligrosa tendencia a razonar por cuenta propia.

Ni siquiera cabe que sea de otro modo. ¿O existe al presente más criterio absoluto que el materialista y brutal de la fuerza? La verdad, la razón, la justicia, han venido a convertirse en valores de segundo o tercer orden que se subordinan, como también la racionalidad, al poderío de los sistemas partidarios de que dependen. Puede, pues, decirse, con entero rigor, que la época actual se distingue por lo erguido de su nivel en la escala del bestialismo. Pero si este concepto ofende a ciertos oídos sensibles, cabe echar mano de la vieja identidad cartesiana entre animal y máquina para afirmar que lo que nos caracteriza es nuestro elevado grado de maquinismo. Hasta es probable que así le acertemos mejor al clavo. Porque en esta edad triunfante del Acero no somos nosotros,



PICASSO. Mujer sentada en una butaca. Oleo. 1944.



PICASSO. Bacanal. 24 a 29 de agosto de 1944. Acuarela y gouache.

En los días de la liberación de París Picasso manifestó su júbilo por medio de esta escena báquica, destruyéndola al mismo tiempo, en su imagen, los valores de la vieja Francia representados en el adyunto cuadro de Poussin.



POUSSIN.
El triunfo de Pan. Oleo.
Museo del Louvre.

sin duda, los que pensamos y actuamos, sino la razón de las máquinas la que nos piensa y anima. Cotejemos ilustrativamente con nuestra propia experiencia la aberración de la mentalidad primitiva que defiende, por ejemplo, contra los intereses humanos, la tranquilidad del cocodrilo que de cuando en cuando se zampa a los miembros de la tribu. Por repetidos que sean los percances, el salvaje nunca comprenderá el fenómeno como debido a la voracidad antojadiza de este animal, sino que pedirá cuentas a los hombres que a su juicio lo han hechizado obligándole a acometer a la víctima. Diríase que se ha establecido entre ambas mentes, la del reptil y la humana, una fórmula particular de simbiosis psíquica en la que corresponde al primero el rango privilegiado del señor. El hombre, en cambio, habrá encontrado un nuevo motivo para volverse contra sus semejantes, rasgo esencial a lo que parece de su persona. Como consecuencia, nunca se le ocurrirá al primitivo precaverse del saurio que seguirá regalándose con las presas que le apetezcan sin temor de que vengan a perturbarle las digestiones. Por equivalente motivo el hombre actual se encuentra siempre en pugna contra los demás hombres sin que se le ocurra *todavía* culpar de ello a la entidad máquina que se nutre de su sustancia y de la sustancia de todos. Máquinas feroces de guerra a las que nunca falta su dispositivo humano, abnegado y heroico, que las conduzca en su marcha aniquiladora. Máquinas febriles de producción industrial, máquinas de organización comercial o sindical en las que la materia prima del hombre lo mismo se presta a hacer, y al mismo tiempo, de rueda dentada que de chicle masticable. Máquinas del Estado con sus exigencias de ciego sometimiento al triunfo de sus inmoderados apetitos. En sus vientres es donde se generan esas tempestades de instintos y pasiones elementales que se adueñan de los seres vivos disparándolos unos contra otros en una cada vez más exaltada y terrorífica divinización de la fuerza.

Adviértase que tanto las "democracias" occidentales como el "marxismo" soviético han estado ofreciendo al hombre de la calle una felicidad, si no todos desmesurada, hecha sí a su modesta medida por lo menos. La felicidad con camisa de fuerza. También Alemania e Italia se la servían a sus adeptos a grandes dosis y con embudo. El resultado de la suma de

tamañas felicidades, en el tablero de las relaciones exteriores, es el que llevamos estos años últimos computando. Ciertamente, no es lícito ante lo ocurrido entregarse a una ironía superficial y disoluta. Pero tampoco lo es permanecer en silencio frente a las montañas de cadáveres salidos ya de las fábricas internacionales y las aún mucho más elevadas que promete el buen éxito del plan quinquenal proyectado por las Naciones Unidas. Faltará el pan. Faltarán las plumas estilográficas, los zapatos, el carbón o los acordeones. Pero, como esto no cambie, habrá cadáveres. Los ha habido ya y los seguirá habiendo en abundancia para todos los gustos: cadáveres de padres, de madres, de hijos, de esposas y de esposos de todas las edades y regiones del planeta, de todos los colores de piel y profesiones, flacos o gordos, servidos en trozos, destripados o enteros, en la calle o a domicilio y en estado de descomposición más o menos avanzada. Y entonces será cuando todos podremos sentirnos orgullosos de pertenecer a nuestra hermosa patria manchú, rumana o canadiense.

El mentís que han dado los acontecimientos a los sistemas de promesas estructurados por los de aquende y por los de allende parece insuperable desde cualquier punto de vista. Unos y otros, en mayor o menor escala, han tenido durante el conflicto que ir desprendiéndose de su lastre palabrero, ya de su presunta "ideología" ya de sus simplismos iniciales. De lo que ninguno ha podido prescindir es de lo que constituye su envidia misma: la matanza sin distinciones. La contradicción entre promesas y realidad aparece tan flagrante que no acaba de comprenderse cómo la conciencia humana puede soportarla y seguir poniendo su esperanza en el mismo trágico juego de la fuerza bruta. Lo más duro es que ni aun desgastándose los ojos se encuentran unos pocos individuos aislados que aspiren a comprender en sus cabales significado y trascendencia, esta situación aciaga a la que, por el solo hecho de nacer, nos encontramos afectos. No es mucha, sin embargo, la lucidez precisa para percatarse de cómo la vida del ser humano discurre entre mentirosos pretextos, engañosas y añagazas; de cómo el individuo va y viene, ama y odia, trabaja y ríe, y acaba luchando y muriendo, por razones muy otras a las que la mente que le posee concede veracidad sustantiva. Tras él están las máquinas sorbiéndole médula y seso, decretando su

olvido, un olvido indispensable para que, nunca escarmentado, puedan volver a repetirse situaciones tan de lesa humanidad como las pasadas. El clima que irradia de esas máquinas favorece la reproducción de las mismas imposturas, la misma oportunidad para que el individuo culpe de sus amargos contratiempos a cualquier grupo de ciudadanos exterminables y no al citado cocodrilo de Levy Bruhl. Esto es algo fundamental. Porque sólo un olvido de esta especie puede otorgar a José o a Pedro el derecho de seguir figurando en el haber de cualquiera de las sociedades anónimas que se reparten el dividiendo del mundo, imperialistas todas ellas, las cuales, por enemigas que se titulen, parecen estar solidariamente interesadas en que el pensamiento humano no trasponga el círculo mágico donde prosperan como dueñas de honras y de vidas.

He aquí un rasgo que caracteriza típicamente a nuestros días demasiados. Todos los grandes poderes que se disputan la hegemonía mundial son naturalmente y sin excepción, poderes imperialistas. Tal vez esto nos dé el hilo que nos sirva después para encontrar el ovillo. Porque de ser exacto, como se pretende, que el imperialismo es la última etapa del capitalismo, inferiríamos que todos los poderes actuales son capitalistas de última extremidad y, por tanto, prescriptibles. Todos reclaman para su fortaleza la dirección imperiosa de los negocios universales. Roma, Moscú, Londres, Washington, pretenden someter la Victoria a su propio derrotero y dar a su diversa razón de fuerza la capitalidad del mundo. Mundo naturalmente irracional, dentro de cuyo horizonte lo humano es el eslabón perdido en la expresada selva invasora,—el eslabón entre la bestia y el ente de verdadera Razón— que aun no se divisa por ninguna parte. De donde resulta que nuestro infatuado siglo de la luz al gas neón está tan lucido pero no más que aquél que se alumbraba con la linterna de Diógenes.

II

TAMBIÉN se dirá que en algunos de los anteriores conceptos sigue persistiendo, aunque más atenuada, cierta dosis de lúgubre caricatura. Y de caricatura tendenciosa por cuanto que a todos los sistemas sin distinción se les juzga con un solo

rasero y se les atribuye el mismo pernicioso carácter. El católico, el comunista, el capitalista liberal norteamericano, el laborista inglés, se considerarán desconsideradamente maltratados por algunos de los juicios recién vertidos.

No será en estas páginas donde se nieguen las diferencias profundas que distinguen a unos de otros esos sistemas, ni será quien esto escribe el que, llegado el caso, condenara por igual a esos varios sectores, los cuales, frente al mundo nuevo que es lo que importa, manifiestan unos ser susceptibles de evolución y otros no. Quede esto bien sentado por una parte. Mas por otra fuera sandio ignorar a estas alturas que todos esos sistemas se caracterizan por la presencia de un coeficiente o denominador común, el cual no es, en modo alguno, un contenido estrictamente humano, sino un ideal de fuerza y predominio. De otro modo: todos ellos están sustentados por un concepto hercúleo y despiadado de la vida. En consecuencia, la felicidad que todos ellos pretenden inculcarnos a tambor batiente es, en el mejor de los casos, una felicidad descabada, hemipléjica. Mejor: una felicidad imposible en esta tierra que habitamos. —Aguarda a los cielos de ultratumba, dirá el católico. Los dolores de aquí abajo son tu mejor riqueza. —Renuncia a toda ambición metafísica, procura llevar bien el paso y deja que resbalen las generaciones, dirá si a ello se le fuerza el marxista, confesando que lo humano no es de la incumbencia de su presente mundo. Ninguno de esos sistemas ha venido a traer la laboriosa paz sino la guerra: a exacerbar la guerra hasta su propio triunfo final que implica la aniquilación del adversario. ¿Cómo extrañarnos, por tanto, de que en acuerdo con su aguda belicosis derivada de ese común denominador que es la ley de la selva, todos esos sistemas estén maquinalmente interesados en hacernos olvidar la parte de responsabilidad que les cupo en la gestación y desarrollo del cataclismo de nuestros días?

El incondicionalmente adicto a cualquiera de tales sistemas, el auténtico, el empedernido mentecato, no vacilará en desarrollar la honda de sus circunvoluciones para disparar su piedra sobre el más próximo vecino reclamando su punición, pronto a posesionarse de sus despojos. Esta actitud viene a demostrar una vez más la identidad radical que revelan esos sistemas al reaccionar idénticamente ante los hechos. Mas ¿cómo seguir

conformándose con semejante reacción infantil frente a los millones de víctimas que hoy piden justicia? Tiempo es ya, a lo que parece, de encararnos con el monstruo. Frente a su meliflua o despótica invitación al olvido, los intereses de la especie exigen que nos aferremos al recuerdo. Ni hay otro camino de salvación ni tenemos más tesoro que nuestra durísima experiencia. Que cada cosa quede bien colocada y remachada en su sitio. Que su coherencia nos revele el sentido profundo de los acontecimientos de modo que pueda saltar en mil pedazos el reinado violento del músculo, dentro del cual siempre se nos ofrece, en una suerte de cálculo infinitesimal, la opción entre dos términos polémicos hasta el infinito. Recordemos y hagamos recordar por lo pronto la serie interminable de condescendencias culpables y por turno de que fué disfrutando el monstruo en que tomó forma el contenido profundo del sistema de naciones, para alcanzar la grandeza por todos conceptos bestial de sus días de gloria.

Nos damos cuenta —hemos de expresarlo en párrafo aparte— que en ningún sitio fuera de México, ni en ninguna lengua, salvo en castellano, se podría hoy exigir legítimamente al proceso histórico de estos años últimos la revelación de su objetividad verdadera. Porque sólo aquí ha residido el heroísmo moral en el grado suficiente para salir de la crisis con la conciencia limpia y purificada, requisito sin el cual no es dable la limpidez de visión de que depende el sentido profundo de las cosas.

Inquiramos pues los acontecimientos en cadena que a lo largo de estos años favorecieron el auge de la tempestad cuyos focos esenciales fueron, en el Occidente, las personas de Hitler, Mussolini y Franco. Las raíces del proceso arrancan, como es sabido, de las postrimerías del conflicto anterior. Helos aquí poco más o menos:

Desentendimiento de los Estados Unidos de los negocios mundiales dejando egoístamente a la Sociedad de las Naciones flotar a la deriva.

Ataque de la Italia fascista a Corfú con la complicidad inglesa.
Benevolencia del Vaticano hacia el fascismo y salvamento de Mussolini, incluso económicamente, cuando se encontró en peligro de ser depuesto.

Tratado comercial de la Unión Soviética con la Italia fascista.

- Ayuda del capitalismo inglés y americano a Alemania y al Japón.
- Desbandada vergonzosa y política de entrega del partido comunista alemán cuando Hitler tomó el poder.
- Lenidad de la Sociedad de Naciones frente al ataque japonés a Manchuria.
- Complicidad del gobierno de Francia con Mussolini cuando éste agredió a Abisinia.
- Simpatía y continuado respaldo sin contrapartida de la iglesia italiana a favor del Duce.
- Sabotaje por parte del capitalismo internacional de las sanciones impuestas (con esas precisas miras) por la Sociedad de Naciones a la Italia agresora.
- Política llamada de no-intervención de esta misma Sociedad con respecto a la agredida democracia española con el designio evidente de favorecer el juego tramposo de Franco.
- Intervención calumniosa de la Iglesia Española respaldada por el Vaticano y el clericalismo universal en contra de la República Española y en beneficio del caudillo.
- Ayuda del capitalismo y del gobierno inglés al nazi-falangismo hispánico.
- Ataque del Japón a China. Ahí nos las den todas.
- Embargo de armas del gobierno de los Estados Unidos en contra de la República Española y en favor del cabecilla insurrecto.
- Salvamento de Mussolini llevado a cabo por Inglaterra las varias veces que se encontró con el agua al cuello. *Gentlemen's agreement!*
- Indiferencia general ante la invasión de Albania.
- Entrega de Austria sin que los directores de la Sociedad de Naciones —Francia e Inglaterra— se creyeran obligados a salir en defensa de la víctima.
- Munich. Entrega por Inglaterra y Francia de Checoslovaquia y de España.
- Bendición del fascismo español por el llamado Vicario de Dios en la tierra.
- Abastecimiento hasta la última hora de Alemania en petróleo y materiales de guerra por el capitalismo angloamericano.
- Pacto germano-soviético que facilitó el estallido.
- Entrega de Francia a Hitler con el desentendimiento del partido comunista francés.

- Despreocupación absoluta de la Unión Soviética cuando estaba en un tris el triunfo del Eje y el hundimiento del mundo.
- Ataque de la Unión Soviética a Finlandia.
- Política apaciguadora de los católicos de todo el orbe en favor del Eje. (Contra la inveterada hipocresía puede utilizarse con éxito el método estadístico).
- Política de los partidos comunistas del exterior en contra de los adversarios de Hitler, incluso contra Roosevelt, hasta el día de la agresión a la Unión Soviética.
- Reconocimiento del Japón por el Vaticano después de Pearl Harbor, Singapoor y Filipinas y a sabiendas de que era una medida beligerante.
- Proclamas del Sumo Pontífice a favor de la paz cuando ésta equivalía al triunfo de las armas agresoras del nazifascismo o a su salvación en última extremidad, cuando se veían ya pérdidas. Silencio en otras ocasiones.

Revela esta incompleta enumeración la suma gravedad que entrañaría el pliego de cargos en el proceso que, acabado el de Nurenberg, podría incoar el hombre de la calle al conjunto de las Naciones Unidas y a la Santa Sede. Es visible para todos cómo esas grandes potencias, con sus entidades satélites, han ido jugando sus bazas por turno en esta partida criminal abocada a un desastre irremisible y espantoso. Ese horrible fin es el que a la postre justifica las acciones y omisiones de cada una de ellas, en coordinación funcional, y el que descubre su naturaleza solidaria. Por mucho que todas intenten lavarse las manos y arrojar sobre las otras la parte de responsabilidad que les incumbe, ninguna podrá borrar la coeficiente participación que el sistema en que se estructura tomó en el fraguado y estallido del conflicto. Como el granado da granadas, cualquier configuración internacional presidida por la materialidad de la fuerza, produce guerras, simiente de nuevas guerras.

La actuación de todos y cada uno de dichos poderes, aunque se distinga por responder la de unos a fermentaciones residuales de viejos tiempos, la de otros a realidades positivas del presente y la de los últimos en buena parte a ingerencia de nacientes destinos, puede por el momento agruparse bajo una sola designación: imperialismo. Imperialismo trasnochado de Italia que soñaba con resucitar a su favor el Imperio Romano

ampliándolo del Mediterráneo al Océano mediante la ayuda que pudieran prestarle las nutridas huestes con que supónese cuenta en los diversos países la Iglesia Católica. Imperialismo demencial de Alemania devorada por el apetito de empuñar en representación de Europa las riendas políticas y económicas del mundo. Imperialismo fofo de España carcomida por las cursis chocheces de un Imperio Azul que se soñaba ejercer en tercería sobre una parte del Africa y eunucoidemente sobre las naciones de Hispanoamérica. Imperialismo británico, en la hora declinante de su poderío mundial, buscando prórrogas e inclinado a cometer las trampas e injusticias necesarias para frenar y torcer a su favor el sentido del tiempo. Imperialismo francés a la sombra del británico y pendulando europeamente entre éste y el germánico de Hitler. Imperialismo soviético conforme al mito de la forzosa dictadura del proletariado, en virtud del cual se juzga con derecho a imponer su "verdad" material y a cargar su "seguridad" sobre las demás naciones, aun a costa de unos quinientos y pico millones de proletarios. Imperialismo económico del capitalismo yanqui impaciente por tender en todo el mundo la red de sus particulares intereses. Por último, imperialismo inmemorial de la Santa Sede, basado en la absoluta libertad de acción de un César al que el Papa, como representante del Todopoderoso, pretende cabalgar acto seguido. Así el Vaticano ha ido arriándose distraídamente a la potencia de su agrado con la esperanza de alzarse un día con el santo y la limosna del mundo entero tal como lo hizo ya en aquel trance tan semejante al actual: al desplomarse el Imperio Romano de Occidente.

Mas por detrás de todos, dominando simbióticamente el conjunto como el "otro yo" de nuestra cultura histórica, se proyecta la imagen de la máquina infernal, de la bestia que embrutece al hombre y lo devora.

Por consiguiente: aunque Alemania e Italia, personajes agresivos de la tragedia última, hayan perecido, ahora que vemos cómo en las mesas de las conferencias vuelve a iniciarse el póker siniestro en el que al azar de una carta se expone la vida de tal vez la mitad del género humano ¿será posible que olvidemos la experiencia de la aun no del todo liquidada catástrofe? ¿Será posible que nos quedemos con nuestros recuerdos estúpidamente envainados a la expectativa de esta máquina

infernado de tiempo que cada uno de los jugadores pretende y procura que trabaje en provecho suyo y que puede explotar de un momento a otro? Porque no ofrecen las actuales circunstancias sino una alternativa: o ciertos sucesos incontrolables para nosotros, mensajeros de un orden superior, impiden *por una vez*, que funcione la espoleta en el momento crítico, o ya sabemos de antemano lo que nos reserva la esgrima de los intereses materiales del Imperio Británico, del capitalismo yanqui y del mito de la dictadura del proletariado. Hasta es posible que éste se encuentre reforzado con el mito del "corazón continental" del geopolítico Mackinder, talismán cuya posesión lleva consigo el dominio del mundo.

Nuestra única esperanza valedera tendría, pues, que cifrarse en la existencia hipotética de un orden superior, por fin humano y todavía inconsciente, en el ámbito del cual estos fieros fenómenos y el mundo de fuerza que los determina, no poseyeran sino un valor rigurosamente accesorio, histórico y, por ende, caducable. Pero en tal caso a la Inteligencia le estaría vedada cualquier otra actividad que no fuera desvivirse buscando acceso a ese reino superior digno por fin del Ser humano.

Si, desde otro ángulo y con el deseo de descubrir el origen de la situación a todas luces patológica que impera en el mundo, quisiera diagnosticarse el mal que sufre la mente que nos vive y que vivimos, habría que empezar sin duda por describir la índole del embrutecimiento que oscurece y aturde nuestra conciencia. Porque fuera erróneo y peligroso cargar la culpabilidad de los horrores desatados estos últimos años en Alemania, *exclusivamente* sobre la perversidad inaudita de esta raza y país, y no ver que el fenómeno corresponde a la fijación, en un desequilibrio particular y en un momento de crisis exacerbada, de un desequilibrio general que, llegado el caso, podría producir frutos no muy inferiores en otras latitudes. O se encuentra una razón universal que explique asimismo la conducta simultánea del Japón o nos quedaremos como el insecto en la tela de araña, prendidos mortecinamente en la superficie del fenómeno. Y el desequilibrio general seguirá dando coletazos.

El diagnóstico, por lo que se refiere al sistema lesionado, es muy sencillo: aquello que constituye la razón humana superior, el elemento que diferencia específicamente al hombre del bruto, el lenguaje, se encuentra, por las causas que sea, pervertido. Nuestra crisis, en esta orilla de lo universal, se caracteriza por ser un universal desconcierto. No nos entendemos ni será posible que nos entendamos mientras nuestra red de comunicación antropológica, por llamarla así, se halle descompuesta en el caso, muy dudoso, de que hubiera sido ya establecida. Y al faltarnos el uso de esa razón universal y superior que define al ser humano, el hilo de nuestra conducta vital se rebaja a los desniveles del bruto. En vez de dominar a las máquinas-animales, su razón de ellas es la que nos des gobierna y domina. Ellas son las que nos expresan colectivamente, al modo como el saurio de nuestro ejemplo expresa la altura metafísica a que alcanza la mente de la tribu selvática. Ellas, con su furor destructivo, son los exponentes de ese orden invisible que orquesta, en un tempo de turbión, nuestras pasiones y rellena con nuestro existir un molde biológico funcionalmente totémico. Todavía el hombre, como el Adán recién salido de labios del Creador, no ha designado a las máquinas por su nombre. En suma: el estado social que prevalece en el planeta se caracteriza por su inarticulación como basado que está en la confusión y discordancia de lenguajes: es típicamente babélico. ¿Cómo habríamos de entendernos?

Analícese la palabra clave de la Victoria: *democracia*, el gobierno del pueblo. Ostensiblemente es esta una palabra que ha sido y sigue siendo empleada en las más distintas y hasta opuestas acepciones, una palabra que apunta en el sentido en que cada cual le sopla y que en último término, señala no como la brújula una realidad polarmente fija, sino como la veleta, la fuerza ocasional del soplo.

Democracias se titulan oficialmente Inglaterra y los Estados Unidos. Debiera ello querer decir que en sus sistemas de gobierno predominan los intereses del pueblo. Mas lo cierto es, primero: que no son los intereses del pueblo los que inspiran su política sino los intereses del dinero, cosa muy distinta. El cual dinero, por su fuerza de corrupción se hace dueño de todo, lo adultera todo, y después de crear un segundo lenguaje

o sistema de valores al margen, entrega el poder y los privilegios en manos del grupo de hombres que mejor concretan sus conveniencias y depravaciones. En segundo lugar, los intereses generales que dicho sistema defiende son, mientras no cambien las circunstancias, los parciales de la nación respectiva y no los universales del hombre. De modo que, aun en el caso de que se depurara en el interior el sistema que conforma sus instituciones, siempre resultaría que hacia el exterior, hacia lo universal, tales regímenes distarían de ser democráticos. No de otro modo el "pueblo" de la Gran Bretaña esclaviza y explota al "pueblo" de la India.

Por su parte la Unión Soviética reclama a veces la exclusiva de la verdadera democracia. Mas ocurre que su versión democrática, dentro de la que es imposible, no sólo una acción política distinta a la impuesta a marcha martillo por el grupo dirigente, sino hasta el libre ejercicio del pensamiento, responde a un concepto económico-social, con violenta exclusión de cualquier otro, de lo que es el pueblo. No es el dinero a la manera sajona el que aquí gobierna, mas sí un ideal de hercúlea fortaleza económica, propia de la producción en masa. El pueblo deja de ser un compuesto de seres humanos para convertirse en una asociación de obreros y campesinos bajo un concepto adleriano, extravertido y mutilado del hombre. El poder se concentra en manos de las personas más temperamentalmente aptas para imponer, a costa de las otras, una disciplina dictatorial que trata de troquelar a todos los individuos por el mismo cuño o patrón, nimbando una efigie única. Frente al patrón oro, el patrón acero. No caben diversos ángulos de intelección ni de vivencia, sino el unilateral y unilateralmente dictado por una burocracia policíaca e inquisitiva que no se contenta con mandar sino que se inmiscuye incluso en la constitución psíquica del individuo. Lo cuantitativo se erige en valor supremo, caracterizándose el conjunto por la atrofia, en cada cual, de la verdadera cualidad que es el ser humano. En suma, es la soviética una democracia donde auténticamente no hay pueblo, porque la libertad de ser no existe. Hay masa. Masa acuartelada y troquelable. Por lo demás, la generalización de uno solo de los complejos aspectos del ser humano no puede, por definición, ser universal. De donde resulta que la idea económica y dictatorial de pueblo que modela al sistema ruso pugna, en

cuando se vuelve hacia el exterior, con los conceptos de pueblo que reinan en otros países, a quienes si las circunstancias lo consintieran, no se vacilaría en imponer su propia modalidad por los medios más apropiadamente apropiados.

Democracia cristiana se ufana de ser la Santa Sede que, proveya ya y sin fuerzas, clama por la libertad allí donde se encuentra en minoría, para imponer una dictadura inquisitorial verdaderamente totalitaria pues que llega al fondo de la conciencia, en cuanto se adueña del poder político. ¿Qué trincheras defendió realmente la democracia eclesiástica, las de Mussolini o las del pueblo italiano? ¿Las de la República Popular Española o las coercitivas y carcelarias del franquismo? ¿A quién favoreció en su inmensa mayoría la opinión católica del mundo? Porque por los efectos se identifica la naturaleza de las causas.

Usando burlaburlantemente de esa hipocresía clerical, Franco pudo afirmar cuando le convino que su sistema nacional-sindicalista era antidemocrático para proclamar después, porque así lo pedía el viento, que no existe en el mundo más perfecta democracia que la suya. Una democracia a cristazos, al decir de Unamuno. La voluntad popular se encuentra en todo caso torcida y criminalmente aherrojada.

No paran aquí las cosas. Varias veces ha escuchado el mundo de labios de Hitler la defensa de su régimen democrático, tan democrático que dió lugar a que un pobre cabo desconocido de la guerra del catorce se encumbrara al poder por caminos legales y votaciones públicas. No hay duda que el pueblo germánico tenía poco que ver con la democracia universal.

Para no ser menos, en ocasiones solemnes sostuvo Mussolini con aplausos generales, una tesis idéntica referida al fascismo italiano.

Sucede, pues, que la palabra *democracia* se asemeja extraordinariamente a un frasco rotulado, vacío y de enormes tragaderas, capaz de contener los productos más heterogéneos. No hay sustancia por tóxica o explosiva que sea, desde la leche de cabra hasta el ácido prúsico o el fulminato eclesiástico, que no encuentre en él cabida. Y lo que ocurre con esta palabra tipo, ocurre con las otras. El lenguaje es algo inanimado, muerto, un envase cuando no un ataúd. Lo funesto de

la situación salta a los ojos. Porque ¿qué es lo que puede esperarse del hombre si el elemento que le distingue del animal carece de vida?

Un botón de muestra en el campo político. Hace más de un año que ha triunfado en todo el mundo la democracia. Los regímenes de Alemania, Italia y Japón han demostrado a la vista del mundo lo mortales que eran. Mas he aquí que tal vez la única verdadera democracia en formación dentro del área europea, la española, el régimen que albergaba en su seno a la democracia más antigua de Europa, la vasca, siga, asesinada, clamando al cielo. Tales afirmaciones no son gratuitas, ni tendenciosas, ni interesadas como las que divulgan las grandes agencias de corrupción verbal del mundo. Se fundan en la Constitución de la República Española y en hechos muy precisos. Su democracia era expresamente pacífica hacia adentro y hacia afuera. En su repudio expreso de la guerra había llegado a licenciar a la mayor parte de su ejército. Por ello, heroicamente, fué su víctima. Oponía a la secular inercia de las clases poseedoras, no una clase social sino una categoría esencialmente humana y popular, el trabajo, el dinamismo. Para ese dinamismo creador en todos los órdenes, buscaba el bien de todos. Había venido al poder en 1931 de manera incruenta. En 1936 la voluntad nacional se manifestó democráticamente en las urnas a favor del régimen popular republicano en el momento escogido por sus enemigos de siempre, estando estos virtualmente en el poder y cuando disponían del máximo de elementos de organización y económicos para la adquisición de votos. Nadie hasta los albores de la guerra peninsular que, al verse irremisiblemente perdidas, desataron con ayuda de Hitler y Mussolini las clases inveteradas de la nación, puso en entredicho la victoria del pueblo.¹ Según con-

¹ He aquí tres testimonios irrecusables: "Nadie puede desde nuestro campo negar este hecho evidente: la jornada del 16 de febrero ha constituido una hecatombe para la derecha española", JOSÉ CALVO SOTELO, (*El Diario Vasco*, 11 de marzo 1936); "la gravedad de la situación creada por unos comicios que han resultado adversos a la política conservadora me obliga a comunicarme otra vez con Vuestra Eminencia", ISIDRO GOMÁ (en carta al Secretario de Estado, Cardenal Pacelli, hoy Sumo Pontífice, fechada en Toledo a 26 de febrero de 1936); "la inesperada y formidable victoria del

fesión de parte y documentación fehaciente, esa sublevación se había planeado con dos años de anticipación por los representantes de la monarquía y del ejército y el Duce italiano. Nadie ignora que en cuanto el pueblo expresó su veredicto, empezó de una manera visible la labor de zapa y provocación por parte de la reacción española, mas con un virtuosismo patentado en otros países. A pesar de que las cosas están cambiando mucho estos últimos tiempos por lo que a Franco se refiere, parece ser interés decidido de varias grandes potencias "olvidar" cuanto atañe al régimen popular español y las malaventuras que padeció entonces en el campo internacional dominado por las apellidadas democracias. Mas es interés de la conciencia humana no dejar sin atar ninguno de estos cabos. Ni ocultar los sagrados estigmas.

Inglaterra y Francia influyeron en la Sociedad de Naciones a la que pertenecía con ingenuo entusiasmo la República Española, para implantar una política de no-intervención. He aquí otra linda palabra que puede utilizarse, como una manguera, en todas las direcciones de la rosa a fin de regar la maceta que más deleite. Maniatado, el pueblo español empezó su calvario de iniquidades, vejaciones e insultos. Fué tramposamente conculcado su derecho por los llamados a rendir justicia. A todos los demócratas, fuesen del partido que fuesen, se les tachó de criminales y de comunistas, y a los comunistas la democracia cristiana y la plutocracia internacional los declararon, por el hecho de serlo, reos de exterminio.

La República Española, abandonada por todos (salvo por México y la Unión Soviética) sucumbió. Diz que en aras de la paz universal, para evitar la guerra. Cuantos no comulgan con ruedas de molino sabían que era una mentira de las que deshacen época. Quien más quien menos, todos han sabido después a qué atenerse. Pero ello no quita para que Franco siga todavía en el poder sostenido sobre todo por el artificio católico-plutócrata del mundo, por el Vaticano, por Churchill. Cierta es que, aunque a regañadientes y a costa de qué forcejeos, poco a poco se van tomando las medidas para que desaparezca del tablado internacional ese baldón demasiado fla-

Frente Popular (16 de febrero 1936) entregó una vez más las riendas del poder a Azaña", FRANCISCO FRANCO (*Revue Universelle*, 15 de marzo de 1937).

grante y delator para todos, y demasiado estorboso para una bien ordenada política de "olvido". Sí, es ya inminente el derumbe de Franco. Pero ¿y la democracia española?

He aquí algo de lo que no se oye hablar nunca. La democracia española tenía y tiene un gobierno legítimo que, con las precisas asistencias debiera estar hace tiempo gobernando. Ni lo está ni ninguna de las grandes potencias, incluso las que no tienen relaciones con la España actual, se ha dignado reconocerlo. Prefieren seguir empeñadas en su política de sobrepujanza, peleándose por arrimar cada cual el ascua española a su sardina. Como si no fuera temerario jugar con tan peligrosas espoletas. Todo se vuelve trampas, obstrucciones, palabras cruzadas, pasatiempos, ardidés para dar lugar a que transcurran los días con la esperanza de poder derivar los acontecimientos por ciertos declives de manera que el régimen sustituto del actual sea el que cada jugador estima adecuado a sus particulares conveniencias o siquiera el menos conveniente para los intereses ajenos. Y ello aunque ese régimen no tenga mucho que ver con el que responde a la voluntad democrática de España. Esta voluntad es lo único que, a lo que estamos viendo, no cuenta para el sentido de justicia de los administradores de la victoria. La intervención so capa de no-intervención sigue tan flamante como en sus mejores días. (A Chamberlain sucedió Churchill, y a Churchill Bevin. ¿Delenda est Britania?)

Se considerarán desorbitadas estas afirmaciones. Quien esto escribe no lo piensa así. Política. Política de tira y afloja. De toma y daca. De compra y venta (a lo mejor por treinta pozos de petróleo. . .) A veces sin finalidad práctica, por la voluptuosidad de entregarse poderosamente al deporte político. El hecho es que ninguna de las grandes potencias, ligadas a lo que cabe conjeturar, por secretos compromisos, ni siquiera Rusia, ha reconocido al gobierno republicano en el destierro, único representante legítimo de la voluntad española victimada atrocemente por el fascismo, a la deriva de su propia irrestante sangre. Puntualizando: este hecho catalizador, revelador, viene a significar claramente, al confrontarlo con los demás hechos, que el círculo de potencias llamadas democráticas no tiene de democracia sino un tanto por ciento de su nombre. A lo mejor hasta seis de las letras que lo forman. Las

últimas (que son las primeras): *cracia*, el poder. Falta enteramente lo que se había ya vislumbrado más arriba: el pueblo. *No hay pueblo*. No lo hay ni puede haberlo sin lenguaje. No hay lenguaje universal, sino su babélica negación. No hay, por tanto, justicia.

Sólo una excepción total, siempre la misma, con cuanto ello significa: MEXICO. No lo pensamos nosotros, lo ha pensado la Historia.

Quede todo ello bien sentado para que no se olvide.

III

NADIE discute desde hace un año un concepto que emitido en ocasión solemne por el Jefe del Estado más poderoso del mundo, respaldado con la autoridad de los grandes y de los pequeños sabios y marcado con el fiel contraste sensacional de la bomba atómica, ha venido a convertirse en axioma definitorio de nuestro tiempo: *se ha iniciado para la humanidad una era nueva*. Mas tal vez no todo el que repite esta afirmación se percata de que, según lo en ese dicho implicado, la vida humana está llamada a sufrir una mudanza radical tanto como en el orden de las realidades materiales en el dominio más vasto y misterioso del espíritu. Sólo así es lícito hablar de una nueva era. Porque al sumarse este descubrimiento y beneficio de la energía intraatómica a los otros innumerables realizados, sobre todo desde un siglo a esta parte, en nuestros múltiples campos de actividad y conocimiento, y al revolucionarse tan a fondo los sistemas de símbolos que modalizan las relaciones y canjes entre el ser humano y los mundos en que se desfleca su existencia, parece imposible que no se transformen, al mismo tiempo que las entidades sociales, las claves de nuestros sentidos metafísicos y que no se verifique en nuestro fuero la metamorfosis de la psique. Por otra parte, a Perogrullo le sobrarían motivos para afirmar que si principia realmente una nueva era es porque hay otra que termina.

No eran imprescindibles testimonios tan calificados y excepcionales para llegar a dicha conclusión axiomática. Bastaba recorrer de un vistazo nuestra crisis, la más profunda y universal, por todos conceptos, de la historia. Este último ca-

rácter de la crisis es algo en que, como se trata de realidades de bulto, probablemente estaremos también todos conformes. Las controversias surgirán al definir el significado y alcance de dicha crisis, puesto que la aptitud de cada mente para interpretar los fenómenos deriva de la naturaleza de sus genes, intuiciones o postulados básicos. Y en este campo impera también el babelismo. Muy distintas serán, por ejemplo, las interpretaciones del creyente en un Dios personal, la del luchador social y las de los diversos hombres de ciencia, dado que cada uno de estos sectores tiene un concepto propio de finalidad e interpreta la relación de causa a efecto a su manera. El hecho innegable, en todo caso, es que la crisis existe, que sobrepasa en amplitud, concentración e intensidad a todas las conocidas hasta el presente y de que no admite parangón, ni aun acudiendo a las situaciones más trágicas y angustiosas del pasado, con cuanto anteriormente había el hombre padecido. Hasta podría pretenderse que, reunidas en un punto todas las crisis de varia índole de la historia, no podría la resultante compararse con la de nuestros días; ésta contiene dentro de sí, además de todos los caracteres y dimensiones antiguos, otros muchos absolutamente nuevos. Una de las raras analogías de que disponemos para imaginar su sentido, si se exceptúan las metamorfosis biológicas, es la transformación profunda sufrida por el planeta en su configuración climática y en la forma de sus especies vegetales y animales al pasar de una de sus eras geológicas a otra era. Hoy es el hombre en su integridad cósmica la presa del trance mutativo. Tal vez se deba a la presencia inconsciente de esta analogía la aceptación que en todos encuentra la idea de tránsito.

Esta crisis es para nosotros fenómeno clave. No podremos articular ninguna idea general sobre nuestro porvenir si no se la comprende como una entidad orgánica, ordenada a un efecto preciso. Está preñada con nuestro destino y con el de nuestra racionalidad. En su seno la victoria política de las armas es un episodio sin duda capital pero integrado en un todo más corpulento. No será posible conocer el sentido de la victoria y de sus probables rumbos con una idea insuficiente de lo que dicha crisis significa.

Si se tratara de ir pensando rutinariamente, por los pasos contados de un jumentillo filosófico, habría que hacer por lo

pronto un inventario circunstanciado de las complejidades y varios apartes de este fenómeno crítico. Sus rasgos de su perficie dejarían inmediatamente ver en él no pocos síntomas de un estado de desadaptación entre el hombre, su medio y sus sistemas, crecidos unos más apresuradamente que otros. Sobre tal base cabría sostener que nuestra crisis es una complicada crisis de adaptación a situaciones imprevistas. Así, analíticamente, han sido estudiadas muchas de sus particularidades, mas sin que las soluciones prescritas hayan dado hasta ahora mejor resultado que los conjuros contra la lluvia o las rogativas del creyente. El diagnóstico es, pues, inexacto. Difícilmente podría no haber sido así, porque si bien es cierto que la crisis encierra aspectos parciales de desadaptación, no lo es menos que en su círculo se inscriben muchos otros fenómenos de naturaleza distinta.

También pudiera comprenderse, echando ya mano de las analogías, como una crisis de crecimiento. La humanidad está dando un fortísimo estirón asimilable al del púber en la adolescencia. En ciento y pocos más años se ha multiplicado la población del orbe desproporcionadamente como un río que sale de madre y lo encharca todo. Han crecido sus miembros y su mentalidad, y al propio tiempo ha crecido, aunque no siempre por relación de causa a efecto sino por la de concomitancia y armonía, la túnica inconsútil de su mundo.

Sin embargo, crisis de crecimiento típicas, a la escala del hombre, son las operadas en el Renacimiento y entre los siglos XVIII y XIX, las cuales no guardan proporción con cuanto estamos presenciando. Es algo más que una rama de la humanidad lo que hoy padece transformación aguda. No son unos cuantos valores ni unos pocos planos los afectados profundamente por el fenómeno, sino todos los del poliedro. Y no de un modo superficial o medianamente profundo sino que la subversión llega a su intimidad viva, a lo que es en ellos orgánicamente esencial, y hasta ese punto de confusión en que se desbaratan las antiguas formas. Sí, obran en los desequilibrios actuales aspectos típicos de una crisis de crecimiento. Pero también hay en ella realidades que un fenómeno de esta naturaleza carece de lenguaje para explicar a fondo.

Yendo al grano y tras breves calibraciones, se viene por vía imaginaria a pensar que los únicos que permiten compren-

der analógicamente la integridad del trance que vivimos son los procesos de mutación orgánica, cuando estallan las envolturas que modelaban las formas vitales y comienza a asomar y a entrar en funciones una configuración nueva. Contémplese el panorama social, los regímenes de producción, las perspectivas de la locomoción, la ciencia, el arte. . . No es dado someter aquí a interrogatorio a cada uno de los posibles agentes de convicción sino que, contando con la sagacidad del buen entendimiento, habremos de limitarnos a exponer la evidencia que cuaja en síntesis la presencia global del fenómeno. *Nuestra crisis no puede ser sino una crisis de síntesis orgánica o de mutación.* Todo se encuentra en estado flúido, inconforme, diluído en una solución de continuidad que al saturarse, al llegar a punto de transfiguración, producirá dinámicos cristales nuevos. Ciertamente ¿qué podría haber de común entre la sensibilidad e ideología de nuestros abuelos que veían a una luz de candil reptar su vida en un mundo lento y superficial, y las de nuestros nietos llamados a crecer en un ámbito televisivo, intraatómico, interplanetario. . .? Entre sus experiencias personales y colectivas y entre sus sistemas de símbolos constituidos por la proyección de cosmos tan diferentes, ¿qué clase de identidad puede existir? ¿Cómo podrían ser una dos cosas construídas a hechura de dos términos contradictores, la una en la ausencia de lo universal y en un régimen de apariencias, la otra en la afirmación de la universalidad y en el disfrute de las esencias? ¿Y cómo no estarían sentenciadas a morir o, en el mejor de los casos a metamorfosearse, si fuera ello factible, las concepciones del mundo propias del horizonte mental de hace milenios y que por mucha elasticidad que la intuición les preste, no por ello pueden desconocer los límites naturales de todo acorde armónico? Por último, ¿puede acaso existir un organismo superior, como el que parece anunciarse, sin su conciencia orgánica peculiar?

Esta índole mutativa de la crisis, este tener que desembarcar pronto o tarde en la tan "dulce mariposa invisible", posee la ventaja de ofrecer un principio de explicación para el conjunto de experiencias contenidas en la memoria de la especie. El pasado se muestra así, en sus grandes rasgos, como un sistema de evoluciones extensas y por etapas, atravesadas de una manera laberíntica, solapada y como de incógnito, por una línea

de finalidad inclusa ya en el germen, y presente de algún modo en cada uno de sus avatares, que es la síntesis orgánica de ese espacioso derrame de vida. Si la humanidad, no en el concepto social sino en el cósmico, estuviera sufriendo desde su origen las fases de un proceso creador siempre instante y conformado en su régimen de exteriorización a las materialidades planetarias, un proceso asimilable hasta cierto punto con aquel que produjo un día la aparición física del hombre en el vértice de la escala zoológica, podría imaginarse que el cataclismo de nuestras décadas corresponde a aquel trance en que, terminado el reinado de los grandes reptiles y mamíferos, al fin del terciario, la humanidad se dispone a desvestirse de su caos formidable y a proyectar su orden encubierto y la conciencia de su entidad universal sobre la redondez de la tierra. El solo reconocimiento por la mente humana de la agencia de un proceso de esta especie cambiaría inmediatamente el acorde básico de nuestros postulados más firmes, nuestros conceptos de personalidad, de objetividad, de justicia, etc., pues significaría la existencia de una dimensión con la que nunca se había contado. Pasaríase del concepto inorgánico de individuo y de su sistema individualista, por una parte, y del concepto mecánico de sociedad y de su sistema socialista, por otra, a un concepto vertical, terminantemente humano. Aunque aquí no las expresemos, no hay duda de que existen respuestas poderosas a las objeciones que en nombre de la justicia y de la racionalidad de los sistemas superados, pudieran formularse. Como tampoco hay duda de que sólo así, por la necesidad creadora de remitirse a un término superior de vida, podría justificarse, como se justifica en el parto o en las totales metamorfosis, la extrema crueldad de que hace gala nuestra crisis. Sólo esta finalidad parece poder reducirla a proporción. Y únicamente así, por el advenimiento de una figura nueva, puede comprenderse que los tejidos y ligamentos sociales, culturales y espirituales se hayan distendido cesáreamente hasta su rotura.

En el seno de esta figura nueva es donde los términos antagonísticos cielo y tierra, Dios y hombre, creador y criatura, considerados desde siempre como entidades de dos naturalezas y sustancias, se convocan con objeto de deshacer su dualidad al modo como ha sido deshecha la dualidad entre las naturalezas solar y terrestre al implantarse espectacularmente el orden

atómico. Sube la vida los escalones de un proceso de transfiguración que, vencidos ciertos angustiosos desfiladeros, la llevarán a su cumbre. Lo que llamábase Dios no era tal vez sino el aspecto superior e imaginativo de la naturaleza cósmica sustraído del humano ser durante un ciclo multimilenario, un dios imaginado todopoderoso y castigador como en armonía con el género de fuerzas elementales desatadas creadoramente sobre el planeta Tierra. Nuestro tiempo actual sería, por tanto, aquel en que se llega a una unanimidad de desarmonías en tránsito hacia una sintética armonía. Cuando se cambia de mano la antorcha. Y estas revoluciones y estas zoomaquias desplegadas en el planeta entero celebrarían a su manera las vísperas de la universalidad que ya contienen aunque en cliché negativo. Y el curso de la historia seguiría los meandros creadores de esa suprema cualidad ausente que ha ido desgranándose en huellas paulatinas, de modo que siguiendo su sentido como un hilo de Ariana, pueda el ser humano salir en el momento oportuno de la confusión aborrecible, adivinarse, hasta volverse en él orden consciente lo que durante tanto tiempo era autoignorancia. Y comprender en síntesis simultánea, transfiguradora e indispensable para trasvasarse a una entidad nueva, lo que ha sido pormenorizado en un largo proceso sucesivo.

He aquí, a lo que entendemos, un esbozo del posible orden superior a que antes se aludió esperanzadamente, la armonía grandiosa que permite levantar cabeza sobre el nivel escarabajuno de las cosas, esa cabeza descolgada hoy, como la del bruto, a ras de materialidad terrena. Y alcanzar existencia en la psique. He aquí la desnudez que se desprende del caos y que descubre el orden creador a que todo se conforma. He aquí que aquel *magnus ab integro seculorum nascitur ordo*, según lo vaticinado ya por Virgilio.

Sí, del conjunto de fenómenos se desprende la existencia de un orden funcional superior al de las grandes potencias que actualmente se reparten nuestro mundo, un orden superior a sus fuerzas hercúleas, capaz de domesticarlas. Orden tal que, antes incluso de hacerse consciente, pudiera disponer las cosas de manera que no estallara, aun cuando alguna de esas grandes potencias se lo propusiera, la espoleta de la máquina infernal en que vivimos enracimados.

SIN darnos cuenta, insensiblemente, al transflorar la faz velada de la historia, hemos ido desprendiéndonos del pellejo del hombre de la calle, hoy tan embrutecido, para vestir el del hombre del rascacielos, desde donde se divisa un panorama vastísimo. Es decir, hemos experimentado una transformación en nuestra capacidad videncial, poniéndonos a la altura de las circunstancias.

La perspectiva que se distingue desde esta elevación y que sólo puede describirse en sus grandes rasgos, difiere profundamente de la visible a ras del suelo. Percibimos dos mundos: uno que acaba, otro que se inicia. El mundo de las máquinas formidables, del saurio selvático y del mono aullador, de la mentira, de la mala fe y del irracionalismo dirigido, y el mundo del hombre. De uno a otro se está efectuando un trasvase de sustancia, equivalente a un escurrirse de la selva y del jardín zoológico para incorporarse a los dominios universales de la entidad humana. Desde ahora es materialmente factible poner un pie en ese mundo nuevo. Lo tenemos puesto ya. Mas sólo un pie. Nuestra mente sigue configurando las combustiones de ese infierno verde, fascinada por sus serpientes barrocas. Para poner en ese mundo el segundo y decisivo pie, el ser humano ha de atenerse a las exigencias formales de su verticalidad, es decir, tiene previamente que erguir y poner a plomo de su pie primero, en el equilibrio de ese nuevo mundo, su cabeza. *Tiene que comprender.* Tiene que comprender el por qué, el cómo y el para qué profundos de los fenómenos y acontecimientos, tiene que comprenderse a sí mismo y a la sociedad y a la historia, tiene que trasbordarse con su hatillo de claves espirituales, de la inconsciencia a la conciencia. Mas para ello es necesario que su razón demuestre ser una razón superior a la zoológica de las máquinas. Tiene que poder llamar a éstas por su nombre, que someterlas al servicio de su más aventajada razón. Mas para poder comprender, esto es, para establecer una relación entre el sentido de ese caos y su mente, para poder nombrar las nuevas cosas, necesita estar en posesión de su lenguaje, de su Logos o Verbo. Tiene que hacer posible la existencia generalizada de un pueblo con palabra, que se entienda y que entienda el mundo en que existe, en virtud de un lenguaje universal.



Nicaragua. Gran estatua en piedra representando a un ser humano agobiado bajo su "otro yo" en forma de caimán.



El dragón, la bestia de siete cabezas y sus adoradores, según el "Beato" de la Biblioteca Nacional de Madrid. (Alrededor del año 1,000).

"Vi una bestia... que tenía siete cabezas y... era semejante a un leopardo y sus pies como de aso y su boca como boca de león". (Apoc. 13, 1-2).

He aquí, por consiguiente, que la desaparición de ese mundo absurdo está al alcance de nuestra palabra. Es preciso comprenderlo, alimentar con él nuestra razón. Mas también es preciso comprendernos a nosotros mismos de suerte que la conciencia genérica se alimente en cada uno con nuestra manera de ser particular. Hemos de convertirnos al Logos, profundizarnos hasta desenlazar en nosotros el nudo de su metamorfosis.

Prácticamente: cuanto hoy vemos está llamado a desaparecer transformándose. Ese ensordecedor mundo político que pasamos en revista al comienzo y que nos impide escuchar la Palabra, forma parte todo él de la entidad capitalismo en sus diversas fases o acepciones, desde el capitalismo particular al capitalismo de Estado, y en su situación imperialista o de agudaza extremidad. Mundo de sordos, sin lenguaje ni entendimiento, absurdo. Es ni más ni menos que la reputada bestia de las siete cabezas coronadas de oro, tenebrosa y carnífera que infunde a sus conyugados su mentalidad irracional y destructora; el no menos famoso Leviatán, el monstruo que, según vimos al principio, nos capitaliza. Su vencimiento exige que se levante un pueblo con lenguaje universal, requisito indispensable para la instauración de la verdadera democracia.

Ahora bien, desde la cúspide del rascacielos se percibe algo admirable. Resulta que ya estuvo aquí hace siglos alguien que nos transmitió un maravilloso legado. Dijo que al cabo del tiempo estaba llamado a desaparecer el mundo primero y a crearse un nuevo mundo. Dijo que el proceso de transformación se caracterizaría por el imperio desmandado de las zoológicas máquinas infernales cuya sustancia era el engaño y la mentira llevados a su rabioso extremo. Dijo que la ciudad u organización social de esos días críticos se definiría como ciudad de la confusión de lenguajes, de la bestial exaltación de la guerra, y de la ausencia del Verbo universal. Y que la Babilonia romana, la ciudad imperial de las siete colinas "amada de los mercaderes", aquella mujer misteriosa que en un principio apareció en el cielo coronada con doce estrellas apostólicas, cabalgaría enriquecida y empuñando su cáliz de oro sobre la bestia capitalista o de siete cabezas, —cuya adoración es necesaria para poder "comprar y vender"— e iría a perdición. Allí hundía su garra el fin del mundo.

Prevalecería en cambio el Verbo universal, el Logos, la Razón divina o creadora, que con el lenguaje afilado de su boca domeñaría a esos monstruos maquinales y antihumanos. Triunfaría el pueblo en uso de su palabra. Porque ¿a quién sino a la voz del pueblo universal —vox dei—, a la humanidad triunfante conviene el apelativo de "Rey de reyes y Señor de señores"? Como consecuencia y sellado el pozo de tinieblas, se erigiría la ciudad luminosa del Espíritu, reino sustantivo de la paz.

El panorama que hoy percibe el hombre del rascacielos es notoriamente el mismo que vislumbró Juan el Teólogo, aunque difieran los sistemas de símbolos transmisores. En su adivinación quedaron vibrando cerca de diecinueve siglos las postrimerías. Mas este hecho insólito, esta identidad de visión que se observa entre las metáforas del soñador apocalíptico, atenido a los animales adámicos, y el espectáculo de los días que vivimos en que, en torno a la humanidad y en un nuevo ciclo creador esos animales se han transformado en máquinas, si sirve por una parte para certificar la exactitud de nuestra propia visión, revela por otra algo de importancia suma. Verifica terminantemente la existencia real y efectiva del Espíritu en que el teólogo "fué". Sin la existencia verdadera de ese Espíritu, este fenómeno no hubiera podido producirse nunca. Sobre el tiempo y sobre el espacio, nuestras mentes de ahora y de entonces se reconocen ante los hechos como aspectos de una misma, y al reconocerse se identifican y se identifican con la realidad histórica a la que prestan sentido. He aquí la sustancia viva y sublimada de lo humano, el Verbo, el lenguaje en su acepción más excelsa. Por el órgano videncial del hombre, por sobre el tiempo, por sobre el espacio, como con un fuego de cumbres, se entabla creadoramente el diálogo entre nuestro ayer y nuestro hoy. Y al atarse en nuestra conciencia los cabos, al ver y oír, se cierra el período del abismo, la era angustiosísima. Por la celsitud del ser humano. . . muy por arriba de su esfera animal. . . en arras de un orden espiritual *ya presente*. . . por el Espíritu. . .

Sólo aquí, al adivinar su naturaleza, puede lo humano lanzar en verdad su grito de victoria.

IV

VIVIMOS, pues, un mundo en entredicho, desalmado, sin justicia ni palabra. Un mundo que se transforma, a la deriva del tiempo, en un proceso de metamorfosis que hace necesario hoy el forcejeo de esos imperios elementales, de esas enormes ruedas de molino que al chocar entre sí trituran el grano de nuestro duro pan de cada día. Allá, borrosamente, en el fondo de los siglos, se escucha algo que se dijo en el útero mediterráneo. Se presiente hoy la palabra universal a punto de articularse, de venir a luz.

Frente al espectáculo de esa lucha gigantesca, lo hispánico, la familia de naciones más numerosa del mundo, sobrecogida, no parece tener por el momento grandes cosas que hacer. El curso de los acontecimientos la ha colocado al margen, en posición espectadora. Aunque sean muchos sus miembros, es pobre en fuerzas, demasiado joven. ¿Qué podría hacer, tan endeble y dispersa, en estos días de alardes colosales? Como buena espectadora, siente esta familia que las entrañas se le crispan y apasionan en esta ruda batalla; que la voluntad se le inclina hacia éste o el otro de tan aguerridos hércules.

Sin embargo, esa su situación marginal y esta su debilidad, afín tal vez a la del hombre frente al bruto, la otorgan ciertas posibilidades de que carecen los jayanes corpulentos, acaparados por los incidentes de la lucha. *Tiene espacio, tiempo y ocasión para comprender.* Tiene, por tanto, aptitud para ascender al mundo nuevo. Por tener naturaleza, como se verá en seguida, tiene también vocación. Y tiene necesidad, si su destino es salvarse. En este caso no tardará en advertir que, dentro de ese inmenso proceso de metamorfosis en que los ciegos impulsos elementales, desde Babilonia hasta el presente, han ido reiterando su colisión en el origen y postrimerías de los imperios, las cosas han tenido por fuerza que ser así. Que hoy, dentro todavía de ese mismo ciclo, no pueden menos de ser así. Pero que mañana, esta tarde tal vez, traspuesto el linde de la nueva era, al bosquejarse su equilibrio, tendrán que ser de modo diferente. No es, pues, ingrato llegar a la convicción de que ese otro modo es aquél que en lo más profundo y elevado de nosotros mismos, allí donde se dijo y dirá la pa-

labra, nos interesa. Que es nuestro modo, porque es el modo del hombre: para el que este Nuevo Mundo está hecho.

De otro lado, ninguna tarea más urgente, a la vista está, que la creación de nuevos valores para corregir la atroz penuria de que se duele nuestra vida. Los hoy vigentes, de transición, son en su gran parte zoológicos. Volverse a los antiguos equivale a negar el mundo y la era nuevos y a gestar otra crisis en catastrófica progresión creciente. Aquí de la inteligencia. Urge por igual en todos los peldaños de la escala establecer aquellos sistemas lógicos de símbolos que constituyan el cuerpo y el espíritu de la humanidad futura, dignos del desarrollo material inmenso que se está ya perfilando. Si hombres y naciones han de entenderse, requiérese la coordinación universal del Verbo. Ahora bien: dado el exceso de ferocidad que nos agobia, cabe la esperanza de que al borde mismo de esa ciénaga en que jadean los próceres del egoísmo y de la injusticia pueda lo hispánico, sacudidas recientemente sus fibras entrañables, eruirse para despertar al uso de su razón. Porque la verdad es que de poco sirven para esta pléyade de hermanas el ideal de fuerza ni los sistemas imperialistas inglés, ruso o norteamericano, a no ser para oprimirlas. El planteamiento de su personalidad es muy distinto, como lo es también su destino en la secuencia creadora. Muy fuera de sí estarán, muy lejos de su libertad orgánica, mientras se contenten con marchar al ritmo y tras la banda militar de las naciones. Poco serán mientras no se retraigan a su originalidad profunda y se instalen, por virtud de la conciencia, en su razón unánime de ser. Y precisamente esta su razón de ser, en cuanto colectividad, en cuanto gran familia, es la palabra —el Logos—, el lenguaje castellano. Lo que de todos y en todos es. De suerte que, si tiene poco que hacer, lo hispánico tiene por naturaleza mucho que decir.

He aquí una figura dinámica de casi veinte naciones unidas por su palabra que es la razón de su universo. He aquí un universo llamado a articularse no según la confusa fuerza babélica sino por la voz de su espíritu. Por el pueblo, que es lenguaje. No es esto algo que fantaseamos. Es. De todas las naciones del mundo una sola se ha distinguido totalmente de las demás en estos años de obcecación y vértigo. Una sola ha estado siempre a la altura moral de las circunstancias, sin

condescender ni un instante con el monstruo. La única que por haber actuado a todo lo largo del proceso con justicia, puede decirse que ha sido testigo espiritual del mundo y de la era nuevos. La única que sale de tan fangosas peripecias con los ojos imperturbados, límpidos. La cual es aquella precisamente que, como primogénita de esta gran familia, recibió en representación de la hermandad el nombre de Nueva España. Y ha procedido con justicia porque lo mismo que España, victimada en su defensa de la justicia, estaba dirigida por la razón universal de pueblo. En ambas había pueblo—no clase—soberano. Hemos presenciado así cómo en este trance universal un pueblo con palabra, sacrificado por el desconcierto de naciones, rindió su espíritu y cómo otro pueblo, en el Nuevo Mundo, ha recogido su espíritu y su palabra.

¿No será ocioso decirlo? El paso en firme dado ya por el primogénito de la fraternidad hispanoamericana, es sólo un primer paso. Si es el que más cuesta, no deja de ser todavía el más cercano al lugar de origen. Tras ese primer paso han de sucederse los que deshojan la flor de la esperanza e itineran la maduración de un destino. Y también los que miden su grandeza. He aquí que el crecimiento de lo hispánico llega a coyuntura a punto de iniciarse la trasmutación de nuestro humano universo, dejando ver el orden natural en funciones. Porque como su ser múltiple coincide con las demandas espirituales de esa nueva era, lo hispánico tiene ante sí un destino incomparable: articular su palabra; configurar un complejo universal-internacional-nacional, con sus puntos cardinales, cuadros rítmicos de marcha, sistemas de trabajo, instituciones y organizaciones, conceptos e ideales públicos y privados que equivalga a organizar comprensiblemente su razón de ser, su palabra de paz, de libertad, de inteligencia y de justicia. No la paz romana de la espada, ni la libertad del dinero, ni la inteligencia al servicio de la dominación, ni la justicia particular del que impera, sino la paz dinámica del Espíritu, la libertad creadora del ser humano, la inteligencia de la verdad frente al embrutecimiento de las bestias desencadenadas y furiosas, la justicia que brota del equilibrio progrediente del conjunto. Esa paz, esa libertad, esa inteligencia y esa justicia emanadas del pueblo y abiertas a lo universal que propugnaba la República Española y que fueron causa de su ruina. En suma: el

destino de lo hispánico es erigirse en ciudad nueva, en pauta universal que engrane algún día, al generalizarse, con la ciudad y con el sistema universales del mundo y de la era nuevos.

Ciudad del entendimiento, de la concordia y de la luz perenne. Donde las zoomáquinas de toda índole, y ante todo las estatales, las económicas y sociales, estén domesticadas y puestas al servicio de lo humano. Ciudad redimida de la lujuria devoradora de la selva, edificada por sobre sus instintos invasores, como lo fueron ya en la prehistoria las prodigiosas de nuestro trópico. Ciudad universal del pueblo siempre sacrificado y hasta hoy constreñido a pagar su ansia de paz con paciencia. Donde el individuo, en cuanto unidad cuantitativa, encarne la cualidad universal, la razón del cosmos y no un ídolo falso que lo amorfiza y masifica: que lo embrutece. Donde por el contrario se dilate en el tiempo una vívida hermandad de seres libres. Libres de pensar y de pensarse en la balanza universal de la justicia, libres de desear y de dirigirse con conocimiento de causa hacia el reino de la humanidad triunfante. Hacia la inequívoca idiosincracia americana. Porque como ya fué dicho por el poeta máximo de nuestro siglo: "a través de las páginas fatales de la historia. . . nuestra tierra está hecha para la Humanidad". Y en ella se consumará la transfiguración del hombre.

Nuestra América tiene ya sendero abierto para convertirse en ella misma, en el Nuevo Mundo de sus pensadores, de sus poetas y de sus héroes. No puede dejar de responder a su vocación de tierra prometida, donde el pan de cada día sea la palabra universal del pueblo y de los pueblos, y viviente realidad la democracia. La hora ha sonado para ella de remontarse, en alas de su Victoria, hacia el pacífico Imperio de la Razón.

FRANCO, HIJO PREDILECTO DE LA IGLESIA

Por *Mariano RUIZ-FUNES*

LA memoria nos es infiel hasta el extremo de no permitirnos recordar el número de bendiciones apostólicas que Su Santidad Pío XII ha otorgado al general Franco y a su régimen. El cardenal Pacelli es una figura eminente de la Iglesia romana. Cuando en 1934 pasó por Barcelona con rumbo a la Argentina reprendió con acritud al obispo de aquella diócesis su conducta fanática e inhumana en los últimos momentos del presidente Maciá, inspirada en un fanatismo político que ignoraba el perdón. Al visitar en Nueva York al presidente Roosevelt celebró que su viaje a Estados Unidos le hubiera permitido conocer los progresos del comunismo en la Confederación; a lo que el gran hombre de Estado hubo de responderle que aprovechara su estancia para conocer igualmente los progresos del fascismo. En el Congreso Eucarístico de la Argentina realizó una propaganda que ha dado opimos frutos. Antes había suscrito con Von Papen, como nuncio en Berlín, el famoso concordato que obligaba a los jefes del Tercer Reich a jurar fidelidad al gobierno. Estamos seguros de que Su Santidad no comparte el pensamiento del cardenal Villeneuve arzobispo de Canadá, según el cual "la Iglesia católica no cree en la democracia". Pero en honor a la verdad histórica nos vemos forzados a proclamar que en ningún momento de su gobierno cruel y ruinoso le ha faltado al general Franco el apoyo del Vaticano y la simpatía del Vicario de San Pedro en la tierra. Tampoco creemos que Su Santidad apruebe la opinión del cardenal Hinsley, de que "si el fascismo se viene al suelo, la causa de Dios se viene al suelo con él", emitida en los momentos en que se iniciaba la agonía de los regímenes totalitarios.

Y para no hacer más larga esta antología de textos autoritarios de la Iglesia católica, que es por sus dimensiones una verdadera enciclopedia, podemos afirmar sin reserva alguna que no aprueba el Romano Pontífice las simpatías del P. Coughin por los agresores japoneses de Norteamérica. Sólo en un país democrático, y conviene que la Iglesia aprenda la lección, puede un sacerdote católico escribir las palabras que dedicó el conocido tonsurado fascista norteamericano al imperio británico a raíz del hundimiento del "Príncipe de Gales" y del "Repulse": "Al fin el sol británico ha empezado a ponerse y sobre la tierra de los explotados hombres de raza amarilla (Japón) comienza a surgir la aurora de la libertad".

El papa no ha ocultado nunca sus simpatías por la España de Franco. Por el contrario, las ha proclamado expresamente. "Hemos esperado día por día —ha escrito— la feliz restauración de España. Hemos estado admirando sus continuas demostraciones de piedad y de fe, tanto en lo público como en lo privado. . . y ha sido para nosotros un gran consuelo informarnos de los progresos de la acción católica. . . Hemos visto a Cristo triunfar en los colegios, levantarse la Iglesia de las ruinas y penetrar el espíritu cristiano en las leyes, las instituciones del Estado y en todas las manifestaciones de la vida oficial".

No negamos nosotros la infalibilidad del papa en materias dogmáticas. Cuando opina como político, es decir, como jefe de un Estado que tiene un territorio y unos súbditos, desde que fueron aprobadas por el cardenal Gasparri y por Mussolini las cláusulas del Tratado de Letrán, sus opiniones son de la evidente competencia de la crítica de los hombres. Los hechos, en relación con las afirmaciones que el Romano Pontífice formula como pruebas de la restauración de España, bajo el régimen franquista, las contradicen de un modo abrumador y con una lógica que estremece y angustia.

La economía española no es precisamente próspera. Salvo los capitalistas españoles y alemanes y los afiliados de Falange, que han convertido sus posiciones políticas en medio de adquirir, el resto del país se muere de hambre. Una información reciente, recogida por varios periódicos católicos, afirma que la alimentación de un ciudadano medio de Norteamérica cuesta en España unos veinte dólares diarios, aproximadamente cien pesos mexicanos.

El nacional-socialismo, al parecer como instrumento de gobierno, ha dejado a Franco una doble herencia moral y económica. La moral está integrada por cuantos elementos destacados del partido nazi han encontrado asilo en España y con él oportunidad para su trabajo, la aplicación de sus métodos y la infiltración de su propaganda. Los sabios investigan, sobre la literatura española o sobre la bomba atómica. Los políticos inspiran. Los policías acosan, detienen, torturan y matan. El dominio de los nazis sobre la vida española no ha concluído, porque al acogerlos España no les ha proporcionado hospitalidad y trabajo en un plan obligado de abstención política. Son unos invasores que habitan el territorio invadido, en garantía de su impunidad, pero con el carácter de señores que ponen todas las fuerzas del país al servicio de su guerra de represalia.

En la España franquista hay, por otra parte, importantes capitales alemanes, aplicados indiferentemente a industrias de guerra y de paz. Y esos recursos no se han incorporado a la economía del país, sino que, como es lógico, están al servicio de sus dueños, los nacional-socialistas germanos. Para citar un solo caso, aunque de enorme volumen—doble volumen de influencia y de recursos—nos bastará con aludir a Bernard Benke, que fué organizador del abastecimiento de la zona franquista durante la guerra española, y que hoy es en Madrid el *factotum* de la antigua "Compañía oficial alemana", seguramente cambiada ya de nombre. Esa compañía hace toda clase de negocios y dispone en el país de más de veinticinco sucursales. También está en España Albrecht, una de las grandes potencias de la A.E.G. Los nuevos ricos del régimen, que han desequilibrado la economía, para incrementar fortunas personales hipertróficas, están ligados a estos elementos peli-grosos de la internacional capitalista del nazismo.

Conmueven al Romano Pontífice las demostraciones de piedad que ofrece frecuentemente la vida actual de España. Seguramente se refiere a las profusas y agresivas manifestaciones externas del culto. Porque lo que es las conductas piadosas, inspiradas en la práctica de ciertas virtudes cristianas, no florecen bajo el régimen de Franco. Tres testimonios católicos, cuyo valor apreciará seguramente Su Santidad, vienen a demostrar lo contrario. En los años de 1940 a 1943, un capellán

católico de la marina belga, Simon Leclef, tuvo ocasión de residir en los campos de concentración de España. Estuvo en el de Miranda de Ebro (Burgos) y allí conoció a otros reclusos que le afirmaron la identidad de régimen con los demás que habían habitado. En ellos el látigo era el trato normal, democráticamente aplicado a todos y por todos. No había recluso que no lo soportara ni autoridad o falangista que no lo aplicara, sin sumisión alguna a normas jerárquicas. Es interesante que, sepan los aliados, que cuando Franco habla, para acallar sus conciencias, de la implantación en España de una democracia orgánica, se refiere sin duda a la democracia del látigo. El informante, y los marinos belgas que lo acompañaron en la reclusión, no se libraron de ese régimen. El capellán belga completa sus informes. Del campo de Miranda de Ebro fué trasladado a Madrid, a los calabozos de los sótanos del Ministerio de la Gobernación, y he aquí su comentario: "Eramos unos doscientos. . . No hablemos de malos tratos. . . En ninguna parte del mundo se verá lo que pude ver allí. . .". Se nos argüirá que esto ocurría durante la gran guerra, en la que por cierto España fué neutral. Pero después ha continuado y al día siguiente de la paz el mundo entero ha conocido las sevicias y las vejaciones de otro campo de concentración; éste de paz, el de Nanclares de Oca, provincia de Alava.

Otro católico, Klaus Dohrn, fué prisionero de las cárceles de Franco. Era austríaco y había sido editor y director de una revista católica, de la *Mater Amantissimae Austriae*, hija predilecta de la Iglesia. Su testimonio impresionará a la Santa Sede. "Yo he presenciado repetidamente —nos dice— severos castigos físicos a los presos políticos, españoles y extranjeros". "La víctima tiene que permanecer de pie la mitad de la noche, o la noche entera, junto a su cama. Tiene que dar vueltas al patio con una piedra en la cabeza. Si un preso engaña a las autoridades, obteniendo una segunda ración de alimento, se le obliga a permanecer de pie, junto a la bandera, con el brazo en alto".

Hay dos observaciones de Dohrn muy interesantes desde el punto de vista de la anegación de la España de Franco por esa ola de piedad que ha elogiado públicamente el Vaticano. Hélas aquí: "La santa misa se celebraba en la moderna prisión de Zaragoza, que estaba atestada. . . Al son de las

cornetas el sacerdote se acercó al altar y comenzó la ceremonia. Confieso que durante la misa fuí un mal fiel. . . No podía apartar la vista de los miles de rostros que miraban desde todos estos pasillos, expresando la impotente furia y el odio de seres humanos que sólo tenían un pensamiento: cómo romper estas rejas y muros, cómo recobrar su libertad. ¡Ninguno de estos hombres, pensé yo, veía en la ceremonia sagrada sino una humillación adicional impuesta por el vencedor! . . . Los guardias de la prisión no trataban de ocultar el carácter coercitivo de esta ceremonia religiosa. Ellos y los convictos elegidos como asistentes marchaban, con pesadas varas en las manos, a través de las filas y sin pronunciar palabra golpeaban a aquellos cuya actitud no era correcta, que no se arrodillaban a tiempo o que apartaban la vista del altar”.

También estuvo Dohrn en un campo de concentración. Allí encontró a un sargento “golpeando cruelmente a un preso que se había evadido de la misa”. Es evidente el interés de este comentario: “La misma noche oí al sargento burlarse de la Iglesia y los sacerdotes con el mayor desprecio. En un momento de audacia le pregunté por qué había castigado a un preso que, evidentemente, compartía sus opiniones. La respuesta fué que el preso era un rojo y que, por esta razón, tenía que asistir a la misa. Le pregunté si él no era también católico. Desde luego, dijo, pues era español. Le dije si esta era la única razón o si realmente creía en Dios y en los Evangelios. Dijo que no creía. Esas eran invenciones de los tontos de la Iglesia y una superstición anticuada. En suma, este hombre era católico porque era español y antirrojo. No era antirrojo porque fuera católico”.

El tercero y último testimonio es del periodista católico belga Charles d'Ydewalle. El autor colaboraba en un periódico filonazista de Bruselas, *La Nation Belge*. Partidarios, el periódico y él, de Franco durante la guerra española, en la mala hora de la invasión de su patria por los alemanes buscó la hospitalidad del hombre y del régimen a los que dedicó los elogios más encendidos. Durante algún tiempo vivió tranquilo, pero como era belga las autoridades españolas lo internaron en la cárcel modelo de Barcelona, una vez que los alemanes lo señalaron como propagandista peligroso. Allí estuvo cuatro meses, desde 17 de febrero de 1942. En la quinta

galería se hallaban los extranjeros peligrosos (Mr. D'Ydewalle) y los condenados a muerte. De madrugada llegaba un oficial con cuatro soldados y llamaban a la celda 456, "daban vuelta al conmutador eléctrico y los seis u ocho ocupantes de aquella celda ya sabían a qué atenerse". Todos ellos habían estado hasta aquel momento durmiendo pesadamente, ebrios de valeriana, el dulce veneno que por anticipado sepulta en el sueño. No obstante esto, al encenderse la luz, el más inquieto o el menos drogado de los presos se despertaba y en toda la celda había un sobresalto general. Se oía correr el cerrojo y chirriar la llave. La puerta giraba sobre sus goznes y una ráfaga de viento frío entraba en la celda. El oficial hacía la llamada: dos o tres nombres. Los nombrados se levantaban y con un "hasta la vista" rápido desaparecían en dirección a la rotonda central donde en lo más alto, bajo las armas de Castilla y Aragón, destacaban en letras rojas estas tres palabras: Franco, Franco, Franco". Como expresión de la piedad franquista hemos transcrito esta angustiosa página. Pero la angustia continúa, porque a veces había sus errores en relación con los condenados a muerte. Registra el hecho el mismo periodista belga. Los guardianes se equivocaban de celda y todo se resolvía felizmente apagando la luz y dejando a aquellos hombres, que se habían creído camino de la muerte, que continuaran su sueño. A veces existían equivocaciones en los nombres de los que iban a ser ejecutados y el director se negaba a entregarlos. Los presos volvían a sus celdas, a desmayarse. Un condenado a muerte pudo gozar durante algún tiempo de la vida porque se perdió la denegación de su solicitud de indulto. Cuando algunos meses después se encontró el documento fué escrupulosamente cumplido el trágico acuerdo de la justicia.

Algunas mañanas contemplaba D'Ydewalle los camastros sacados al pasillo de los ejecutados al amanecer y el inventario que de sus prendas hacía en el corredor Ramírez, "el más viejo y más bestia de los guardianes". "Necesitaba su tiempo para hacerlo —escribe—. ¡Era tan bruto aquel Ramírez! Y luego seis cadáveres dejan muchos harapos y no hay que confundirlos ni mezclarlos. Hacia las once, antes de salir al patio, los supervivientes repetían con el brazo extendido: Franco, Franco, Franco. Había brazos crispados que tembla-

ban un poco". D'Ydewalle termina refiriendo el caso de un condenado a muerte que durante largo tiempo aguardó el indulto. Este llegó una tarde y hubo para todos los reclusos unos minutos de alegría. De la emoción participaron hasta los carceleros. Pero el hombre feliz no fué cambiado de celda y se le fusiló a los pocos días. "Pesaban sobre él dos sentencias. El indulto de Franco no alcanzaba más que a una de ellas. La otra quedaba en vigor. El pobre no se había dado cuenta. Pero delante de la ametralladora no hay manera de no comprender".

La fe de España es otro problema. Nos referimos a la fe católica. La fe ha servido a los católicos españoles que apoyan a Franco, y a Franco mismo, para inscribir en las paredes de las catedrales el nombre de José Antonio Primo de Rivera, con la única protesta del cardenal Segura, arzobispo de Sevilla, que quiso *echarse al monte* durante la República.

Ha servido también para perseguir a los protestantes como heterodoxos de esa fe. Se sancionó con multa y prisión a un pastor protestante que explicaba la Biblia a unos campesinos en un paraje de Castilla; y se encarceló y multó, después de golpearle despiadadamente, a otro pastor que en la intimidad del hogar leía y comentaba la Biblia a una enferma con la presencia de algunos de sus familiares. La Biblia ha sido el libro predilecto de los autos de fe, que por todas partes arrojaban libros a las llamas, como una nueva muestra de la restauración de España. Sólo en Madrid y Barcelona se han quemado más de cien mil biblias, secuestradas a las casas distribuidoras de la propaganda evangélica.

Los obispos españoles subrepresentantes del representante o vicario de San Pedro, no contaban con que la restauración de España sería así cuando el 1º de julio de 1937 escribieron su carta colectiva, en plena guerra, en apoyo de Franco y su cruzada. ¿Se ha olvidado ya el singular documento, entregado al generalísimo por unos prelados, que en su augusta presencia y revestidos de todos sus atributos, hicieron el saludo falangista? Tal entusiasmo tenía, sin embargo, sus reservas. En la carta colectiva se contienen estas palabras: "En cuanto al futuro, no podemos decir lo que ocurrirá al final de la guerra. Sí que afirmamos que la guerra no se ha emprendido para levantar un Estado Autócrata sobre una Nación hu-

millada". ¿Qué ignorado complejo condujo a los prelados a escribir autócrata con mayúscula? Al fin y al cabo los mismos prelados prestaron su apoyo a la República, para herirla más tarde alevosamente. También entonces hicieron una declaración colectiva, con fecha 20 de diciembre de 1931, a los pocos días de aprobada por las Cortes constituyentes y sancionada por el jefe del Estado la Constitución republicana. Allí se predicaba la obediencia a los poderes constituídos como doctrina constante de la Iglesia, aun en el caso de abuso de ellos por sus representantes, y se agregaban estas normas de prudencia política: "Cooperar por participación o abstención en la ruina del orden social, en la esperanza de que de una catástrofe pueda emerger una mejor condición, es actitud reprobable, que por sus fatales efectos equivaldría casi a traición contra la religión y el país". Se holló luego la doctrina asumiendo la beligerancia en la guerra y la franca colaboración en una paz sangrienta y cruel, que no ha cesado todavía en sus afanes de exterminio, y se olvidó otra de las afirmaciones del documento: "No por una actitud violenta y sediciosa remediarán los cristianos los males que los abruma". Hoy, en efecto, pesan sobre ellos esos males. Desde julio de 1936 hasta mayo de 1946, en diez años casi justos, la única voz generosa que se ha oído en la iglesia española es la del obispo de Pamplona, que un día, desde el púlpito, en pleno régimen franquista, pidió "perdón, olvido de las ofensas, paz". En público y en privado la jerarquía eclesiástica española ha guardado un silencio que la abruma con una complicidad en todas las culpas del régimen. Los que recordamos el afán con que actuaban las autoridades eclesiásticas en demanda del indulto de cualquier condenado a muerte, en el territorio de su diócesis, por los más bárbaros y crueles delitos comunes, tenemos que contrastar este recuerdo con su actitud durante el franquismo, que parece complacerse, con sádico afán, en la efusión de la mejor sangre española. El jefe de esa iglesia, el cardenal metropolitano de Toledo, no se ha ocultado para declarar que los novísimos sistemas que divinizaban la fuerza y el Estado, al derrumbarse, han llevado a la mayor ruina a los pueblos que los implantaron. No se le ha ocurrido mirar a España, ni abandonar su palacio en una de estas mañanas primaverales y gozar del perfume que viene de la vega e im-

pregna las calles tortuosas de la imperial ciudad, para abordar, por la del Comercio, la plaza insigne de Zocodover y subir por la cuesta del Alcázar hasta el lugar donde, entre otros, se incuban esos sistemas. Al fin y al cabo la miopía de Su Eminencia no es más que una traducción castellana del pensamiento inglés y norteamericano.

Este cardenal Pla y Daniel es, por lo demás, una singular figura, autor de unos de los documentos psicológicos más curiosos de nuestro tiempo. Nos referimos a la carta pastoral que dirigió a sus feligreses al término de la gran guerra. Esa carta, tan importante e ineficaz como la del Atlántico, no ha tenido la resonancia a que era acreedora. Contiene curiosas declaraciones sobre la guerra española, como por ejemplo, que el Episcopado y el clero español no traspasaron con ocasión de ella "los límites señalados por el Romano Pontífice"; ¡y nosotros que creíamos que era también partidario de la no intervención!; que ningún sacerdote hizo el servicio de las armas; y que la jerarquía eclesiástica sólo bendijo a un grupo beligerante cuando la guerra civil "se transformó en cruzada". Su Eminencia recuerda la pastoral que expidió siendo obispo de Salamanca, al comienzo de la guerra española, en la que declaraba que era condenable la muerte dada por autoridad privada (en el momento actual, por los falangistas). Asimismo, precisamente al terminarse la guerra, entregaba a la publicidad unas palabras suyas, pronunciadas ante el Ministro de Justicia, desde el púlpito de la catedral de Toledo, en las que pedía el perdón para los rojos en esta forma impía y deshonrosa: "Perdónalos, Señor. Si tuvieron un momento de contrición llévalos a la gloria como al Buen Ladrón". En la hipótesis de que vivieran todavía, que al señor arzobispo le parecía insólita, él cargaba generosamente con sus culpas. Asombran varios hechos: que el señor arzobispo escriba Ladrón con mayúscula, como un homenaje inconsciente a Falange; que considerara como una hipótesis casi inverosímil la supervivencia de los rojos; que nuestra sola evocación le sugiera el latrocinio, y que no se hubiera constituido inmediatamente en rehén, para el rescate de los injustamente detenidos. "Abranse pronto las cárceles", dijo entonces. "Sé tú, Divino Corazón—clamó bajo las bóvedas ilustres, en una imprecación emocional—, el aglutinante de todos los hijos de España, que de

todos necesita". El ministro no le hizo caso. Su Eminencia se consuela en la pastoral pensando que el Fuero de los españoles puede organizar en España la convivencia civil que él tanto ansía. Pero como no puede, porque es superior a su creencia y porque se pondría en contradicción con el Vaticano, negar el apoyo a Franco, que lo ungió con su autoridad cuando al comienzo de la guerra civil, siendo obispo de Salamanca, se presentó ante el Caudillo, balbuciendo degradantes adulaciones, Monseñor Pla y Daniel declara adjetivamente que ya está hecho el plebiscito en España: "La pasada guerra civil y cruzada vino a ser *un plebiscito armado* que puso fin a la persecución religiosa". La carta termina recomendando después del plebiscito la convivencia de todos los españoles, "una vez depuesta la actitud de los que un día se enfrentaron con el Poder". El Poder es Franco. Su Eminencia recuerda que se han entregado al Papa durante la última contienda más de *veinticinco millones* de pesetas (dos millones y medio de dólares) para "todas las víctimas de la guerra". La historia registra con interés este rasgo indelicadísimo del Primado de las Españas.

La España de Franco es una teocracia servida por el ejército que, para descrédito de la Iglesia católica, ha incorporado los métodos nazis y utiliza a Falange como una fuerza de choque, a cambio de no fijarle límite alguno en sus empresas depredatorias y sanguinarias. Con razón habla el Romano Pontífice de los progresos de la acción católica. Esta acción se ha apoderado del pensamiento, de la vida y de la muerte de los españoles. Algunos rasgos del régimen franquista bastan para demostrarlo. El Ministro de Educación afirmó en una de sus intervenciones públicas, al comienzo del régimen: "Debemos ser absolutamente intolerantes con todas las opiniones e ideas contrarias a la Iglesia católica", y ha hecho honor a esta política. Delegado en el gobierno de la Compañía de Jesús y sin compromiso alguno con Falange, ha servido exclusivamente a sus poderdantes. Los poderdantes eran germanófilos y en su revista *Razón y Fe*, el padre Morillo escribió en noviembre de 1942, cuando la estrella de Alemania comenzaba a declinar en Rusia, y era más estimable la adhesión: "Todos los comentarios giran ahora en torno a la gigantesca batalla del Este, tan gloriosamente iniciada, *en legítima de-*

fensa, por las armas del Reich y secundada fervorosamente por todos los países europeos defensores de la justicia, de la paz y de la civilización cristiana". ¿Es que se ha olvidado la interpretación católica de la guerra? Según ella, han luchado en la contienda los veinte millones de católicos de Alemania, con los cuarenta de Italia y los siete de Austria, contra los protestantes ingleses y norteamericanos y los ateos soviéticos.

En el régimen teocrático-militar español, idéntico al de la Italia de Mussolini y separado del de la Alemania de Hitler, porque ésta persiguió a los católicos, se juzga tal persecución como temporal, mientras que la protestante y soviética son permanentes. Y en todo caso, los católicos españoles que siguen a Franco afirmarían, como ya ocurrió en la guerra de 1914 con muchos sacerdotes españoles, que su germanofilia está por encima de su catolicismo. Ellos son primero antidemócratas: "la victoria del Caudillo significa la muerte absoluta de las democracias"; después vaticanistas, y dignos de todas las bendiciones apostólicas, rígidos en su dogmatismo y ciegos al fulgor de las más altas virtudes cristianas.

Por todo ello ayudan a la primacía terrenal. El más allá se lo reservan a sus enemigos, facilitándoles el tránsito por medio de la pena de muerte. Varias expresiones ha tenido en España esta ofensiva católico-franquista. Se han apoderado de la Universidad. *Hierro* de Bilbao, el más audaz y agresivo de los diarios de la prensa única, escribió con ocasión de la fiesta de Santo Tomás de Aquino: "Con ella vuelve a nuestra Universidad un símbolo. . . Nuestro catolicismo universitario habla de santa violencia, de ardor en el corazón, de fanatismo militante. *Cruces y espadas*. Voces de libros y de arcabuces. A eso vamos. No a cultivar suave beatería que para nada vale". Como la barbarie siempre tiene antecedentes, recordemos nosotros al histriónico Mussolini reclamando para su país desde el balcón famoso del Palacio de la Plaza Venecia, el "moschetto e il libro", y recuerden ellos el final de Mussolini en la Plaza Loreto de Milán.

Una ley de julio de 1943 ha transformado la Universidad, según su propia expresión, en "el ejército teológico, para combatir la herejía y para defender la unidad religiosa de España"; ha hecho de ella "la Falange misionera que debe afirmar la

unidad católica". Es una corporación de maestros y estudiantes. Cada Facultad tiene su santo patrón y cada Universidad su director de educación religiosa. Los ejercicios piadosos son obligatorios para los alumnos. Los catedráticos, para hacer las oposiciones a cátedras, necesitan acreditar su adhesión a los principios fundamentales del Estado, mediante certificado de la Secretaría del Movimiento. El Movimiento es Falange.

La escuela ha sufrido igual invasión espiritual. El programa de 4 de julio de 1941 establece como materias de conocimiento obligatorio para el ingreso en el magisterio de religión y moral, la historia sagrada, la doctrina del nuevo Estado, del Movimiento y de las organizaciones juveniles y la liturgia.

La religión está también especialmente protegida por el nuevo código penal de 19 de julio de 1944. Una de las bases a que se ha ajustado el texto legal consigna como novedad, incorporada al mismo, la redacción de los preceptos relativos a los delitos y faltas contra la religión del Estado, inspirándose en el código penal de la dictadura de Primo de Rivera (1928), en el concordato de 1851 y en el convenio franquista de 7 de junio de 1941. El Código tiene como inspiración general, según declara la ley de bases, "el amparo de la autoridad para el vivir pacífico de los españoles y la eficaz sanción de la ley para los que se aparten de las reglas de moralidad y rectitud que son normas de toda sociedad, iluminada en su marcha, a través de los caminos de la historia, por los reparadores principios del cristianismo y el sentido católico de la vida". De este modo, el espíritu cristiano penetra en las leyes, como advierte el Santo Padre. Tan profundamente que se castigan en un título especial los delitos contra la religión católica y especialmente y con duras penas la blasfemia, que sin duda alcanza largas proyecciones. De paso se ha aumentado la sanción del aborto, porque sin duda la moral cristiana se detiene a la puerta de las clínicas y de los hogares.

La piedad inspira, finalmente, la ley de 2 de marzo de 1943, que declara rebelión sancionable hasta con la pena de muerte cualquier acto o pensamiento contrarios al régimen y que encubre su crueldad con la original doctrina de que hay que adaptar las leyes castrenses a los tiempos actuales. *O tempora!*

Finalmente, según declaración oficial de febrero de este año, quedan en las prisiones de Franco 21,000 reos políticos. La cifra es inferior a la real, y falsa, pero impresionante.

EL Imperio de Franco tiene las mismas características y ha observado igual conducta política y moral que la Italia de Mussolini y la Alemania de Hitler. Contra una y otra lucharon los aliados y como no admitamos que las democracias están arrepentidas de haber ganado la guerra, no nos será posible explicarnos su supervivencia. Mientras no sea abatido, el régimen franquista es una victoria del Eje.

Este imperio autoritario, teocrático y militar, que pone en movimiento contra el enemigo todas las fuerzas de destrucción, cuenta con el apoyo del Vaticano. Tal vez ve en él un sucedáneo de la Austria de Dollfuss, pero es de justicia adicionarle la crueldad de la Alemania nazi. El Vaticano creaba en ciertas naciones europeas sus propios líderes, para convertir los gobiernos en la expresión de un catolicismo autoritario, protector del capitalismo y enemigo encarnizado de las masas, tratando de impedir la hegemonía de todo instrumento posible del comunismo ateo. De Dollfuss a Franco hay diferencias de táctica. Se apreciarán mejor eligiendo como término de comparación al señor Gil Robles, investido por los poderes eclesiásticos de la condición política de Dollfuss español. El señor Gil Robles, superando en esto a los laboristas ingleses, no ha podido comprender el hecho de que Franco sobreviviera a la victoria de los aliados; e incluso se ha aventurado en una profecía que no parece cumplirse. "La España oficial—ha escrito—ha identificado su actitud con la de los países del Eje. Puesto que éstos han perdido irremediamente la guerra, si España llega a la paz en su presente posición política se encontrará junto a los vencidos. *Los aliados no perdonarán a Franco ni a Falange*". Esto se decía cuando la guerra no había terminado aún. Los aliados están hoy más preocupados por otra guerra que por Franco y por Falange. Desaparecieron Hitler y Mussolini, pero sus fuerzas y sus doctrinas no han sido vencidas. Franco es su albacea testamentario y Falange, depositaria de los malos gérmenes, constituye un factor de difusión que las va enquistando por todas partes y de un modo

especial en aquellos países en que le es posible disponer del vehículo poderoso del idioma.

A pesar de todo, Franco conoce su destino y trata en vano de luchar con él. Los criminalistas sabemos sobradamente que las bandas de malhechores, cuando el fracaso las condena a la inacción, no se disuelven de común acuerdo, sino mediante una verdadera guerra privada; pero cuando las acosa la justicia y sospechan que van a morir, matan antes a sus jefes e inspiradores. Falange es hoy, ante el fracaso de sus empresas criminales, el grupo humano hacia el que deben orientarse los fundados temores del generalísimo español.

Por ahora Franco es el último residuo de los regímenes vaticanistas. Se ha visto por ciertos textos cuál es la mentalidad de los católicos españoles que siguen a Franco. Hay otros muchos dentro de mi patria que no se les parecen en nada. Por lo demás, Franco, enemigo suyo durante la guerra y enemigo con la implacable decisión del lacayo, no puede esperar nada de los católicos belgas, franceses e italianos. La catolicísima Austria no ha de salir de la dura prueba de su resurrección dispuesta a apoyar o a simpatizar con el copartícipe de su verdugo. Por mucho que Inglaterra lo quiera sostener, Franco ve más allá de donde puede llegar el poder de estas democracias, que quieren conservar en España un aliado incondicional para el futuro. Desde 1944, los discursos del Caudillo son el canto del cisne. Afirma en ellos el carácter genuinamente español, lleno de "originalidad y de aire propio" de las doctrinas y de los propósitos de Falange; la idea de que España no podía ligarse ideológicamente con quienes no tuvieron el catolicismo como principio (alusión a la Alemania de Hitler); la denegación rotunda de su alianza secreta con los países del Eje y la confirmación de su absoluta neutralidad, y finalmente el insólito postulado, teñido de frío cinismo, de que "España es una verdadera democracia". Son las voces agónicas de un arrepentimiento tardío. Y si fueran oídas por los aliados, habría que sobreseer el proceso de Nuremberg, donde han abundado iguales conductas y, que declarar errores judiciales las ejecuciones de muchos traidores, que igualmente se mostraron purificados de sus culpas por el agua lustral del arrepentimiento.

Para impresionar al Vaticano y a la América española, Franco aspira a sobrevivir acogiéndose a dos tablas de salvación: el catolicismo y la hispanidad. Por eso da en su régimen una preponderancia cada día más acusada a lo que ha llamado, con su fina penetración, Luigi Sturzo el "eclesiasticismo", que según el sacerdote italiano nada tiene que ver con la Iglesia como institución. De ese morbo que inviste a la corporación de fieles y pastores de un poder temporal y de una invencible intransigencia son productos derivados el "antisemitismo, el profascismo, el profalangismo y el propetainismo"; y el error que ha costado tanta sangre y la ha abrumado con tan dilatado descrédito es creer que la Iglesia recuperaría el poder político que tuvo en el pasado con un gobierno autoritario. De este clericalismo Franco es el último baluarte, en absoluta insolidaridad con los católicos europeos. La guerra española, por lo demás, ha creado una crisis de conciencia en el país. Hay muchos católicos que no practican porque sienten repugnancia por un clero manchado por todas las claudicaciones. Hay otros que han perdido el acatamiento al poder que con una bendición apostólica libera las conciencias del grave peso de sus crímenes.

Franco ha expresado igualmente en sus últimos discursos una cierta inclinación al obrerismo, después de abrumar a los obreros con las más cruentas persecuciones. En un discurso pronunciado en Oviedo, cuna de una resistencia que no ha prescrito, profirió verdaderos horrores demagógicos. A través del mar, le inspiraba el laborismo de nuevo cuño surgido en la república del Plata. Para complacer a unas democracias burguesas u obreras, con Byrnes o con Bevin, y para asegurarles una colaboración incondicional, Franco no está dispuesto a ahorrar gesto histriónico alguno. Este emperador frustrado por el curso inexorable de la historia, se ha convertido en el más complaciente de los bufones.

Quedan en este difícil y contradictorio momento del mundo, que aspiramos a que sea superado, con emocionado fervor, muy pocos políticos que crean que la Iglesia católica, bajo la dirección actual del Vaticano, ve con simpatía los ideales democráticos. No hay nadie que, salvo por contingentes y poco honestas razones de conveniencia o de simulación, se atreva a pensar que Franco es un demócrata. El Vaticano

puede superar ese escepticismo y ganar la confianza que hoy ha perdido. Franco, no. En un magnífico artículo publicado en *The Nation* sobre "El papa y la paz", Borgese ha revelado que el Vaticano era partidario de una paz negociada, que aspiraba a una igualdad de trato para vencedores, vencidos y neutrales. El argumento, a que ya hemos aludido, de la mayoría católica de vencidos y neutrales pesaba en este designio. Frente al protestantismo y al ateísmo no se piensa en la propaganda de un catolicismo curado de sus defecciones morales e impregnado de un espíritu cristiano, del que escrupulosamente ha venido despojándose. Este catolicismo ha de repudiar todas las adiciones políticas con que el Vaticano quiere obsequiar a nuestro mundo atormentado. Borgese las sintetiza felizmente: el actual orden económico-social, con sus *cartels* y magnates, el socialismo *ersatz* y adulterado de las encíclicas, la *Realpolitik*, la política reaccionaria. Si no lo hace, y en ello estamos conformes con Borgese, le amenazan dos peligros: fuera de la Iglesia el comunismo, que la privará de sus adeptos, y dentro de ella "un Savonarola, un Wycliffe, que podrían separarse de la mansa cabalgata y saltar la cerca". Hay que hacer olvidar que, como señala Steinmetz, "los altos dignatarios de la Iglesia han sido sin disputa los tutores del fascismo y sus beneficiarios en potencia". Y es preciso que se administre mejor una piedad que guardaba silencio sobre los prisioneros, cuando éstos pertenecían a los aliados y se conmueve ahora por los que se han hecho a los vencidos.

Las inspiraciones ideológicas del franquismo no son originales. Llegaron a España con los técnicos alemanes y con los soldados del Duce. Es opuesto al neopaganismo del Renacimiento y al libre examen de la Reforma. Ha expresado por boca de alguna dama que "Dios creó al pueblo para que trabaje. . . , al clero para el servicio de la religión. . . , a la nobleza para asegurar la virtud y administrar justicia". (María de Maeztu). Por tanto, es feudal y señorial. Es antidemocrático, anticapitalista, anticomunista, antisemita y antimasónico. En un inciso nos interesa recoger el proyecto del general Franco de dictar leyes contra los hebreos, que frustró la contemplación ante un espejo de su propia fisonomía y el haberse informado de que unos antepasados suyos, los Bahamonde, fueron quemados en La Coruña por judaizantes por la Santa Inquisición.

En cuanto a la persecución masónica, antes de que existiera la ley sancionando los "delitos de masonería y comunismo", un masón fué detenido y encarcelado en Cádiz porque, según la autoridad que decretó la medida, era correligionario de los que habían sido partidarios de la autonomía de las colonias y estaba, por lo tanto, complicado en la pérdida de las mismas.

El falangismo es católico e imperialista, según Jiménez Caballero, y cristiano, en oposición al fascismo pagano de Alemania. El propio escritor, verbo del régimen, que ha olvidado que escribió un libro sobre Azaña, ha recordado que, según Mussolini, "el fascismo es un concepto religioso", para concluir que "el fascismo español será, pues, la religión de la religión". Siempre Jiménez Caballero ve en Carlos V "nuestro hitleriano, nuestro racista alemán". A pesar de ello, cree Pemartín que "el bolchevismo nació con Lutero". El producto a exportar, como derivado del falangismo, es la hispanidad, expresamente elaborada para América. Su clave es "un concepto actual de la vida opuesto al que ha abrazado el mundo democrático", según Beneyto. Un gesto de Franco en Sevilla, en marzo de 1940, constituye la síntesis de todas estas ideas. El Caudillo escribió lo siguiente en el álbum del Archivo de Indias: "Ante las reliquias de nuestro Imperio, con la promesa de otro" (Firmado, Franco).

Diffie ha señalado, con razón, que las tres clases principales que apoyan la hispanidad, tanto en España como en América, son: los grandes propietarios, porque les protege en sus privilegios contra el socialismo, el comunismo y la democracia; la Iglesia por medio de sus altas jerarquías, y los partidos reaccionarios que aspiran a vigorizarse por el prestigio eterno de lo español, en este caso hollado por la indignidad y la estupidez.

La timidez de las democracias frente a este régimen que se debate en vano en agónicas convulsiones no choca con ideas políticas, sino con imperativos morales. Ofende a la lógica, en el supuesto de que no se trate de una habilidad inspirada por el temor del futuro. Nos hallamos en el centro de la crisis moral que sigue a toda guerra. Mercurio no ha sido derrotado porque es mucho más poderoso que el sargento austríaco y que el *condottiero* italiano. Franco es una amenaza para la paz. Pero, si la paz se rompe, ¿no será un aliado incondicional

para otra guerra? Conserva cotos económicos, ¿pero no podrá con ellos ayudar a cierta plutocracia en la futura batalla que anhela? No fabrica energía atómica, pero, según ha confesado en un discurso, tiene los materiales y los técnicos necesarios, carece de compromisos con las Naciones Unidas y es libre de producirla: grata promesa para un futuro catastrófico. Su marina es débil, pero puede ser fortalecida por ajenas ayudas, si las circunstancias lo requieren. Su ejército es mayor que el de algunos de sus vecinos. Dispone del elemento humano; ya surgirán oportunamente armas nuevas que reemplacen la ineficacia de las suyas. El Consejo de Seguridad está inseguro. No creemos que, como ha sugerido Mr. Hayes, el embajador-historiador, se trate de mantener a España como una "adecuada cabeza de puente europea" para unas fuerzas armadas concretas. No queremos ni formularnos estas preguntas. Huímos de una respuesta que equivaldría a proclamar el fracaso absoluto de una guerra, que ha costado a la humanidad cuarenta millones de vidas.

Franco no cree ya en él mismo, y si algunos países extranjeros le revelaran un día que cuenta con su confianza, lo hundiría su propia sorpresa. En su agonía aplica a los españoles las reglas de la guerra internacional, como represalias, asesina rehenes, profiere amenazas espantosas. Lo grave es que puede hacerlo y que ello no preocupe tanto a Inglaterra y a Estados Unidos como la negación a los partidos políticos rumanos de la libertad de propaganda.

En un discurso pronunciado recientemente en Cartagena, el generalísimo pidió a Dios que niegue el descanso eterno "a quienes siguen traicionando a la patria en el extranjero con sus infames calumnias". Pasa largas horas en su oratorio del palacio del Pardo. El enemigo le obsesiona. No conoce el concepto de Montaigne: "No es contra él, es por ti mismo por lo que te deshaces de él". La cobardía, ha dicho el gran escritor, es la madre de la crueldad. Y en las magníficas páginas dedicadas al tema observa que los perros cobardes "desgarran en su casa y muerden la piel de las bestias salvajes que no han osado atacar en los campos".

En 1941, cuando todavía creía en el triunfo del Triángulo, el general Franco contestó a una encuesta de *Le Tribune de Genève* que preguntaba a varios jefes de Estado qué clase

de muerte preferían, en estos términos erostráticos: "El hombre sobre cuyos hombros ha cargado Dios la responsabilidad de reconstruir el Imperio que constituyó su tierra gloriosa desearía de sus deberes si la idea de la muerte le inquietara. Confío en que la Misericordia Divina me dé vida mientras que España me necesite, y sólo pasada esta hora será cuando esté en la posibilidad de contestar a esta pregunta". ¡Pobre Imperio y pobre España! España no necesita de Franco. ¡Qué lejos están estos sueños de un débil mental que han costado tanta sangre y abatido tantas esperanzas! Suetonio nos cuenta que Domiciano, "siempre inquieto y temeroso por la menor sospecha, experimentaba espantosos terrores". Un día viajaba en su automóvil por la carretera de Talavera un poderoso jerarca de Falange, de los más notorios por sus crímenes. De pronto fué muerto de manera violenta. No se hallaron los autores. Y al día siguiente los periódicos publicaron esta nota oficial: "Los autores del crimen no han sido habidos aún; pero los inductores han sido fusilados esta misma mañana". En efecto, trece mujeres de 18 a 23 años, que se encontraban en prisión desde hacía varios meses, dejaron de vivir al alba. Y Suetonio continúa en su vida de Domiciano: "...y el principal motivo que le impidió hacer cumplir el edicto mandando cortar las viñas se dice que fué la lectura de cierto escrito, propagado en Roma, en el que se encontraban estos versos:

*Corta todas las cepas:
No impedirás que quede bastante vino
para beber en tus funerales.*

ARTE Y POLITICA

Por Manuel CRESPO

LA literatura que florece en el período comprendido entre las dos últimas guerras continúa sujeta al escarpelo de una crítica que se asienta en la moral y la política antes que en la estética. Críticos ingleses y norteamericanos la enjuician, a lo que monta, por crimen de lesa humanidad y lesa civilización.

El escritor marxista John Strachey, en su ensayo *Literature and Dialectical Materialism*, atacaba ya en 1934 a Ernest Hemingway por su "feroz desesperanza" de la vida. Hemingway había recogido por esos días las reflexiones de un mozo de café español—al disponerse éste a cerrar el establecimiento, después de que otro había apagado ya las luces— en un cuento de un nihilismo desolador, y presentaba dicho escrito como prueba testimonial:

"It was a nothing that he knew too well. It was all a nothing and a man was nothing too. It was only that and light was all it needed and a certain cleanness and order. Some lived in it and never felt it, but he knew it all was nada y pues nada y nada y pues nada. Our nada thou art in nada, nada be thy name thy kingdom nada, our will be nada in nada as it is in nada. Give us this nada our daily nada and nada us our nada as we nada our nadas and nada us not into nada but deliver us from nada; pues nada. Hail nothing full of nothing, nothing is with thee".

En el mismo ensayo, Strachey exhibía —según él— las fuerzas desintegrantes del orden democrático, el "inconsciente fascista", en ciertas composiciones de quien, desatada la guerra del 39, vendría a ser en los Estados Unidos el denunciador de *The Irresponsables* y uno de los más ardientes campeones de la participación directa del intelectual en los asuntos públicos: el poeta Archibald MacLeish.

Contrastaba entonces también la profundidad de análisis y la amplitud de visión de Proust en el dominio reducido de la burguesía y aristocracia francesas con su absoluta indiferencia por todo otro grupo situado fuera de aquella subdivisión particular. Joyce era "decadente" y Thomas Mann "burgués", sin propósito injurioso—lo explicaba—en el uso de estos adjetivos, sino como términos indispensables de definición.

En el fondo del ensayo, y para decirlo con palabras suyas, Strachey rechazaba la representación del arte y la literatura como una "unidad enorme y sacrosanta, sin otra relación con la vida, incontaminada de los bajos y desagradables quehaceres del hombre; sola, flotando quién sabe dónde, quizá no en el aire—ello sería demasiado material— en una especie de vacío hermoso".

Son los días cuando súmase el nazismo a la conspiración fascista contra los valores de la cultura y contra el hombre mismo, mientras las democracias no ven el peligro que se cierne.

Análisis de la nueva crítica

NUEVO Cínico, temeroso ahora de los poderes oscuros de la naturaleza que en el fascismo se encarnan, comienza esta crítica a buscar al Hombre en el documento literario de los grandes escritores, y hacia 1936 se propaga en el Occidente la interpretación marxista de la obra de Shakespeare, de Ibsen, de Balzac, de Cervantes. No es que en esta obra se descubran fuerzas revolucionarias de ordenación dialéctica. La "rebelión del espíritu moderno" en Ibsen, verbigracia, carece de sentido, resulta proclamación vacua, los "revolucionarios" gozan en aplaudir esta clase de sentimientos".¹ Shakespeare es el ideólogo humanista de la burguesía de la época, distinto de los "humanistas de gabinete o de los filisteos cautos, temerosos de quemarse los dedos (como Erasmo)".² Y Balzac, en la *Comedia Humana*, empero su constante elegía de la irreparable ruina de la buena sociedad y sus simpatías por la clase

¹ PLEKHANOV, *Henrik Ibsen*, Critic Group Series, New York, 1937.

² ENGELS, *Shakespeare*, series citadas.

condenada a perecer, "de los únicos hombres de quienes habla con desembozada admiración es de sus acerbos enemigos políticos, los héroes republicanos del Cloître Saint-Merri, los hombres que ciertamente en aquel tiempo representan a las masas populares". Balzac, así, "juzgó la necesidad de la caída de sus favoritos nobles, a los cuales les describió como gente indigna de mejor suerte, y previó los verdaderos hombres del futuro".³

Importa repetir, este tipo de crítica, nacido en los filósofos de la revolución rusa y en oficio en nuestros días, no hace preguntas a la estética, la anima la moral y la política. Especie de inspección de la literatura, que, por atentatoria que aparezca contra las soberanas fronteras del arte, se justifica en el anhelo de salvación del hombre, engañado, desposeído, ya por la política, ya por la religión, y, a las veces, hasta por la literatura. Es una llamada de socorro a esta provincia del intelecto, en la tarea de ayudar a la criatura humana a encontrar en la forzada estancia de la tierra el concebible máximo de felicidad.

¿Se busca la realización de una literatura optimista? No. No en lo que literatura tal fuera una especie de armonía amortiguadora de nuestros pensamientos y deseos quemantes. Sí en cuanto incorporara estímulos para la eclosión, en frutos menos celestiales, de esos pensamientos y deseos. Estímulo para la acción diaria. Para la acción, no rumbo a la muerte. Para la acción, rumbo a la vida. En aspiración de este orden participa, a nuestro juicio, lo que viene pidiendo, aunque de modo confuso, según señalaremos más adelante, Van Wyck Brooks a los intelectuales de la hora: una manifestación de la voluntad de vivir, en vez de la de morir. Esta petición de la crítica de Brooks acaba de suscitar un comentario, no por inteligente, y en mucho justo, menos irritado del poeta español Pedro Salinas.⁴

¿Dónde radica el mal?

AL tocar este punto, volvemos de nuevo al caso del nihilista español del cuento de Hemingway, y formulamos la pregunta: ¿dónde se esconde el centro neurálgico del mal? ¿En el hombre

³ ENGELS, *Balzac*, ser. cit.

⁴ CUADERNOS AMERICANOS, No. 6-1945.

o en la literatura? ¿Quién debe reformar a quién? ¿Esta a aquél o viceversa? ¿Hace el hombre a la literatura o la literatura al hombre? En otras palabras ¿el modo mental de la sociedad determina la clase de literatura o el temperamento de ésta crea una correspondiente psiquis social? Ciertamente, Turguenev no creó el nihilismo ruso. No hizo él sino recoger en *Padres e Hijos*, bautizándolo con ese nombre, el espíritu de la juventud de su época. A propósito, nihilismo que "mira todo desde un punto de vista crítico", según la actitud del héroe de la novela frente al universo, es muy distinto del nihilismo, negación total y desesperada del mesero de Hemingway. Pero en concepto de Brooks resulta precisamente todo lo contrario, cuando, hablando del genio literario, hace esta acusación a Theodore Dreiser, Dos Passos, Eliot, Eugene O'Neill, James T. Farrel, Hemingway, James Joyce: "el genio —dice— que ha *modelado* la mente contemporánea es casi totalmente destructivo". Curiosa inversión de las causas, lo que nos recuerda aquella otra, asimismo, curiosa y corriente cuando Hitler se aprestaba a invadir Inglaterra, de que el Canal de la Mancha era la fortaleza que le impediría ejecutar la empresa, cuando, en realidad, la fortaleza resultaba ser la flota británica.

Han existido, claro es, poderosas individualidades capaces de influir en la mentalidad de una generación y —algunas privilegiadas— la de modelar el pensamiento de zonas permanentes de la raza humana. Mas, en ambos casos, y sobre todo en el último, ellas se han sustentado en la religión, en la filosofía, en la política, y no ha sido así el literato, sino más bien el filósofo, el político, quienes produjeron dicho efecto. Y fueron, básicamente, las condiciones de la vida prevalecientes las que volvieron posible la aparición de aquellas individualidades como, muy ciertamente, son las que determinan la aparición de tal o cual tipo de escritor, y cuando decimos escritor, decimos literatura.

Arte y Sociedad

NO es función de la literatura, según parecen pretender ciertos críticos norteamericanos, sino de la política, la transformación de las condiciones de la vida. La infelicidad social radica —ya de ello no se engaña el hombre contemporáneo—

en la aplicación de un régimen económico esclavista, y no será la retórica la que conjurará el mal, porque si se pide al novelista, al poeta, tomar la defensa de la justicia contra la injusticia, no nos dará otra cosa sino retórica. La empresa de reformar el orden dentro del cual el hombre sufre de hambre, de frío, de persecución y pérdida de la fe, se basa en la ejecución de un sistema científico en el que no caben los pronunciamientos del literato, porque éstos serán vacíos como la "revolución" de Ibsen.

Mas este punto nos conduce a un terreno peligrosísimo: el de la "literatura proletaria" y la "poesía social", donde se han librado luchas fieras, carnalescos combates.

La acusación hecha a los poetas de no participar con su poesía, a los novelistas con su obra imaginativa, en los grandes períodos de conmoción social, resulta vieja y se ha alzado en todas partes. Goethe, a quien se le imputó igualmente no contribuir con su lira a los anhelos populares de la Alemania de sus días, con claridad respondió de esta manera a sus acusadores: "Cuidémonos de decir con nuestros recientes literatos que la política es poesía o motivo apropiado para el poeta. El poeta inglés Thomson escribió un poema excelente sobre las estaciones y uno pésimo sobre la libertad, y no por falta de poesía en el poeta, sino de poesía en el motivo".

Nuestro punto es, y no es nuevo tampoco, que la política, la "ideología", no debe entrar en la esfera de la literatura, menos convertirla en instrumento al servicio de sus intereses, porque al suceder ello, córrese el riesgo de mediatizar la literatura, de afear —si no asesinar— el arte, e instilar, por otro lado, solamente vacío en el mecanismo de la reforma social.

El mismo Goethe, burlescamente, llamaba "poesía tirteana" a la que "no sólo canta canciones guerreras, sino también arma de valor a los hombres a fin de llevar adelante los conflictos de la vida".⁵ Quitando la espina, visible en el comentario, diríamos nosotros que toda poesía de tal índole será sólo poesía tirteana, grado inferior en la escala de la Poesía.

La cuestión del "arte por el arte" y su antítesis el "arte por la sociedad", han sido tan discutidas que no vamos nosotros a volver sobre ello. Mas, el tiempo —ese sabio historiador— les ha dado ciertamente, si no toda la razón, aquélla

⁵ ECKERMAN, *Conversations with Goethe*.

específica que en el fondo animó a quienes como Gautier, Banville, Baudelaire y demás del Cenáculo, rechazaron acremente el concepto utilitario del arte, en su desprecio por la burguesía; esto es, la salvación de la belleza en la obra humana. Imaginemos un momento a sus musas cantando los apéritos, ambiciones y gustos de la época. No tendríamos ahora ni romanticismo, ni parnasianismo, ni realismo, el inaugural. Habría ello significado una bárbara mutilación de la belleza, cuya magnitud se vuelve adivinable cuando la pensamos perdida para la cultura.

Recordemos que no hablamos de arte integral humano, muy distinto de arte social; o concretando las dos formas en estos ejemplos: la poesía de Whitman y toda la poesía política de los últimos diez o doce años; la tetralogía *José* de Thomas Mann y todas las novelas proletarias de los últimos treinta años; el *Inocencio X* de Velázquez y toda la pintura antifascista.

¿Resistirá la segunda categoría la prueba del tiempo, que, en realidad, es la prueba del último juicio de la inteligencia humana? Ciertamente que no, como no ha resistido jamás ningún arte de este tipo. Pero a ese fin percedero quieren nada menos llevar a la creación estética los críticos que se empeñan en hacer del arte camino directo para los objetivos de la política. Esta clase de arte quedará como documento informativo del estado social de una época; mas, el hombre eterno necesita más que de noticiarios para mantener en crecimiento su espíritu.

Circunstancias en que nace la nueva crítica

SE ha observado que la demanda de que el artista participe en las vicisitudes y luchas ajenas a su especial provincia se oye cada vez que se produce una crisis hacia el cambio o una amenaza de cambio de un orden social dado. Para concretarnos a nuestro tiempo, veamos lo que sucede. Como después de la década de bienandanza ficticia, la comprendida entre el año del Tratado de Versalles y el del colapso económico de 1929, el mundo sigue viviendo el statu quo político, los novelistas, los poetas, los dramaturgos de los Estados Unidos, dedícense libremente, sin inhibición ni cohibición alguna de ca-

rácter exterior, a pintar el caos reinante. Los críticos de entonces, que son los mismos de hoy, sentenciaron que el arte de dichos escritores no era "optimista", sino "pesimista" y "cínico". A personaje y a autor se les ve lanzarse, no "hacia la vida" —dirección cara a Van Wyck Brooks y sus colegas críticos— sino "hacia la muerte". Todo esto, como decimos, en presencia de la crítica humanística, quizás mejor humanófila. Dormida se encontrará entonces, para despertar airada años más tarde, sólo y cuando los "Derechos del Hombre" melancólicamente entran en el apocalíptico eclipse que comienza en 1933 a proyectar sobre la tierra la figura de Adolfo Hitler.

Al comienzo de este ensayo habíamos señalado 1934 como el año en que, más alerta que todos, el perspicaz escritor comunista inglés John Strachey lanza su *j'acusse* a algunos escritores norteamericanos y europeos; acusación que en 1939, es decir al verse la vida norteamericana directamente afectada por el ciclón nazista, la blandirán en Estados Unidos MacLeish, de Voto, Wyck Brooks, Lewis Mumford y J. Donald Adams, a quienes James T. Farrel acaba de bautizarlos, en su ensayo, con el nombre de *The League of Frightened Philistines*.

Adams va más lejos. Es 1944. La guerra cede ya a las perspectivas de la paz. Y, dejando su antiguo puesto de acusador, junto al cual sentáranse los otros críticos nombrados, se dedica a otear el horizonte intelectual y percibe la llegada de un renacimiento literario en su país y el mundo todo, cuyas características, opuestas a las de la literatura de los veinte años pasados, describe en su libro, *The Shape of Books to Come*. Sumariamente, ellas son: una restauración de la dignidad en el espíritu humano; una reafirmación de la fe, en una forma u otra —notoriamente religiosa ya en algunos libros—; un tono distinto y claro de afirmación, presente ya, asimismo, en la novela *Por Quien Doblan las Campanas* del otrora abanderado de la negación, Ernest Hemingway; un cuarto de vuelta de la poesía hacia la épica, accesible al pueblo y más a nivel de su gusto; un sentido de responsabilidad del autor para con el lector, en términos de comunicación, o sea abandono de lo esotérico y obscuro; y, finalmente, una incorporación y exaltación de la vida del ensueño en la vida ordinaria de los personajes.

Llegamos a 1945, el año de la bomba atómica, y, con el empleo de ésta sobre el Japón, instantáneamente, al término

de la guerra. Hacia el desarrollo final del drama, en el que se viera desaparecer a pueblos enteros, de súbito cae el telón. (Satán, inesperadamente ha saltado entre los actores y rematado maestramente la obra). Se queda el teatro a oscuras y el hombre cogido entre el resplandor no extinto del nuevo poder y la más negra de las sombras que cae sobre su espíritu.

Y serán ahora los hombres de ciencia, apresadores de la energía cósmica que instaura una nueva Era en la tierra y quienes hasta entonces habían vivido en la solitaria torre de sus experimentos, ajenos a los sucesos de la calle, los que en los Estados Unidos asirán las riendas de la opinión pública, en sorteo de los viejos y nuevos escollos hacia el logro de la paz internacional y el bienestar social del hombre. Conscientes de su colosal responsabilidad ante las generaciones venideras, con sabiduría, que es hermosura en la visión, y una presteza, inusitada en la conducción de los negocios públicos, dejan en el camino a los internacionalistas y políticos profesionales y manifiestan lo anacrónico del concepto de soberanía y proclaman la necesidad del Gobierno Mundial. En zaga quedan también los intelectuales, y, sí, también los *críticos*. Excepto un escritor, Norman Cousins, que, anticipándose al mensaje de los científicos, levantó su voz, breves días después del archi-infierno de Hiroshima, desde las ilustres páginas de *The Saturday Review of Literature* —del cual es editor— en un ensayo *Modern Man is Obsolete*: lúcido análisis de las vastas y hondas implicaciones del control de la energía cósmica en las relaciones políticas de los pueblos y en la vida misma del hombre. Pocos escritos como éste, en la historia editorial de los Estados Unidos, han debido de causar un interés tan universal.

Confusión de hechos

RETORNANDO a la cuestión, materia del presente ensayo, hemos expresado ya nuestra opinión de que el fenómeno político-social es de incumbencia de la política y no de la literatura, esto es, no del arte. Y aquí traemos el punto, clave de toda la confusión, desapercibido por los críticos y contracríticos. Veámoslo. MacLeish, verbigracia, exceptúa a Thomas Mann del cargo que imputa a otros escritores, de no haber acudido a la

defensa de los principios, ideas, creencias, contenidos en el credo democrático, cuando el vendaval nazista amenazaba acabar con cuanto de digno, de elevado, de hermoso, hay en el hombre, y en la cultura, obra del hombre. Mas olvida, y con él los demás críticos, que Mann empuñó bandera no en la literatura, sino fuera de ella. Que actuó con un alto sentido de la corresponsabilidad, como miembro de la sociedad, es verdad, mas ¿dónde?: en el escrito político. Thomas Mann, no el de *Muerte en Venecia* o *La Montaña Mágica* o su tetralogía alrededor de la figura de José, sino Thomas Mann el de *Exchange of Letters* y *The Coming Victory of Democracy* y otros pronunciamientos en el campo de la política. Porque, aun en su obra artística, la universalidad del hombre y su plena elevación no se realizan sino en su última creación, la del tema bíblico mencionada.

Pero también este mismo gran escritor tropieza en el debate, cuando al responder a la carta del Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad, de Bonn (*Exchange of Letters*), en que oscuramente se le cancela el título de Doctor Honorario, declara, en hermosa y honda escritura: "en la Palabra se halla envuelta la unidad del hombre, la totalidad del problema humano, el cual a nadie permite, hoy menos que nunca, separar lo intelectual y artístico de lo político y social, y aislarse dentro de la torre de marfil de la cultura". (Por lo que a sus libros hace, hasta ahora, que sepamos, en ninguno se ha cumplido esta unión).

Una centuria antes, otro alemán, Enrique Heine, participa fervientemente en el torbellino social de la época; mas, a igual que Mann, sus pronunciamientos y su visión en favor de un mundo donde la justicia y el amor imperen, no se encontrarán —excepto en ciertos versos circunstanciales— en su poesía que es escéptica, si no en su escritura, asimismo, política. Baudelaire deja la torre misteriosa y sale a la plaza —bien que su aventura durará el capricho de unos instantes— a combatir por la "salud pública", de brazo del "arte por la sociedad". No desde el poema; también, desde el diarismo. Byron, quien no se evadió de la responsabilidad social, usó la poesía como instrumento de batalla contra el estado de cosas de su tiempo. Sí, mas ella no será la de *Don Juan*, sino la mediatizada que su admirador el poe-

ta de Weimar, lamentándolo, calificara de "discursos parlamentarios reprimidos".⁶

Repetiremos aquí nuestro juicio, de que el valor de una poesía política durará lo que dure el interés que la inspiró, pasajero como pasajeras son las vicisitudes del Estado dentro de las cuales vive el poeta.

Los novelistas norteamericanos James T. Farrell, Dos Passos, Hemingway, Dreiser, vapuleados por Brooks, MacLeish, Mumford, Adams, etc., no conformaron, venturosamente para la calidad de la literatura norteamericana, la proyección interior de su obra artística a las limitaciones de la historia periférica de las luchas sociales de su tiempo. La labor de Upton Sinclair, que lo hizo y parece acentuar ese carácter en sus últimas novelas, resulta no sólo inferior a la de sus colegas, desde el punto de vista del arte, sino que no traduce todas las dimensiones de la vida contemporánea.

El hombre y el artista

Nos encontramos pues, frente al hecho de una persona dual en el escritor: el hombre y el artista, con funciones y misiones correspondientes. Las obligaciones del hombre no pueden ni deben ejecutarse en el dominio del artista. Belleza y verdad claman y reclaman ello.

Este hecho se levanta en nuestra mente, con toda pureza en el caso del eminente mexicano Enrique González Martínez. Una noche, en 1944, se celebraba en el Palacio de Bellas Artes de México una reunión del pueblo, como tal, congregado para tratar de algún punto de justicia, si nacional o internacional no lo recordamos. El poeta se hallaba sentado a la mesa de los oradores. Otros dijeron su palabra, no él. No, no hubo de sus labios poesía de circunstancia. Es decir no, no hubo poesía política en la reunión. Noche propicia a la delectación épica, quién no hubiera querido la camaradería de la moza del gorro frigio. Habría sido ella sinceramente, amada y aplaudida. Si se la echó de menos, no hizo falta. La simple presencia física del poeta reemplazó al canto ausente. Al verlo sumado a sus

⁶ Ob. cit.

afanes, obreros y estudiantes sintieron esa noche más firme su justicia.

Hombre y artista, pues, el escritor de nuestro caso. Es decir: eximio artista en su destino de poeta, y creador de impulsos sociales, más aún, de conciencia social, en su destino de hombre.

Y, terminando con esta fase del presente ensayo, resulta oportuno recordar la libertad que Lenin pedía para la literatura. Defendiendo la necesidad de que los escritores ingresen al Partido, respecto a la literatura *per se*, emitía, en 1905, el siguiente concepto:

"Sin duda alguna, la literatura no debe entregarse a una igualización mecánica, a una nivelación, al dominio de la mayoría sobre la minoría. Tampoco se puede dudar que es absolutamente necesario el que se garantice en este campo la máxima latitud a la iniciativa personal y las inclinaciones individuales, al pensamiento como a la imaginación, a la forma como al contenido. Ello está fuera de toda disputa, pero solamente prueba que el *aspecto literario* de la labor de un escritor proletario, *no puede identificarse*, de una manera estereotipada, con los *otros aspectos* de la misma". (Las itálicas son nuestras).

Es decir, ni más ni menos, la distinción que venimos haciendo entre artista y hombre, entre arte y política, como instrumentos de acción y de comunicación. Y es claro que no sentamos con ello el absurdo de que al artista, por artista, le sea permitido escribir una novela o una poesía, digamos, exaltadora del fascismo, y a la misma persona, como político, un libro o una conferencia de contenido democrático. La Palabra y la Moral forman un solo cuerpo.

Final deslinde

LAS ideas contenidas en la colección de ensayos *Opinions of Oliver Allston*, que motivaran el comentario de Salinas, ya su autor—Van Wyck Brooks—las había expuesto en su trabajo *On Literature Today*, publicado en 1940. Analizadas ya eruditamente por aquél, vamos nosotros a intentar:

- I: Señalar una zona ciega en la percepción de Brooks;
- II: Aflorar un punto más valedero en las imputaciones hechas a la literatura que se escribió entre las dos últimas guerras; y
- III: Precisar la demanda que debería hacerse al escritor, como individuo atado a la obligación de *contribuir* a la obra —*básicamente política*— de recrear el mundo, todavía subyugado por los poderes del mal.

I.—En *On Literature Today*, Brooks se pregunta por qué sus compatriotas son "cínicos y fatalistas"; si la culpa es de ellos o de la sociedad en que vivimos. Y dejando la interrogación sin respuesta, acto seguido (pág. 19) se coloca en su propio tiempo —anterior al de la generación que fustiga— bonancible, según él, y promisorio de un futuro áureo. Todo el mundo cree en la evolución como un proceso social natural. La humanidad marchaba hacia adelante. El único problema era el de encontrar medios y manera, *ways and means*. Y omitiendo indicar la clase de literatura de su época (onda vernácula arrancada de la tradición norteamericana de los Hawthorne, los Mark Twain, los Henry James, quizá con un solo elemento discordante en la armonía amable: la voz cruda y castigante que se escuchaba ya de Theodore Dreiser), lo cual resultaba obligatorio en su rol de historiador, nos cuenta la tremenda ruina de esa *happy vista* causada por la guerra del 14. Las mentes jóvenes, sensitivas, que crecieron a la sombra de esa ruina, fueron —dice— total y terriblemente desilusionadas. Sintieron que habían sido traicionadas y, como el mal triunfó, no había otra cosa real sino éste.

Pero Brooks pasa por alto la función del escritor, que es pintar la vida. Y sin darles siquiera el beneficio de la duda, ya que introduce este pensamiento, "si andamos relativamente afortunados, nuestros escritores participaron de la depresión mundial", afirma que son "otras, locales, las causas de su cinismo". (Brooks emplea el término cinismo, claro está, en el sentido filosófico). Manifiesta que el cuadro optimista de la vida norteamericana que prevaleció en la última generación condujo a una reacción automática: *It was too good to be true*. Y así "lo feo, lo horrible, volvióse una obsesión" en aquellos escritores. Mas, preguntamos nosotros ¿no se trataba de una universal fealdad, de un universal horror, la vida de los Es-

tados Unidos en los largos años de la "depresión", que fueron también del abatimiento? ¿Qué, no era fealdad universal el cuadro de 11.000,000 de criaturas humanas sumidas en la miseria y la desgracia? ¿Qué, no era fealdad moral la opulencia y felicidad de los ricos? ¿Y el crimen universal rampante? ¿Cuál la zona de la vida norteamericana, para un novelista de respeto, donde hallar material para un cuadro diferente de la vida? Naturalmente lo había en los intersticios de aquel drama y encontró él reproducción en las páginas de las revistas para señoras y en los *comics* de los periódicos. Hollywood maternal, entonces como en la etapa final de la última guerra, daba al público su arte opiáceo: las aventuras de Tarzán y las eróticas "comedias musicales", calculado esta vez para distraer la mente de la tragedia que ocurría en las islas y selvas del Pacífico. Hay olvido, si no injusticia, en el juicio del eminente crítico.

Se los acusa de haberse pasado encerrados en la torre de marfil cuando peligraba la democracia. Preguntamos ¿quiénes—entre los escritores— más que ellos despertaron, con la fuerza de su íntima convicción, la conciencia del hombre norteamericano contra el anti-hombre de los *trusts* y el que encarnaban las figuras de Mussolini y de Hitler? ¿Quiénes, sino ellos, los que con visión de la bestialidad que cometería años más tarde el genicidio más perverso de la historia y pisotearía la cultura del hombre, y, digámoslo, con ejemplar moralidad cívica en esos días melancólicos de indiferencia, salen a la plaza pública o marchan a los frentes de dinamita y sangre, a defender a la República Española? ¿No son ellos, durante veinte años, los veteranos de la palabra y de la acción?

II.—Con respecto al deber del artista en relación con la sociedad, más tangible resulta el punto traído por otro crítico, armado, asimismo, de humanismo: Harold J. Laski, en su libro *Faith, Reason and Civilization*. La acusación de Laski contra Eliot por ejemplo, no es la discutible de Brooks, de que éste, como los otros escritores, de Joyce a Hemingway, de O'Neill a Dreiser, "se empeñaron en probar que la vida era un pozo negro", sino la de su "horror hacia el hombre común", la "sustracción suya de todo contacto con las masas", "su sensibilidad descontentadiza que parece ver en la naturaleza de todo lo que es democrático únicamente vulgaridad, fealdad

y barbarie". El poeta de *The Waste Land* aborrece la degradación de la sociedad impuesta por las normas a las cuales se ha plegado y muestra una ansiedad honda por encontrarle salida de esa degradación. Mientras esta actitud es del todo admirable, su preocupación se confina exclusivamente a la suerte de un reducido grupo de almas preciosas. El resto le produce sólo desdén. Y respecto a Joyce, su juicio es que éste empuja al individualismo de la cultura contemporánea a un punto donde queda drenado de toda significación social. Los hechos objetivos de la existencia y sus relaciones no tienen realidad, salvo como ideas que Bloom, en la novela *Ulises*, experimenta. La lógica que conduce a esta finalidad hace de la locura el rey de la mente. Y la tesis que sostiene la estructura total del joycismo es la insistencia de que los sucesos ocurren sin orden o relación, que éstos carecen de calidad y, en su fase final, la mente del individuo, al ser tomada como término último, no ofrece promesa alguna de alcanzar valores, porque es incapaz de ejecutar relaciones. En su subconsciencia, ha reducido el universo entero a un modo, y, en el proceso de tal reducción, ha destruido el universo.⁷

Van Wyck Brooks no avanza a este grado de análisis. Parece más bien como si no estimara en su exacta medida el valor de la obra de Joyce en el mundo de las letras, la de ser una síntesis genial de toda una cultura en su crisis filosófica, artística, moral, cualesquiera que sean sus méritos últimos, vistos desde la torre de observación de los nuevos críticos. Brooks, en su libro citado, aparentemente criticando a los escritores modernos, dice: "Lo que se pregunta acerca de un escritor no es si ha contribuido a la vida, sino si se ha sobrepuesto a alguna nueva añagaza (trick). Es la originalidad de la forma lo que ha dado prestigio a escritores como Joyce, Eliot, y Gertrude Stein". De análisis grueso nos atreveríamos a calificar esta percepción, ciertamente, tratándose de Joyce y Eliot. Copiosamente se ha escrito, colocando en su propio sitio al genio y la obra del gran irlandés, de la cual su lenguaje no es sino una faceta no menos insuperable, como realización filológica prodigiosa, necesaria para la adecuada transmisión de esa síntesis a la historia. Así, no vamos a acercarnos nosotros con nuestro grano de arena. Y poniendo a la luz lo que

⁷ *Ob. cit.*

presumíamos se escondía en su entender, el mismo señor Brooks, con increíble ligereza de juicio, manifiesta más adelante: "Y si, con sus virtudes técnicas, (los escritores en cuestión) destruyen nuestra fe, nuestra voluntad de hacer el mundo digno de vivirlo, no podemos dejar pasar su influencia sin desafiarla". ¡Otra vez a confundir las causas! ¡Otra vez, a tomar el rábano por las hojas!

III.—Y aquí llegamos al tercer punto. Shelley lo resume, por nosotros, en la proposición suya, hecha hace más de un siglo, de cómo la realidad debería ser concebida:

"Que en el estado presente del hombre y la sociedad, el mal predomina; que esta condición puede y debe ser mejorada; que la causa radica primordialmente en la deformación de la verdad en la mente humana y sólo, en segundo lugar, en las instituciones producidas por dicha deformación; que el remedio completo hállese distante, en lo futuro, y en una emancipación de la mente, y que es deber práctico de toda persona de pensar recto jamás admitir el principio de que los males que existen son permanentes, mientras, a la par, incúmbeles proceder a la reforma de los abusos, plenamente conscientes del actual poder del mal".⁸

En contraste con el pensamiento de esta dialéctica tan salvadora viene a nuestra memoria aquella opinión desolada y desoladora de Papini, en su libro *El Hombre Acabado*, según la cual, tan absolutos ya de antes y por siempre son los poderes del mal, tan imposible la redención del hombre, que, revoloteando grotescamente, proponía el escritor, como solución única, el suicidio universal.

Examinando a la luz del pensamiento shelliano las obras de Dreiser, Hemingway, Dos Passos, O'Neill, Sinclair Lewis, Farrel, Steinbeck, William Faulkner, preguntamos ¿hay en el fondo de ellas una cerrazón fatalista, sin resquicio a la esperanza, como lo ven sus denunciadores, los humanófilos Wyck Brooks, MacLeish, de Voto, Mumford y Donald Adams? ¿*Uomo finito* es la imagen lunar que representa el espíritu de sus libros? No, ciertamente, en opinión nuestra. Dichos escritores —excepción hecha de una que otra historia acuñada en el viejo *épater les bourgeois*— trajeron a la escena literaria los

⁸ NEWMAN IVEY WHITE, *Portrait of Shelley*.

personajes desesperados y desesperanzados que directa o indirectamente representaban entre 1929 y fines de la década posterior a la mayoría del mundo norteamericano. Sacaron a la luz una criatura humana, si reducida en sus dimensiones morales y espirituales, no inventada por ellos, sino creada por la sociedad. No erigieron un monumento de glorificación, según pretenden sus acusadores, sino de denuncia al mal. Lo noble, lo hermoso, lo claro, lo deleitable de la vida, no se lo negaron a sus personajes, a quienes amaban. Al contrario, acusaron de su negación al orden social imperante, precisamente porque mantenían la ardiente convicción de que aquellas calidades eran una expresión natural del fenómeno de la existencia.

Conclusiones

Lo manifestado en el presente ensayo nos lleva a las conclusiones siguientes:

1) Las responsabilidades y deberes del *artista* son unos. Los del *hombre*, otros. Cada cual en su esfera de acción. Los caminos del primero son los de la belleza. Los del segundo, los de la política. El artista en los del político no dará sino tropezones y éste en los de aquél no nos ofrecerá sino una creación espuria, rara vez una obra de belleza, y, si ésta, durable cuanto dure la emoción política, necesariamente pasajera, que la inspiró o sirvió de placenta (poesía, novela o pintura). (¿Cuál la destinación futura del *Guernica* de Picaso en la jerarquía de las realizaciones del Arte, propias o extrañas? ¿Se trata de un caso tremendo de excepción, por ser el genio traductor español y el motivo también español? ¿Síntesis del drama, arrojado y quedado como ruina cósmica—ordenada, no caótica—después del combate entre el ángel y la bestia?).

2) La misión del escritor o del pintor no ha de terminar en la obra de arte, hoy menos que nunca. La conciencia del mal y la conciencia del bien se han polarizado al fin en el mundo, y no por estar el bien ganando victorias por todas partes (los derechos del hombre en Inglaterra, en Italia; otra vez, y más a lo hondo, en Francia, para no citar sino estos ejemplos de transformación social que opérase estos días), no se hallan en guerra menos abierta y mortal. Los mismos poderes (mal

y bien), en otros fenómenos: la caverna y la cultura. Vivo caso el de España. (Refiriéndose a éste, Juan Larrea, en análisis poético, ha dicho: de un lado la Fuerza, de otro la Lira, allá Hércules, acá Amor). Los mismos poderes, en estas dos actitudes sociales: el odio racial y el amor al prójimo. Así, frente a esta polarización y hasta que no se logre sobre la tierra la máxima felicidad humana, que ha de fundarse en el compartimiento de los goces materiales y de la cultura; hasta que el triunfo del espíritu y la moral en la conducción de la vida no se realice, la misión del artista no ha terminado en la obra de arte, porque comienza entonces la del *hombre*, como miembros que es de la sociedad, valido de la palabra, o de la acción, o simplemente de su presencia — ¡oh, milagro!— en las barricadas del hombre contra el anti-hombre, según lo comprendieron Heine y Tolstoy, Pushkin y Dickens, el grande autoaniquilado Ernest Tholler, y, durante estos días no acabados de sangre y selénica ceniza y mundial traición, el estelar ejemplo de los intelectuales españoles.

3) Al oficiante de la Palabra, específicamente al novelista, si no ha de realizar la contradicción de mover o azuzar las fuerzas contra-revolucionarias; esto es las del retorno al imperio de los viejos dioses de piedra, tócale —parejamente a su obligación de pintar el mal rampante en la sociedad— la tarea de decir con Shelley, desde el fondo de su escritura, que el mal no es invencible, ni permanente. Que su existencia se debe a una deformación de la verdad. Que el sufrimiento, como Lenin ardientemente le decía a Gorki, no es parte esencial e inevitable de la vida, sino una abominación que el hombre debe y puede suprimir. Esta hermosa y elevada embajada incumbe al artista y no al político, porque la palabra de éste crea generalmente en el hombre la suspicacia de que detrás de ella se esconde un propósito distinto, tal el campo donde ejerce su función: el de los intereses sociales encontrados. No así el creador de arte que, hasta cuando su esfera de acción y de pasión no es puramente la de la belleza, henchida de éste sale por los mares en el barco de vela de su espíritu.

ARTE Y SOCIEDAD

Un poco de pedantería

HE AQUÍ que mi tarea de hoy consiste en reseñar un libro de Sociología del Arte. Mas no sé cómo cumplir con esta nota cuando me doy cuenta que su propia redacción es ejemplo concentrado de lo que se trata. El análisis paraliza. Convengamos en que la nota bibliográfica es un género literario menor. Sin embargo, su pequeña importancia no la exime de estar sujeta a los principios generales de toda creación —si es que existen— y a las influencias que en ella puede ejercer el medio social. La forma en que vaya a quedar depende de mis cualidades y experiencias personales, pero no menos del público a quien me dirijo. ¿Qué público es éste y en qué forma me presiona? La historia de este pequeño género literario —no creo que esté hecha— quizá nos diera la respuesta a algunas cuestiones y sin duda ciertos modelos típicos. Por ejemplo, ¿cuándo surge la nota bibliográfica como tal y a qué responde? Si la producción de libros fuera escasa y el medio espiritual homogéneo y reducido se trataría de una actividad casi superflua. Lo mejor se destacaría por sí solo, imponiéndose sin dificultad. Imaginemos así las épocas felices de pocos libros y de lectura reposada, diríamos mejor de relecturas. En cambio, la importancia de la nota bibliográfica crece a medida que aumenta la producción editorial, manifestación, por lo menos, de un triple fenómeno: el de la especialización científico-literario, el del carácter heterogéneo de la cultura y la sociedad, y el de la publicación de libros como medio de vida. La inevitable especialización ha resultado, como es sabido, en nuestra ignorancia cada vez mayor, fuera de materias muy circunscritas. Aun en una pequeña especialidad, la producción es a veces de tal volumen que la orientación es necesaria para evitar lamentables pérdidas de tiempo. Pero mayor es la urgencia de guía cuando se impone salir, de nuestros reducidos claustros, al aire libre de la cultura general. Por desgracia, esa cultura está muy lejos de ser hoy uniforme, sujeta siempre a unos mismos y pocos principios ordenadores y refleja más bien todas las tensiones y carácter heterogéneo de la sociedad que la

sustenta. Es útil que alguien nos diga el punto de vista de los libros que así lo merezcan para que podamos eludir, a gusto del consumidor, monotonías o sobresaltos. Hay a quien sólo le gusta verse reflejado, otros prefieren sentirse contradichos y aguijoneados. La necesidad, por último, de orientación, y no menos de poda, llegó también el día en que la sociedad hizo obligatorio para ciertos individuos escribir libros, tuvieran o no ganas de hacerlo, o lo que es peor, con cosas que decir o con ausencia de ellas. Este punto es tan rico en sugerencias, que mejor es cortar por ahora todos los hilos que presenta. Mi misión sólo era señalar la presencia de la sociedad en los orígenes de la nota bibliográfica. Ahora bien, si por cualquier lado que se los examine la funcionalidad de la nota aparece sobremanera clara, su desarrollo como género no sólo no muestra claridad semejante sino que parece a veces contradecir su verdadero sentido. Pudiera decirse, en efecto, por lo que hemos visto de sus orígenes, que la esencia o carácter de la nota bibliográfica sólo consiste en su valor instrumental como orientación.

Sucede a veces que la modesta nota de libros no responde a ese carácter. En vez de orientarnos nos desorienta o quizá nos entera de muchas cosas que nada tienen que ver con el libro reseñado. ¿Qué ocurre aquí? Prescindo de los aspectos psicológicos de la cuestión. En principio los resortes creadores de este género literario los ofrecen las formas fundamentales de reacción de todo el lector ante un libro: o bien se trata de llegar a la máxima claridad de lo que expresa o trata de expresar, o se abren de pleno las compuertas a la corriente de resonancias que nos suscita. De aquí los tipos clásicos de toda crítica a que responde también la nota bibliográfica. Lo que me interesaba ahora son sus supuestos sociales. Para ahorrar tiempo y suprimir conceptos bueno será abordar el tema con un mínimo de imaginación. Un mismo libro puedo comentarlo en una revista como la que fué la de Occidente en sus buenos tiempos, o en una de tipo universitario alemán, en sus días también zenitales. Sin embargo, la forma como lo hiciera, me vendría impuesta, de querer tener éxito, y lo que escribiera para la una no valdría para la otra. En un caso, sólo trataría de mostrar mi ingenio, mi estilo y me podría permitir el lujo de que el lector no se enterase de lo que trataba. En el otro, la exposición de mi recensión tendría que ser tan en serio que la omisión de las citas de páginas constituiría una omisión imperdonable. Qué es lo que aquí se interpone. Una entidad llamada público, que me presiona a través de su órgano. El tipo de revista, como reflejo

e instrumento de él, no sólo me permite tales o cuales formas expresivas, sino que me estimula o fuerza a adoptarlas y de esa suerte influye de cierta manera hasta en su contenido.

Veamos si algo análogo sucede no ya con las formas sino con el carácter crítico de la nota. No todo depende aquí de mis predisposiciones, de mi buen o mal carácter si se quiere. Si la orientación requiere una actitud crítica, su amplitud depende, sin embargo, de lo que pudiéramos llamar el permiso social. Hay órganos de opinión, como ciertas revistas científicas inglesas, que tienen a gala el rigor de la actitud crítica permitida. Parece en algunas de ellas que lo *gentleman like* es la estocada a fondo, sobre todo si la víctima es algún amigo de la casa y siempre desde luego que se guarden las debidas maneras. Surge así un tipo de nota bibliográfica objetiva, fría, implacable, que no es posible de igual manera en otros medios. A partir de ese ejercicio sobrio de esgrima se abre un largo y vario camino en cuyo término el análisis crítico puede llegar a desvanecerse. Mas entonces nos encontramos en otro terreno. Pues ya no se trata de que la orientación pueda tomar formas divagatorias, sino de que se convierte en su radical contrario, en la desorientación. Y ella puede obedecer a distinto condicionamiento social. La lucha por el prestigio o por la desnuda supervivencia hacen ahora oír su voz.

Los juicios de valor contenidos en una nota bibliográfica deben ser sinceros, auténticos. Sus límites se encuentran dados por la cortesía, el respeto que merece todo esfuerzo y el mínimo de convenciones sin las cuales la vida es campo de agramante sin tregua ni cuartel. La bondad natural justifica no menos la inclinación hacia la amistad y el elogio. Pero de aquí no debe pasarse. Sucede, sin embargo, que a veces se tome a la nota bibliográfica por instrumento indebido de la lucha por la posición y el prestigio. El elogio casi siempre, la crítica a las veces, no es en tal caso más que un medio de toma y daca. Do ut des, te llamo inteligente para que me digas genio. Algunas publicaciones convierten así sus secciones críticas en órgano de bombo mutuo, de un comercio ilícito de pasaportes a la inmortalidad. Lejos de mí el sermón. Lo que me interesa es señalar que tras ese fenómeno se da con frecuencia un condicionamiento social. Y lo que es más importante, como éste a su vez se complica con el contenido peculiar de las formas de la cultura. Acudamos sin remedio, aunque quería evitarlo, a la formulación conceptual. La corrupción de la nota crítica, su conversión en un instrumento de la lucha por el *status*, es una función de la densidad moral de ciertos medios, la cual depende por

su lado en buena medida, del contenido de cultura de que se trate. Quiero decir, hay ciertas materias—la ciencia natural rigurosa—en donde el engaño es más difícil. Por tanto, los medios en que se cultivan, poseen, por así decir, a la fuerza una densidad moral mayor que la que puede darse en otros grupos de especialistas. Este campo de análisis es muy fecundo. También aquí la humilde nota bibliográfica y sus formas deterioradas están sujetas a presiones y estímulos que radican más allá del individuo y que de tal suerte pueden convertirla en índice de fenómenos de mayor bulto.

Mas no sólo por el prestigio lucha el hombre. La necesidad de yantar pesa en extremo y aquí tiene su causa otra forma de desorientación. No hace falta empero que nos extendamos demasiado. El fenómeno es harto conocido—el más fácil muchas veces de captar—y nadie se niega a reconocerlo, se profesen o no determinadas doctrinas. La nota "comprada" es el tipo a que responde esta manifestación. Ella es asimismo trasunto minúsculo de otras cosas más graves.

Al llegar aquí mi confusión es mayor que al comienzo. Por modestas que sean las vías de la autognosis siempre conducen a un estado inicial de perplejidad. Para decirlo a la manera tudesca, esto que se ha desarrollado como una nota sobre la nota—sociología de la sociología y filosofía de la filosofía—le ha dado al fin una factura extraña que me hace dudar dónde encajarla con propiedad dentro de la tipología bosquejada. Lo único claro es que voy consumiendo de modo alarmante el espacio de que dispongo y quizá también lo que era mi intención. Trataba tan sólo de mostrar cómo en un género de rango menor, cual es el de la nota bibliográfica, se dan todas las cuestiones que se plantean en una consideración sociológica del arte. También aquí, con una función clara y con el último reducto de libertad de todo escritor como supuesto, hay que contar sin embargo con lo que a éste le llega de fuera e influye de algún modo en su obra, sea en su forma, en sus tendencias, en sus calidades de veracidad, o en su propio falseamiento. Esas condiciones se alteran y modifican, son distintas en un lugar y tiempo, se encuentran influidas a su vez por los contenidos mismos de la creación cultural, y sus reflejos, quizá en este caso insignificantes, pueden tomarse como síntoma o índice claro a veces, de realidades de mayor envergadura. Un poco de humor trató de salvar—dada la insignificancia del tema—la inevitable pedantería. Espero que se me perdone no haberla llevado a sus extremos. ¿Qué no es posible? Sí amigo mío. Imagine

el lector que hubiera titulado así este párrafo inicial: Sociología de la nota, una introducción a la sociología del arte... Pero vayamos ahora a

La verdadera nota

ROGER BASTIDE—cosa conocida para muchos—es un profesor francés que colabora desde hace años en las actividades de uno de los centros más fecundos del pensamiento brasileño, la Universidad de San Pablo. Su sólida formación primera en la seria escuela durkheimiana le ha permitido desarrollar una labor personal valiosa y varia de que dan testimonio diversas monografías, artículos y libros. Preocupado desde largo tiempo por cuestiones de sociología de la Religión nos dió hace poco en sus "*Imagens do Nordeste Místico*" (*Em branco e preto*), no sin "vacilar un tanto entre la poesía y la ciencia", una descripción detenida y llena de fuerza de la vida religiosa en Bahía. Pero no es este su libro objeto hoy de mi interés, sino *Arte e Sociedade*.¹ Se trata de un esfuerzo de síntesis pocas veces igualado, pues en relativas pocas páginas comprime, ordena y aclara un tema que por su extensión y por el estado fragmentario de su desarrollo desafía las mejores fuerzas. Existen muchos materiales dispersos, pero, en cambio, son pocos los ensayos de conjunto, y menos aún los que pueden considerarse medianamente satisfactorios. La mayoría peca de generalizaciones precipitadas, unilaterales y caprichosas, y más que nada, de la ausencia de planteamientos rigurosos acerca de lo que cabe decir del arte—que no es todo—desde el punto de vista sociológico. Bastide, por lo pronto, conoce cuáles son las preguntas posibles y cuáles también sus límites.

Dos características justifican ante todo la atención que se preste a este libro. En primer lugar su valor de síntesis antes indicado. Vivimos una situación de la cultura en que el peligro de naufragio amenaza todos los días por el exceso de su amplitud indomitable. El puerto de refugio, desde donde comenzar de nuevo la aventura, lo constituyen las grandes visiones sintéticas, de conjunto, merced a las cuales, mientras dura la estadía, es posible precisar rumbos y corregir falsas direcciones. Sin embargo, aunque se viene insistiendo desde hace tiempo en la necesidad de fomentar mentes sintéticas y cátedras y obras interesadas por los conjuntos, continúa ella pasando

1 Livraria Martins Editora, São Paulo, 1945.

inadvertida. Pues el problema está en quién haga las síntesis y cómo la realice. La realidad de su urgencia se muestra en las vulgarizaciones y obras populares que la satisfacen más o menos mal. Mas lo que importa es que se haga bien y por quien pueda hacerlo. La tarea sintetizadora es sobremanera difícil y tiene sus propios requisitos, pues nada está más lejos de su carácter que la improvisación o la persecución maníaca de un fácil esquematismo. La síntesis no debe confundirse con la construcción esquemática. El esquema en ella no es más que un resultado que muestra al mismo tiempo toda su problematicidad. Sólo así es fecundo y tiene sentido.

Por eso, la síntesis, tanto para su autor como para el que de ella disfruta, no es un término final sino un nuevo punto de partida. Concedo que el lector pueda disentir más de un momento del libro de Bastide, pero lo hará en la medida en que se esfuerce por captar su ordenación y trate de resolver por sí mismo el engranaje de los problemas que plantea. Tendrá así la ventaja de hacerlo desde una nueva altura y en eso consiste el beneficio inestimable recibido. No es otro el provecho que se espera de todas las obras de síntesis, cuando están hechas con la debida seriedad.

Otra característica atractiva de la obra de Bastide, al menos para mí, reside en los materiales, sobre todo franceses, de que hace uso. Todavía hoy la mayoría de lo que llamamos ciencias no ha superado la visión particularista. Se articulan desde perspectivas nacionales o de círculos culturales homogéneos si se quiere. Hay quien lo lamenta porque contradice las pretensiones de universalidad del conocimiento científico o por lo que tiene a veces de provincialismo o de estrechez de escuela. El examen de esos lamentos no sería tarea breve, pues no debe conducir a afirmaciones o negaciones tajantes, sino a una justa apreciación de matices. Por ejemplo, no siempre es favorable, como se dice, la carencia de escuelas de pensamiento, tal como sucede en más de una materia entre nosotros. Es cierto que se posee así una mayor libertad en el punto de partida, cabe elegir sin trabas lo mejor allí donde se encuentre y en su asimilación pueden alcanzarse puntos de vista totales. La experiencia muestra, empero, sus peligros. La liberación inicial sólo es útil a las naturalezas muy vigorosas. Para los más, la existencia de escuelas es una garantía de disciplina y de que no se ha de llegar a la postre a una simple yuxtaposición mal digerida de cosas que no casan bien entre sí y aún se repelen.

Convengamos en definitiva —ya que no podemos pasar de aquí— en que por lo menos es un goce espiritual el tránsito de unos particularismos científicos a otros, en la variedad de sus peculiaridades. En cuestiones de sociología, entre el rigor categorial de los alemanes y la invertebración teórica anglo-sajona, compensada por sutiles análisis de detalle, ocupa una posición intermedia la modalidad francesa, en donde el impulso hacía el concepto —nunca llevado a sus extremos— se esfuerza por apoyarse en una rica experiencia, lindante a veces con el amor a lo pintoresco. Por eso cualquiera que sean mis preferencias vuelvo de cuando en cuando a lo francés como a un descanso merecido.

José MEDINA ECHAVARRIA.

LA TRAGEDIA DEL MOVIMIENTO OBRERO

ME parece imposible —dice Adolf Sturmthal en LA TRAGEDIA DEL MOVIMIENTO OBRERO¹— “comprender lo que pasó en Europa sin relacionarlo con la suerte de sus organizaciones obreras, que en esta parte del mundo han sido. . . las más poderosas de todas las fuerzas democráticas”.

Y lo que sucedió en Europa a las organizaciones obreras —sobre todo desde que Hitler escaló el poder en 1933— apenas necesita recordarse aquí. Su fracaso o, para usar la palabra del autor, su tragedia, se debió a que nunca llegó a tomar una participación real en la vida política, ni a madurar un pensamiento constructor frente a los problemas sociales fundamentales.

El autor de este libro cuya versión española acaba de ser publicada por el Fondo de Cultura Económica, nos ofrece la experiencia, unas veces alentadora, otras, las más, dolorosa, pero siempre rica en enseñanzas, del movimiento obrero europeo durante los años comprendidos entre las dos guerras. Para todos, para los que aun confían —con razón— en la democracia, pero sobre todo para quienes piensan —sin ella— que el movimiento obrero debe mantenerse alejado de la acción política, la lectura de este libro resulta de una suprema enseñanza. Aun sin participar plenamente del criterio del libro y de las conclusiones a que con frecuencia llega, el lector podrá aprovecharse del esfuerzo que supone comprimir en cuatrocientas páginas la extensa literatura de las organizaciones obreras dispersa en periódicos y revistas, en memorias, en libros y en folletos. Si el libro careciera de otros méritos, este sería bastante para calificarlo.

La crisis de la democracia europea —ahora nos parece evidente— no era simplemente una crisis política. Sus raíces arrancaban desde lo hondo de la organización social y económica, que al aflorar en su fase más aguda reflejaron la descomposición de una sociedad que no había acertado con la solución de sus problemas económicos y sociales.

¹ ADOLF STURMTHAL: *La Tragedia del Movimiento Obrero*. Fondo de Cultura Económica. México, 1945.

En contraste con la gravedad de la situación, las organizaciones obreras más que integrarse en partidos políticos constituían, simplemente, "grupos de presión" preocupados de las cuestiones que afectaban directamente los intereses de los sindicalizados: salarios, horas de trabajo, etc., etc. Importantes como son estas cuestiones, había otras, fundamentales, de las que se desentendieron. Es cierto que intervenían en las luchas electorales y hasta en la integración de ministerios, pero su intervención no iba más allá de la superficie. En el fondo, "bien oculta en la complejidad de la acción política", su actividad resultaba ser la de "grupo de presión" por más que ostentaban el disfraz de partidos políticos. En espera de la conquista plena del poder, y sintiéndose responsables por lo que consideraban el bien del grupo que representaban, aplazaban la lucha por los intereses de la sociedad toda. Sturmthal se encarga de ilustrar esta afirmación con muchos de los ejemplos que ofrece la historia europea desde la revolución de noviembre de 1918, en Alemania, hasta los errores cometidos por el Frente Popular francés, dieciocho años más tarde. Lo lamentable —lo más lamentable— es que el movimiento obrero en Europa representaba "una inmensa fuerza social" que de haberse usado con otra inspiración, quizá el derrotero de la Europa de Hitler habría sido muy distinto. Pero en medio de su fortaleza, el movimiento obrero europeo carecía de madurez política. El fruto máximo que llegó a ofrecer fué la organización de grupos, a veces muy numerosos, pero siempre extraviados en la lucha por lo que consideraban sus intereses directos, perdiendo por ello mismo, la perspectiva de cuestiones que aunque más generales no por eso tenían menor significación para la clase obrera, porque de ellas dependía, y en forma muy estrecha, la supervivencia de la democracia.

Esta habría sido, para Sturmthal, la otra alternativa: la de la "acción política" para emprender la cual es posible que la organización de un partido político no resulte suficiente. "La clase obrera —nos dice— debe aceptar la responsabilidad de la dirección política y mantenerse consciente de los intereses de la nación entera, más bien que de los solos intereses del proletariado industrial. En otras palabras, ha de someterse a las modalidades del orden social existente o bien transformarlo tomando la iniciativa a favor de una política constructora. Es este esfuerzo constructor el que designo por el término de "acción política".

Sin una política constructora bien delineada en cuanto a sus propósitos no sólo cotidianos de lucha por intereses directos, sino a

otros de base más amplia que atañen a la sociedad toda, el esfuerzo del movimiento obrero estaba condenado a la esterilidad. Como clase, la obrera tiene deberes no sólo para sí, sino también para la sociedad de que es parte. Sin esa política el mismo desarrollo del movimiento puede conducir—como condujo repetidas veces en Europa—a un empate o equilibrio de fuerzas peligroso para el funcionamiento de la democracia. Siempre que existe un equilibrio de la fuerza de clases, dice el autor, "el funcionamiento sin estorbos del mecanismo democrático depende de la sabiduría política de las partes en lucha. Si la democracia ha de sobrevivir, es preciso que ambas reconozcan que, siendo la una tan fuerte, más o menos, como la otra, ninguna de ellas puede esperar derrotar a su antagonista, y que una continua y despiadada guerra social pondría en peligro el sistema democrático en que viven. A menos de hallar una salida de aquel dilema, el grupo de la población no comprometida de modo vital en esa lucha pero víctima de su continuación, clamará por un gobierno fuerte, capaz de reprimir ambas partes beligerantes y restablecer la paz social, aunque sea al precio de una dictadura totalitaria".

La aparición del fascismo en Italia quizá pueda explicarse, en parte, de ese modo. Si durante la famosa huelga de agosto de 1920 que se extendió a más de medio millón de obreros italianos, los socialistas "hubieran estado preparados para tomar el poder político, tal vez hubieran triunfado... Pero los dirigentes del Partido no estaban preparados para tal decisión". Debido a eso, a la falta de una política constructora, se debió el fracaso del movimiento obrero en Italia. Pero el fenómeno no era peculiar de ese país. Una conducta semejante observaba el laborismo inglés, la social democracia alemana y hasta el frente popular francés. Ni los reformistas daban los pasos necesarios para lograr la soñada transición pacífica—aunque utópica—del capitalismo al socialismo, ni los revolucionarios estaban preparados para una sublevación y para establecer un nuevo orden social. De haber existido un partido obrero con soluciones no solamente para sus propios problemas sino para los de ambiente nacional y hasta para los de trascendencia internacional, habría reclutado en poco tiempo millones de partidarios. Un ejemplo vivo de ello quizá, pueda encontrarse en el extraordinario desarrollo que durante los últimos años tuvo el Partido Comunista francés.

En el aspecto internacional, el movimiento obrero cometió errores no menos graves. Cuando en marzo de 1936 Hitler, violando el "dictado" de Versalles entró militarmente en Renania, tanto los la-

boristas ingleses como los socialistas franceses, se opusieron a que Inglaterra y Francia adoptaran una acción militar para detenerlo. Y ahora parece claro que si esa jugada de Hitler hubiera sido contestada en forma apropiada, no habría podido dar ninguno de sus pasos subsiguientes en la Europa Central y Oriental. Con esa actitud—no exenta de complicidad—se perdió, quizá la última oportunidad de detenerlo e impedir que el fascismo se convirtiera—contra lo que afirmaba años atrás Mussolini—en un verdadero artículo de exportación. Fué en esa época y aun antes, cuando la derrota de Francia principió a consumarse. En 1934 el jefe del socialismo francés, León Blum, desde los bancos de la oposición parlamentaria, se pronunció contra el aumento de los gastos que implicaba el rearme recomendado por el gobierno con el argumento de que "... en un régimen tal como el de Hitler, el rearme (no corresponde) a un firme deseo de hacer la guerra". Sería curioso—y útil—averiguar lo que el viejo líder francés pensaba sobre ello en sus días de cautiverio.

Escribiendo cuando Hitler aún no había sido aplastado, Sturmthal presentía que un triunfo del nacional socialismo significaría un exterminio total del movimiento obrero y que su derrota le daría nuevas oportunidades de desarrollo. El autor esperaba que tan luego como la Alemania nazi principiara a tambalearse a consecuencia de sus derrotas militares, el golpe de gracia le sería asestado "por los países oprimidos levantados en lucha por su libertad nacional y por el proletariado que aspira a su emancipación". Nadie podrá dudar que, por lo que se refiere a lo primero, Sturmthal estaba en lo cierto. El triunfo del nacional socialismo habría significado el exterminio en escala mundial del movimiento obrero. En cuanto a lo segundo, se equivocó, pues la realidad fué bien distinta. Hitler no cayó sino cuando las bayonetas del Ejército Rojo hicieron su aparición en Berlín. Y es que el movimiento obrero como fuerza organizada había sido aniquilado no sólo en Alemania sino en todos los países conquistados militar o políticamente por ella. El movimiento obrero en esos países comenzó a resurgir cuando la Unión Soviética principió a liberarlos del yugo hitlerista. Y su renacimiento ha sido tan vigoroso en Rumania, en Bulgaria, en Hungría, en Checoslovaquia y en Polonia que difícilmente puede explicarse la vida política de hoy día en esos países sin tomar en cuenta ese resurgimiento.

Si, como es de esperarse, las condiciones creadas por la victoria sobre Hitler son ahora más propicias para el desarrollo del movimiento obrero que antes de la guerra, cabe preguntar—con el autor—

si éste sabrá aprovecharlas. ¿Llegará a darse cuenta y a tener plena conciencia de sus responsabilidades y de sus tareas? ¿Logrará un estado de madurez que le permita abandonar su vieja táctica de grupo de presión, para asumir el puesto de líder en el proceso de reconstrucción democrática y económica? Por más difícil que sea dar respuesta a estas cuestiones una cosa, sin embargo, parece segura: que aprovechará las lecciones del pasado. En más de un país el destino pondrá en manos de la clase obrera la responsabilidad del gobierno sin que pueda eludir semejante compromiso. En la realización de esa tarea se pondrá a prueba su capacidad constructora. Si el movimiento obrero fracasa ante tan elevada misión como la que le reserva el futuro de la democracia, querrá decir que se pudrió antes de haber madurado.

Y si en América el movimiento obrero, como la fuerza democrática más vigorosa, no aprovecha las lecciones de su hermano europeo y se muestra incapaz de seguir el sendero apropiado; si los líderes de la clase trabajadora se rehusan a aprovechar los frutos de la experiencia y las lecciones de la razón; si persisten en la ilusión de un capitalismo reformado y pacífico serán, principalmente, los responsables de un advenimiento eventual del fascismo en nuestro continente.

Emigdio MARTINEZ ADAME.

Aventura del Pensamiento

EL PRONOSTICO FILOSOFICO

INTRODUCCIÓN A UN ESTUDIO COLECTIVO

ENTRE los temas típicamente clasificables como "aventuras del pensamiento", pocos tan apasionantes, por tan aventurados, quizá, como el relativo al pronóstico filosófico.

A partir sobre todo del siglo XIX, el pensador ha colgado con frecuencia sus hábitos de especulación pura para referirse concretamente a la historia. Mas no sólo a la historia ya sustanciada y descrita. También se ha preocupado de su post-historia, es decir, de la historia enrollada todavía en el tiempo venidero, cosa que parece ser algo más que un moderno modo de interrogar al destino. Porque no ha habido filósofo desde entonces que no haya aventurado en forma más o menos indirecta un pronóstico del más allá de nuestra cultura con la esperanza tal vez de verse en él reflejado como en un hijo. Como consecuencia, la prospección del futuro ha ido concertando métodos más y más elaborados para culminar en el abierto desafío a la Esfinge —bien pagado ya— de la prometeica *Decadencia de Occidente*.

Hasta podría sospecharse que las corrientes cada vez más caudalosas del pensar historicista responden al mismo oscuro e inconfesado designio de colonizar el mañana, allegando por lo pronto los materiales, perfeccionando los instrumentos, corrigiendo las líneas de congruencia que permitan pre-construir lo no venido con probabilidades de acierto. Porque desde hace varios siglos —desde el descubrimiento del Nuevo Mundo exactamente— el interés humano ha ido despegándose del pasado para orientarse hacia el futuro. Cada utopía

disimula mejor o peor un sentimiento que acabará por descararse, después de la Revolución Francesa, en la conocida fórmula saintsimoniana: "L'âge d'or qu'une aveugle tradition a placé jusqu'ici dans le passé, est devant nous".

Parece que estos problemas de interés universal requieren además al continente americano de modo particular y concreto. Las raíces que sujetan al pasado su destino, no pasan aún de ser flojos hilvanes. Lo que el occidente denomina historia podría ser para América mero telón de fondo. Su experiencia propia es diminuta frente a la grandeza que ante ella presenta el porvenir. Su personalidad fué arrullada desde el principio con toda suerte de utopías. . . Así resulta que no es posible conocer en su justo valor, objetivo y dinámico, nuestro presente, el presente americano, sin más fianza que la de un pretérito tan exiguo y de cortos vuelos como el suyo. Sus más importantes claves referenciales habría, pues, que buscarlas en el tiempo por venir. Mas no es posible conocer el porvenir y menos enderezar a él eficazmente nuestros pasos si se ignoran sus caminos en nuestro presente. De donde se deduce que para ser nosotros mismos con plenitud, hemos de empezar por romper el círculo vicioso de nuestra "ceguera tradicional". A mayor abundamiento, la edad de oro no parece serle a nuestro Nuevo Mundo enteramente ajena. No han sido sólo sus líricos los que, con miras al futuro, se han referido a la saturnal y virgiliana "carminis aetas", sino también sus políticos. Cronos, el señor de la edad dorada, sería por definición la sustancia misma de la historia. ¿Dependerá acaso de la madurez del sentido histórico, en su coordinación de pasado y de futuro, el advenimiento de esa edad augurada y codiciable? Puede no ser dislate pensar que el interés de América hacia un pasado que, en cuanto entidad espacio-temporal, a penas le concierne y, más aún, que la fuerte inclinación manifestada por el pensamiento americano estos años úl-

timos hacia el historicismo, están oscuramente determinadas por la imantación que sobre su sensibilidad ejerce esa edad de oro universal que "está delante de nosotros" y que conviene imaginar con sumo esmero para que no se nos frustre.

Ahora bien: ¿qué soluciones puede ofrecernos en esta dirección del pensamiento la filosofía? Si se confronta lo previsto y pronosticado por sus cultores máximos con lo convertido después por la humanidad en historia estos postreros tiempos ¿cabe en lo posible que depositemos alguna confianza en la validez del pronóstico filosófico? ¿En qué medida, si en alguna, pueden servirnos sus métodos para trabar conocimiento con el futuro? ¿Qué modalidades, caso de que existan, son las que ofrecen siquiera alguna garantía y cuáles las sirtes que es preciso evitar para llegar a buen puerto? O por el contrario: ¿la experiencia filosófica resulta fallida al extremo de que la prudencia nos aconseje renunciar a sus servicios para pedir luz a planos donde reinen con mayor libertad las potencias intuitivas? Por otra parte, ¿qué es lo que de sus diversos sistemas ha resultado—independientemente del método—próximo a la realidad y de qué modo; qué lo que el tiempo ha desechado definitivamente ya por falso; y qué aquello que todavía sigue en pie y gozando de qué clase de prestigio? Por último, ¿cabe destacar entre sus previsiones algún punto de general coincidencia?

Con objeto de contribuir a la dilucidación de estos y otros varios aspectos de tan importante núcleo de cuestiones, CUADERNOS AMERICANOS encargó hace meses a personas entendidas una serie de ensayos donde se examinan al por menor los pronósticos emitidos por los más destacados pensadores del XIX hasta la fecha. Iniciamos hoy su publicación con el estudio dedicado a Saint Simon y Fourier por el profesor Raúl A. Orgaz, de la Universidad de Córdoba (Argentina).

Seguirán en números sucesivos los de los profesores: José Gaos sobre Ortega y Gasset; de Francisco Romero sobre Nietzsche; de Jesús Silva Herzog sobre Marx; de Eugenio Imaz sobre Spengler; de Samuel Ramos sobre algunos pensadores hispanoamericanos. . . Si el caso lo requiriera, podría ampliarse entonces a otros siglos el campo de nuestro estudio, saliendo a la liza nuevos justadores.

Tenemos la convicción de que los sacrificios de varia índole que se ha impuesto CUADERNOS AMERICANOS para llevar a cabo este estudio colectivo no serán del todo estériles.

DOS VISIONARIOS DE LA ARMONIA SOCIAL: SAINT SIMON Y FOURIER

Por Raúl A. ORGAZ

EL mundo social, esto es, el mundo de las ficciones obligatorias, de las convenciones consentidas y de los símbolos reverenciados, parece un mundo de magia; y esta magia sólida y persistente, es lo que intentan explicarnos los sociólogos. El equilibrio de las relaciones y prescripciones cuyo entrelazamiento constituye el mecanismo institucional de un grupo, se diría cosa de milagro. El presente de una sociedad está circunscrito por *la tradición* —punto de vista retrospectivo— y por *la previsión* —punto de vista prospectivo—, y es el compromiso entre ambos puntos de vista lo que hace posible el equilibrio entre los hombres. La diferencia entre la infancia y la adultez radical, según es notorio, en que mientras el niño vive en el presente puro, el adulto se mueve en la representación inquietante del futuro; y esta misma diferencia separa a los pueblos primitivos de los pueblos civilizados. La visión anticipada del mañana institucional es la utopía, que desempeña función tan importante en el desarrollo histórico. Sólo en los pueblos civilizados alborea la utopía.

Pero ¿qué es la utopía? No es nada más que un mecanismo de imágenes y representaciones, destinado a renovar y a canalizar de otro modo, el sistema fiduciario e ilusivo —fes e ilusiones— necesario para que una sociedad pueda persistir, y fabricado por hombres que se sienten en comunión con la sociedad que interpretan. Cada comunidad percibe, de un modo peculiar, el eterno problema del mal en los grupos humanos; y la conciencia de las desarmonías y contradicciones de la coexistencia, al engendrar el desencanto y el pesimismo, provoca el nacimiento de las representaciones compensatorias correspondientes a un futuro de equilibrio y armonía.

El mal social—la indigencia, el fraude, la desigualdad de las condiciones— ha existido siempre, sin que, en cambio, siempre hayan aparecido o aparezcan las utopías. Ello se debe a que las utopías, como toda otra forma de invención, requieren un trabajo preparatorio, circunstancias favorables para que los hombres pongan su confianza en el mecanismo institucional que les es presentado por el infaltable arquitecto de la Nueva Ciudad de los Derechos del Hombre. Hay que contar, además, con la entera e incoercible variabilidad e inconstancia del hombre, ser descontentadizo e inestable por excelencia, incapaz de aquietarse por mucho tiempo con las soluciones que una fuerte autoridad—divina o humana— impone a los problemas que surgen de la convivencia. La desproporción flagrante de los nuevos deseos de la gente, con sus determinaciones efectivas, esto es, la que existe entre la imaginación colectiva y la voluntad también colectiva, hace que muchas utopías queden arrumbadas como *maquettes* de una comunidad que los hombres no pudieron levantar. Las utopías, no en el sentido peyorativo que suele asignarse al vocablo, sino con el alcance normal de prefiguraciones más o menos plausibles del futuro humano, abundaron a comienzos del siglo XIX en la Europa civilizada. Es interesante procurar discernir qué elementos de esas imágenes prospectivas de la vida de la humanidad, parecen desde ahora acordes con impulsiones y tendencias que actúan en los hombres contemporáneos.

Hace algo más de veinte años, los *clercs* franceses celebraron el centenario de la muerte de Claudio Enrique de Rouvroy, conde de Saint Simon. La grave Sociedad Francesa de Filosofía había encargado a Celestino Bouglé y a Elías Halévy, con especial versación en la materia, que condensasen para la docta corporación los elementos indispensables a fin de trabar una discusión fructuosa y apasionada, respecto del valor de las utopías saintsimonianas. El agudo autor de "las ideas igualitarias" afirmó, en la ocasión, con su acostumbrada eficacia, que en un desfile imaginario en honor del conde de Saint Simon, él veía figurar a los sabios, a los pacifistas, a los capitanes de industria y a los socialistas. Resumió de este modo las direcciones capitales en que la siembra intelectual saintsimoniana se muestra hoy florecida; pero las ventajas de la síntesis suelen

hallarse aminoradas por el peligro del empobrecimiento de la realidad; y ello torna indispensable el análisis y el desarrollo.

Todos los biógrafos del conde de Saint Simon se sienten obligados a contarnos la anécdota según la cual el descendiente de Carlomagno era, desde su infancia, despertado cada mañana por un doméstico, con estas palabras: "Levantaos, señor conde; tenéis grandes cosas que hacer". La vida de Saint Simon revela que lo que hizo realmente no fué mucho; pero que lo que soñó fué inmenso. Soñó reconstruir la sociedad civilizada sobre la doble base de la ciencia y de la industria, y sus sueños hicieron concebir la ilusión de que estaba próximo el acceso de las gentes, regeneradas por el Amor y el Trabajo, a la Edad de Oro, que una ciega tradición había colocado en el pasado, y que en realidad estaría frente a nosotros.

Saint Simon, como otros utopistas, ha probado que "soñar es obrar", pues sus sueños han pasado, en buena parte, sea a la realidad social concreta, sea a fuertes aspiraciones que preparen nuevos cambios de organización. El olímpico Conde, a quien las miserias de una vida aventurera no aminoraron la alta conciencia de su misión, cuenta que una noche su antepasado Carlomagno se le apareció, y le dijo: "Hijo mío: tus éxitos como filósofo igualarán a los que he obtenido como militar y como político". Saint Simon murió convencido de que su misión había sido la de un Carlomagno o un Napoleón de la cultura. Se trata ahora de apreciar lo que queda del imperio institucional que había ambicionado constituir.

La obsesión por la gloria caracteriza al espíritu de Saint Simon, junto con un empuje pasional extraordinario. Militar de ocasión —actuó en la guerra de la independencia norteamericana—; negociante por interés circunstancial —compró bienes nacionales y logró pingües provechos—; estudiante por afición en las Escuelas Politécnica y de Medicina, Mecenas espléndido mientras duró su fortuna, Saint Simon conoció más tarde, a principios del siglo XIX, la miseria, que le hizo resignarse a ejercer las tareas humildes de copista en el Monte de Piedad. El antiguo discípulo de d'Alembert, superada esta crisis económica, tuvo, a su vez, como secretarios, a dos hombres de valer excepcional: Agustín Thierry y Augusto Comte; y más tarde, ya conocido como jefe de escuela, contó con adep-

tos muy distinguidos: Póisson, Halévy, Olindo Rodríguez, Rouget de l'Isle, Bazard, Bouchez, Leroux. . .

Es sabido que los anhelos reconstructores del conde de Saint Simon brotaron del estudio histórico que le hizo comprender el porqué de las ruinas del viejo sistema social, destruído definitivamente por la Revolución Francesa de 1789, magno acontecimiento que fué preparado por el cambio que se inicia en la Edad Media—en el siglo X— y que reviste un doble aspecto: la liberación progresiva de las comunas (las clases que sólo cumplen funciones económicas, las corporaciones) y el desarrollo de la ciencia positiva, sucesos que entrañan la decadencia del poder de los señores feudales y del clero. La invención de la imprenta y el descubrimiento de Copérnico, que trastornan las concepciones teológicas hasta entonces en boga, llevaron en el siglo XVI al triunfo revolucionario del libre examen y de la reforma luterana. Esta revolución, en el orden intelectual, se prolonga luego en una conmoción política. La revolución inglesa de 1688 y la crisis del poder señorial traída por los esfuerzos de Richelieu y Luis XIV, debilitaron el poder temporal, esto es, el régimen militar. El lapso desde el siglo XVI al siglo XVIII, acentúa la conmoción revolucionaria por una crítica implacable y osada, tanto en el orden espiritual cuanto en el temporal. Poco a poco, la masa del pueblo se aleja de la organización militar, y tiende a constituirse industrialmente; por lo cual el tono social, de guerrero y agresivo, se muda en pacífico y tolerante. La Revolución Francesa en 1789, era, según Saint Simon, necesaria e inevitable; mas este grande hecho quedó frustrado por la falta de un régimen nuevo en reemplazo del destruído. La incapacidad de las asambleas revolucionarias para levantar otras instituciones, y la necesidad de pasar paulatinamente de un sistema social a otro, hicieron nacer la preeminencia de los legistas—intermediarios entre el feudalismo y el industrialismo— y la de los metafísicos—intermediarios entre el clero y los hombres de la ciencia positiva—. Es el mismo Saint Simon quien, anticipando una de las tesis más resonantes de Comte, sostiene que las sociedades europeas habrían pasado, sucesivamente, por tres sistemas sociales: el sistema teológico o feudal, el sistema metafísico o jurídico, y el sistema industrial o positivo. También como se habrá advertido, notemos que la célebre dicotomía

spenceriana: régimen militar, régimen industrial, aparece en las especulaciones saintsimonianas.

La disyuntiva del mundo moderno, según nuestro reformador, era: Restauración del sistema anterior, o instauración de un régimen nuevo. Los teócratas de Bonald, Lamennais y de Maistre, luchan por la restauración, sin advertir que lo que la Historia destruye no puede ya ser reconstruido. Las soluciones transicionales, que mezclan lo militar con lo industrial, sin fijarse en que el verdadero equilibrio social se logrará cuando las nuevas relaciones sociales sean organizadas sobre la base exclusivamente industrial, son efímeras. ¿Cómo levantar, pues, sobre una base industrial, la Ciudad de los Nuevos Derechos del Hombre?

Por de pronto, lo que hace falta es dar intervención a quienes luchan por dominar y utilizar las fuerzas naturales, extendiendo el poder del hombre sobre las cosas, del modo más útil para la especie y desarrollando las artes, las ciencias y la industria. Ni empresas guerreras, ni empresas tológicas: sólo empresas técnicas e industriales. "*Plus d'oisifs, rien que des travailleurs*", es el lema de la nueva sociedad. Por lo tanto, esta comunidad de productores rechaza a los propietarios que vivan sólo de sus rentas, aunque no a aquéllos que participen en la actividad económica. Como señala Durkheim "el hecho de poseer no da acceso a la sociedad industrial; pero no excluye de ella". La cabal sociedad está integrada únicamente por productores y por sabios. Saint Simon era un impetuoso talento sintético, que abrazaba de un solo vistazo las condiciones de vida que debería poseer la futura sociedad; pero que era menos apto para descender a los detalles requeridos por la organización a implantarse. No obstante, no pudo eludir del todo la preocupación por el mecanismo de las nuevas instituciones. Habría tres Cámaras: una de *invención*, compuesta de trescientos miembros escogidos entre los ingenieros y los artistas; otra de examen, integrada por cien matemáticos, cien físicos y cien fisiólogos, directora de la educación, y que tendría por principal misión examinar los proyectos de la Cámara de Invenciones, sea para mejorar la suerte de los habitantes del país, sea para acrecentar la riqueza del Estado o para sugerir trabajos públicos beneficiosos. La tercera Cámara—o *Cámara de Ejecución*—constituída por los jefes de todas las

ramas de las industrias agrícola, manufacturera o comercial, completaría el mecanismo. El Parlamento sería la suma de estas tres cámaras.

Todo esto parece muy alejado de nosotros, y nos hace sonreír. Lo importante es retener, de los sueños saintsimonianos, los gérmenes vivos, esto es, esos principios generales que hoy parecen buscar los medios necesarios para cristalizar en instituciones estables. La Ciencia y la Industria no sólo son las bases de la nueva sociedad, sino que ellas deben ser tratadas, en adelante, como cosa de la Sociedad o del grupo, y no del individuo.

La distinción entre lo "político" y lo "social", entre la forma y la sustancia, o —como diría un marxista— entre la "superestructura" y la "base" de la sociedad, domina todo el sistema saintsimoniano. Ya se estará adivinando que las preferencias de Saint Simon se dirigen a lo social. Para hacer popular y tangible esta antítesis, y la importancia que tiene el no confundir la fachada de la fábrica institucional con la fábrica misma, el brillante utopista recurrió a disparar el consabido pistoletazo —tan eficaz en toda propaganda (recuérdese a Proudhon con su estrepitosa fórmula: "la propiedad es el robo".) e imaginó la célebre "Parábola" que atrajo la atención pública y que lo hizo comparecer ante los jueces: "Suponed —escribe— que Francia pierda súbitamente sus cincuenta primeros físicos, sus cincuenta primeros químicos, sus cincuenta primeros fisiólogos, sus cincuenta primeros banqueros, sus doscientos primeros negociantes, sus primeros seiscientos agricultores, sus cincuenta primeros herreros (y sigue Saint Simon enumerando las principales profesiones de la industria). Como estos hombres son los franceses más esencialmente productores, los que dan sus productos más importantes, la nación se parecerá a un cuerpo sin alma, desde el instante que los perdiere. Supongamos otra cosa: Imaginemos que Francia conserve todos los hombres de genio que posee, en las ciencias, en el arte, en los oficios; pero que tenga la desgracia de perder, el mismo día, al Príncipe Real, al duque de Angulema y demás miembros de la familia del Rey, y que también pierda a todos los oficiales de la Corona, todos los ministros de Estado, todos los asesores legales del Estado, todos los mariscales, todos los cardenales, arzobispos, obispos, grandes vicarios y ca-

nónigos, todos los prefectos y subprefectos, todos los jueces, y fuera de esto, sus diez mil propietarios más ricos entre los que viven noblemente (de sus solas rentas): este accidente afligiría, sin duda, a los franceses, pues son bondadosos; pero esta pérdida de los treinta mil individuos considerados los más importantes del Estado, los afectaría sólo en el aspecto sentimental, ya que de ella no resultaría ningún mal político para el Estado". En síntesis: una cosa es mandar, otra es producir; una cosa es gobernar hombres, otra es administrar cosas.

¿Cuáles deberán ser las condiciones individuales en el futuro social? Entre los hombres no debe haber más distinciones que las que resulten de las diferencias de capacidad, o sea de los aportes individuales. No habrá ya nobles, burgueses, ni clérigos; sólo habrá trabajadores y zánganos. El orden o la armonía sociales resultarán del simple juego espontáneo de las acciones individuales: la coacción estará demás. En cuanto a la noción axil del liberalismo: la libertad, Saint Simon se muestra desdeñoso y severo. Si por libertad se entiende la facultad acordada a todos los ciudadanos, cualquiera que sea su condición, para ocuparse en los negocios públicos, Saint Simon la desconoce, pues aquí, en la política, como en toda otra faz de la actividad humana, la competencia es requerida; y esta competencia no se improvisa. Si por libertad se entiende el derecho de cada uno para actuar sin trabas en el interior del grupo nacional, es una mera condición, no un fin de la asociación. Lo único prohibido es la libertad de no trabajar. Pero el derecho de propiedad—arca santa del liberalismo— aunque es necesario en toda sociedad, puede asumir diversas formas, según los tiempos. El ideal es unir la capacidad o el talento, con la posesión de lo que es necesario para que cada uno llene su papel en la sociedad. Si la propiedad no es abolida por Saint Simon, quien se mantiene dentro de los límites del industrialismo, sus discípulos, sin llegar a la comunidad de bienes, pues ella violaría la máxima famosa que quiere que en el futuro "cada uno se halle colocado según su capacidad, y sea retribuído según sus obras", avanzarán hasta pedir la abolición de la herencia, que consagra el privilegio impío de la ociosidad. Los instrumentos de trabajo—tierras y capitales— hasta ahora en manos de los particulares, deben constituir un fondo social, que deberá ser explotado por asociación

y según jerarquía, de acuerdo con el antes recordado principio de la capacidad y de las obras.

El nuevo poder espiritual que Saint Simon anhela establecer sobre las ruinas de la organización destruida por la Revolución, será calcado sobre la solidaridad moral de que dió ejemplo la Edad Media; pero con un contenido distinto, e irá a parar en un "Nuevo Cristianismo", que unirá la industria y la ciencia como el Amor une el espíritu y la materia. Todos los hombres deben mirarse como hermanos, y las instituciones, por lo tanto, deben favorecer la mejora de la clase más numerosa y más pobre. La Iglesia, que antes tuvo el magisterio espiritual, debe ahora ceder esta función a una magistratura de sabios y de artistas. El nuevo cristianismo trae palabras de reproche así para el catolicismo—que descuidó mejorar la condición física y moral de la clase más numerosa y más pobre, y sutilizó en asuntos insignificantes y en prácticas sin valor—cuanto para el protestantismo, sugestionado por la idea quimérica de volver a las puras y originarias doctrinas de la Iglesia primitiva; como si el Cristianismo hubiese sido perfecto desde su origen, y nada hubiese aprovechado en el curso de la historia. La verdad se esconde en la doctrina que trae el Nuevo Revelador.

Si descartamos esta aspiración realmente quimérica y sin sentido, de fundar una nueva religión—expresión de ardiente anhelo de unidad espiritual y de cohesión y fuerza sociales—encontramos en Saint Simon una clara anticipación del espíritu socialista que hoy domina en el mundo, no sabemos si para bien o para mal, y cuya invasora influencia amenaza reducir al mínimo el sentido de la idea de libertad individual, o mejor de las libertades en que esa mágica palabra se refracta al ser vivida por los hombres. "Todos somos socialistas, sepámoslo o no, querámoslo o no—dice Osvaldo Spengler—y aun la oposición al socialismo es socialista"; y añade: "El estoico toma al mundo como es; el socialista quiere reorganizarlo, cambiar su forma, su contenido, henchirlo de *su propio* espíritu"; por donde Saint Simon no sólo predicó una suerte de socialismo (aun respetando de algún modo la propiedad privada), sino que con su intento de "reconstruir" la realidad social de su tiempo, se anticipó al espíritu de nuestra época. Su gobierno del individuo por la sociedad—su sociocracia—

inaugura los ensueños de un régimen en que el individuo viva, ante todo, para la sociedad o para el Estado.

Donde la utopía saintsimoniana muestra una extraordinaria anticipación de lo que exigirán los tiempos futuros—los tiempos actuales para nosotros— es en su visión de la armonía universal o de la organización internacional de las fuerzas industriales y científicas. El internacionalismo profesional de nuestro días no es ya el acercamiento entre pueblo y pueblo, sino entre grupo profesional y grupo profesional similares. Comenzando por la Sociedad de los Espíritus, de que habla Paul Valéry, y llegando a la Sociedad de los Productores, la humanidad constituirá un solo grupo entregada a la explotación pacífica y sistemática de la Tierra, a la que Saint Simon miraba como la propiedad territorial de la especie humana.

Desde su folleto inicial aparecido en 1803 "Cartas de un habitante de Ginebra" hasta la "Reorganización de la sociedad europea", que es de 1814, Saint Simon predica la necesidad de realizar un superorganismo industrial. En el primero de esos trabajos, expone un plan según el cual la dirección de la humanidad sería confiada a un Consejo Supremo de sabios, llamado "Consejo de Newton", bajo cuya autoridad funcionarían consejos nacionales y aun provinciales, compuestos del mismo modo; en el segundo escrito, toma como punto de apoyo, para obtener la suprema unidad social, los Parlamentos nacionales, sobre los cuales actuaría un Parlamento supremo destinado a administrar los negocios comunes, a coordinar las empresas de interés general y a dirigir la instrucción pública europea. Se acometerían grandes obras públicas, como canales que reuniesen el Rin y el Danubio, o el Danubio con el Báltico, o Madrid con el Mediterráneo, etc. El trabajo concluye con un proyecto de alianza entre Francia e Inglaterra, potencias que constituirían el núcleo de los Estados que más tarde deberían formar la gran federación europea.

Nadie desconocerá, por otra parte, la grandeza del culto de la industria, esto es, del trabajo. Hoy es tan enérgica la presión moral que emana del precepto "El que no trabaja no come", que aun fuera de organizaciones que han suprimido o intentan suprimir la explotación del hombre por el hombre, la condenación moral de quienes disfrutaban de la vida sin producir, constituye en la actualidad una fuerza intimidatoria

considerable. "Productores del mundo, uníos". Esta consigna, que pudo lanzar Saint Simon al morir, habría sido el anticipo y como la versión pacífica del belicoso grito de Marx: "¡Proletarios del mundo, uníos!".

En fin, el fortísimo anhelo presente por lograr la organización de la paz mundial, responde como un eco al llamamiento saintsimoniano, cuyo sistema social reposa sobre la eliminación del militarismo. Es de las ideas más maduradas desde la época napoleónica, bajo la cual vivió Saint Simon, y a cuyas tentativas de realización estamos asistiendo. Entre las fuerzas que trabajan en esas tentativas, la acción de la ciencia para suscitar la solidaridad, esencial en la religión de la verdad, y acercar y armonizar los espíritus, es ya de las más considerables.

Si un noble señor, alejado de sus privilegios, acaba convirtiéndose en filósofo de la comunidad del trabajo, un modesto comerciante, empujado por la pasión reformista, se constituirá, por esos mismos tiempos, en filósofo de la comunidad del placer. Se llamó este comerciante Carlos Fourier. Doce años más joven que Saint Simon, a quien sobrevivió dos lustros, Fourier había comenzado por escandalizarse, en sus horas de libre reflexión, ante el espectáculo que ofrecía la Francia del Directorio, y que provenía de que los hombres, al organizar las instituciones, habrían invertido el orden natural. Para hacer la corrección de los males colectivos, es forzoso, según Fourier, imitar a Descartes, y comenzar poniendo en duda los pretendidos beneficios de la civilización. El precepto fourierista es así: *duda absoluta y prescindencia absoluta* respecto de los criterios y de las vías seguidos por los fundadores de las instituciones entonces en vigor.

La vida del universo se traduce —creía Fourier— en cuatro formas fundamentales: el movimiento *animal*, el movimiento *orgánico*, el movimiento *material* y el movimiento *social*. La ciencia universal resultará del conocimiento de las leyes que rigen esos cuatro movimientos. Si Fourier no acude al expediente, un poco vulgar, del pistoletazo que hace volver la cabeza a los peatones, despliega una pirotecnia de imaginación que obliga a las gentes a detenerse. ¿No comienza afirmando, en su "Teoría de los cuatro movimientos", publicada en Lyon hacia 1808, que la Tierra tiene su infancia, su madurez y su

vejez, y que debe durar ochenta mil años? Pero si estas cifras dejaron insensibles a las gentes, menor indiferencia debieron producir los curiosos ataques que el joven comerciante dirige contra el matrimonio, tal como entonces y aun hoy está organizado, esto es, en cuanto institución permanente, Fourier aspira a la independencia femenina y a la libertad amorosa. Ya apunta aquí la religión del sensualismo, que hace de los sentidos y de las pasiones los únicos motivos de la actividad, y aparece el eje del llamado "estado societario", que Fourier propone.

Para corregir o enervar los efectos de la mala organización del matrimonio y de la concurrencia comercial, o mejor, del parasitismo del comercio, Fourier, en su obra "Unidad universal", presenta el ideal de una inmensa asociación agrícola, cuyos beneficios detalla con prodigalidad. ¿No sería posible, se pregunta, sugerir a trescientas familias de cultivadores, constituirse en un grupo de accionistas para explotar los bienes en común, y para permitir que cada uno sea retribuido según su capital, su trabajo y su talento?". Pero la asociación de trabajadores —cultivadores, lecheros, cocineros, etc.— supone que los miembros de la misma serán atraídos por el trabajo. Hay que hacer amar el trabajo, disipando los estímulos inferiores del temor al hambre o a los castigos. Sólo la pasión hará atrayente el trabajo, que dejará entonces de ser una maldición. Fourier cae en éxtasis ante la revelación de la fuerza pasional.

La atracción pasional —que es el concepto axil de las efusiones, mejor que reflexiones, de Fourier—, se endereza a tres fines, a cuyo conseguimiento somos impulsados por doce estímulos que son otras tantas pasiones fundamentales: cinco *sensuales*, cuatro *afectuosas* y tres a las que Fourier llama "pasiones *mecanizantes*". Las cinco sensuales responden a los cinco sentidos; las cuatro afectuosas favorecen la constitución de los grupos, y son la amistad, la ambición, el amor y el familismo; las tres mecanizantes son la pasión del mariposeo (*papillonne*) que nos lleva a revolotear de placer en placer, y a pasar periódicamente de una situación gozosa a otra; la pasión cabalista o de intriga —tan visible en el llamado "espíritu de cuerpo" y en los comerciantes— mezcla de pasión y de cálculo, y que explica el afán de intriga, de emulación y de competencia; la pasión compositiva (*composite*), que nos aleja

de los placeres simples, y que junta los goces de los sentidos con los goces del alma, evitando la tediosa delectación que produce el placer de un mismo orden. Todo el mecanismo de la sociedad depende del juego de las pasiones.

Esta curiosa teoría de las pasiones y del trabajo atrayente, parece una transposición sociológica de las teorías sensualistas tan en boga en el siglo XVIII y, en especial, de la doctrina psicológica de Helvétius, que había muerto un año antes de nacer Fourier, y para quien el hombre no difiere del animal sino por particularidades de organización. El único móvil — tanto para el hombre como para el animal — es el temor del dolor y la busca del placer. El placer es el motor y el único objeto de la vida. Rémy de Gourmont escribió de las ideas de Helvétius, que "no es posible imaginar nada más pagano, más dulcemente anticristiano". Fourier aparece bebiendo en esta sola fuente del alma para nutrir sus ambiciones de renovador.

Rousseau, al elaborar su "Contrato Social", tomó el hecho insuprimible de la sociedad, y trató de aprovecharlo para hacer estable la convivencia; Fourier, por su lado, toma el hecho, también insuprimible, de las pasiones, y no trata de combatir las, sino de armonizarlas. La mecánica social depende, esencialmente, de la mecánica pasional. Son justamente las que él llama "pasiones mecanizantes" las que logran equilibrar a las restantes; y todas esas pasiones, al combinarse entre sí, forman ochocientos diez caracteres (solitonos, ditonos, tritonos, etc.) según que una, dos, tres o más pasiones fundamentales den el tono al carácter resultante. Descartando los niños, los ancianos y los enfermos, que constituyen, más o menos, la mitad de un grupo, habrá que armonizar 1620 personas, o sea la cifra que resulta de 810, que corresponde a los caracteres antes mencionados, multiplicada por dos. Así cada comuna, o sea cada *falange*, como designa Fourier a esas uniones, contará con 1620 trabajadores, y ocupará un palacio llamado "falansterio".

En este sutil y, a ratos, extravagante mecanismo psíquico que Fourier descubre, con tanta buena fe como entusiasmo, el reformador se refiere a cada una de las doce pasiones de que parte. Si es muy tierno para la glotonería, la ambición, la avidez y el amor — entendido como una suerte de libertad

sexual— es severo y duro con el amor paterno o familismo, al que mira como un principio de desorganización. Por no ser libre la familia para el individuo, pues uno no puede cambiarla, es necesario debilitar los vínculos que ella hace nacer, y tratar de subsumirla bajo otras afecciones.

La concepción deportiva del trabajo, que lo exhibe no como un deber ni como una maldición ni como una fatalidad natural, es el cimiento de la sociedad construída por Fourier. Tal concepción no tiene nada que ver con el punto de vista moral que nos habla de las "alegrías del trabajo", en cuanto la labor fructuosa de los hombres está destinada a hacer nacer, en la conciencia, la satisfacción inherente al cumplimiento pleno de un deber. Es una recreación o una satisfacción puramente psíquica. Esta sorprendente tesis de Fourier iba a hallar una suerte de prolongación en la sociología del norteamericano Lester y Ward, quien nos habla, en su "Applied Sociology", de la posibilidad de alcanzar una *attractive legislation*, que más que mandatos, contenga invitaciones o incitaciones para cumplir actividades socialmente benéficas. No hay duda de que, aun cuando se está lejos todavía de realizar ese tipo de convivencia, la religión del trabajo, que parece ya nacida, —aunque, como las otras religiones, sin haber, hasta ahora, ganado la voluntad de todos los hombres—, puede, por un paulatino ennoblecimiento de las tareas y una paulatina cancelación de los prejuicios de casta, aun en auge, llevar a un despliegue gozoso de la capacidad humana para dominar y aprovechar las fuerzas naturales.

El falansterio, nombre pedantesco y extraño, que despierta no sé qué imágenes extravagantes, realiza el ideal de la vida en común y del consumo en común, en inmensos edificios que son, en verdad, enormes hoteles cooperativos, cuyos habitantes —la falange— forman una sociedad cooperativa de producción y de consumo, en la cual la propiedad privada se transforma en acciones, y que permiten realizar no la abolición de la propiedad, sino del salariado. Este ideal de no abolir sino, a la inversa, de popularizar la propiedad privada, extinguiendo, a la vez, el salariado, empieza a afirmarse en el franco movimiento cooperativista que se percibe en el mundo civilizado.

Uno de los males más visibles de la presente sociedad —el éxodo rural, la atracción que irradian las urbes tentaculares—,

En resumen: mientras Saint Simon inaugura el gobierno omnipotente de la sociedad sobre el individuo —una sociocracia, de la que es expresión moderna la planificación en auge—, Fourier, con su tesis axil de la ley de la atracción pasional, quiere inaugurar un régimen de armonía colectiva fundado en la obediencia a la pasión. Los hombres contemporáneos han estado, más de una vez, dispuestos a vender su alma al Estado —que es un modo de renovar la oferta clásica de Fausto a Lucifer—, a cambio de mayores seducciones y ventajas materiales. Es de temer que una preparación todavía insuficiente de las masas, las lleve a hacerse siervas de la formidable máquina del Estado, ya que comenzaron por sufrir la dominación siniestra de la máquina; pero si la humanidad no ha de olvidar sus grandes razones de vivir, deberá seguir creyendo firmemente en la religión de la libertad.

EL HISTORICISMO Y LA FILOSOFIA AMERICANA

Por *Arturo ARDAO*

A LEOPOLDO ZEA.

I

DESDE distintos ángulos se viene señalando en los últimos años el volumen creciente de la actividad filosófica en América. El interés por la filosofía se extiende y se intensifica. Sirve de explicación natural el grado de densidad alcanzado por la cultura en el continente, liberando cada día más al espíritu de quehaceres pragmáticos. Pero no es ajena al fenómeno la especial coyuntura histórica de nuestro tiempo. La crisis de la cultura occidental excita vivamente a la inteligencia de América y la mueve a reflexión en los planos de la universalidad filosófica. Ante todo, porque sacude sus cimientos clásicos, obligándola a buscar asideros para la inestabilidad que de ello le deriva; y después, porque la enfrenta a la responsabilidad de su destino, signado acaso por una misión que le fuera propia. De ahí ciertas notas llamativas del actual despertar filosófico de América: la preferencia por las ciencias del espíritu y la filosofía de la cultura —hagamos abstracción aquí de lo que hay de exagerado en esa preferencia—; el clima continental de la faena filosófica, expresión de una comunidad específica de intereses y de preocupaciones; en fin, la suma de un nuevo tema filosófico: la naturaleza y el sentido de nuestra filosofía, el problema de la filosofía americana.

Este problema es especialmente característico. Prescindiendo del dualismo cultural del Norte y el Sur del hemisferio, lo que le da entidad —lo que lo hace problema— es la cues-

ción de la autonomía o la peculiaridad de la filosofía americana con relación a la europea. El viejo conflicto cultural entre Europa y América, vuelto consciente ya bajo la colonia y debatido con amplitud en lo político, lo jurídico, lo sociológico, lo literario, lo artístico, ingresa ahora al campo de la filosofía. Es tanto como decir que se colma, que alcanza la plenitud de su formulación; porque no se trata simplemente de que se agregue una nueva faz, sino que el conflicto mismo, llegado a la cúspide, asume la visión total de su paisaje. ¿Sería necesario hacer constar, cuando se habla de semejante conflicto, que no debe entenderse en el sentido de oposición o de beligerancia? Si es en general insensato entenderlo así, lo es particularmente en cuanto a la filosofía se refiere; no podría desarrollarse, ni fuera concebible, una filosofía americana desarraigada del pensamiento tradicional en cuyo cauce el nuestro se ha constituido. Pero son de todas maneras sus relaciones conflictuales con él, situadas dentro del cuadro general de la crisis contemporánea, las que crean y alimentan el problema.

No es nuestro propósito tratarlo plenariamente aquí.¹ Como una limitada contribución a su emplazamiento y elucidación, vamos a glosar tan sólo un aspecto del vínculo que existe entre el problema mismo y la actual situación filosófica europea. Bien mirado, ese vínculo se ofrece en un plano más íntimo que el circunstancial, ya aludido, resultante de la crisis. La preocupación por la autenticidad de la filosofía americana, fuera de recibir ocasión de la encrucijada cultural de Occidente, es por sí misma, en cuanto actitud filosófica, manifestación de una determinada tendencia del pensamiento europeo contemporáneo: en la significación más comprensiva del término, el historicismo. Esta tendencia sustenta doctrinariamente aquella preocupación. Por gracia de sus tesis capitales, el historicismo actúa, de hecho, como invocador de la personalidad filosófica de América. Tanto es así que ello no ha ocurrido sólo en nuestro tiempo. Existe un antecedente en la filosofía americana del siglo pasado que ilustra en perspectiva la naturaleza de esa invocación. Resulta por lo mismo precioso para el es-

¹ Puede verse una síntesis de sus términos, así como su bibliografía, en el *Diccionario de Filosofía*, de J. Ferrater Mora, artículo *Filosofía Americana*.

clarecimiento de la presente movilización continental en torno al asunto.

II

SI como expresión de un estado de espíritu colectivo, como conciencia cultural, el problema de la filosofía americana es específico de nuestra época, no lo es, en cambio, su planteamiento mismo. Se adelantó a hacerlo hace más de un siglo —otros planteamientos igualmente aislados pueden haber existido también— el argentino Juan Bautista Alberdi. Algunos atisbos los ofreció en un famoso prefacio a una obra de filosofía del derecho publicada en 1837 en Buenos Aires. Dándole cuerpo puso directamente la cuestión en 1840, en el programa de un curso filosófico que hubo de dictar en Montevideo, donde se hallaba emigrado entonces. Más que de un curso docente, el programa —verdadero ensayo— lo era de la filosofía en América en aquel momento de su historia. Pero el autor lo apoyaba en fundamentos a los que confería una vigencia duradera.

Léanse a continuación algunos de sus pasajes: "Cada país, cada época, cada filósofo, ha tenido su filosofía peculiar que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano. La filosofía de cada época y de cada país ha sido por lo común la razón, el principio o el sentimiento más dominante y más general que ha gobernado los actos de su vida y de su conducta. Y esa razón ha emanado de las necesidades más imperiosas de cada período y de cada país. Es así como ha existido una filosofía oriental, una filosofía griega, una filosofía romana, una filosofía alemana, una filosofía inglesa, una filosofía francesa y como *es necesario que exista una filosofía americana*". —"Hemos nombrado la filosofía americana y es preciso que hagamos ver que ella puede existir. Una filosofía completa es la que resuelve los problemas que interesan a la humanidad. Una filosofía contemporánea es la que resuelve los problemas que interesan al momento. Americana será la que resuelva el problema de los destinos americanos. La filosofía, pues, una en

sus elementos fundamentales, como la humanidad, es varia en sus aplicaciones nacionales y temporales".—"Nos importa ante todo darnos cuenta de las primeras consideraciones necesarias a la formación de una filosofía nacional. . . La filosofía se localiza por sus aplicaciones especiales a las necesidades propias de cada país y de cada momento. La filosofía se localiza por el carácter instantáneo y local de los problemas que importan especialmente a una nación, a los cuales presta la forma de sus soluciones. Así, la filosofía de una nación es la serie de soluciones que se han dado a los problemas que interesan a sus destinos generales. Nuestra filosofía será, pues, una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales".²

De acuerdo con esos fundamentos pasaba Alberdi a determinar concretamente los temas que a su juicio debían ocupar a la filosofía americana de su tiempo, así como los valores esenciales a que debía responder. Dejamos de lado aquí ese aspecto, en gran parte vivo todavía, para circunscribirnos a la tesis del americanismo —y aún nacionalismo— filosófico, no reñida, como se ha visto, con el reconocimiento de la unidad última de la filosofía. Cuando José Ingenieros exhumó ese olvidado escrito de Alberdi, Alejandro Korn encontró en él una entrañable actualidad. Había sido para su autor el fundamento filosófico de las *Bases*, que han cimentado la organización nacional de la Argentina a lo largo de una centuria. Era preciso según Korn seguir su ejemplo, para identificar de nuevo a la filosofía, esterilizada en la imitación de lo europeo, con las realidades profundas de la nación: "No se puede dar un programa más perfecto y más adecuado a nuestras necesidades. Este es el programa que todavía tiene que regirnos: buscar dentro de nuestro propio ambiente la solución de nuestros problemas".³ Se limitaba Korn a referir a su país la actualización del pensamiento de Alberdi. Pero éste tiene una significación más amplia, que lo hace válido para cualquier otro país americano, mejor aún, para América abarcada

² J. B. ALBERDI, *Escritos Póstumos*, T. XV. Esta publicación contiene numerosas erratas, inclusive de fecha. Hemos procurado ofrecer el texto depurado en nuestra *Filosofía Pre-Universitaria en el Uruguay*.

³ J. INGENIEROS, *O. Completas*, T. XVI, p. 308.—A. Korn, *Obras*, T. II, p. 260 y s.; T. III, p. 284 y s.

en su unidad cultural. El propio Alberdi lo entendía así, según se ha podido ver; y aunque en su espíritu tuviera presente ante todo a la Argentina, fué en la prensa del Uruguay y para un colegio del Uruguay que publicó su programa, siendo éste el país a que alude ocasionalmente y siendo la suya, también ocasionalmente, la filosofía nacional que intenta suscitar.

¿Qué clase de influencias condujeron a Alberdi a establecer con tanta lucidez la cuestión de la filosofía en América? Alberdi era la primera cabeza teórica de la generación romántica del Río de la Plata, que tuvo por promotor a Esteban Echeverría. Filosóficamente aquella generación reaccionaba contra el ideologismo iluminista del período rivadaviano, abrazando las nuevas corrientes francesas del siglo: en parte el espiritualismo ecléctico, en mayor grado el sansimonismo; y a través de ellas, en dilución, la filosofía romántica alemana. Fué común a esas diversas corrientes un carácter general del romanticismo: la exaltación de lo concreto e individual, el relieve de los particularismos sociales en el espacio y en el tiempo, la valoración de la experiencia histórica en su originalidad irrepetible. Dicho de otro modo, el espíritu histórico, el historicismo. De ese historicismo, sin desmedro de un fondo racionalista que no lo abandonó, se impregnó Alberdi intensamente, como por otra parte Echeverría, Sarmiento y demás compañeros de generación. Lo recogió primero en el terreno jurídico, por intermedio de Larminier, divulgador francés de Savigny, el jefe de la escuela histórica del derecho. Lo expresó luego en el campo propiamente filosófico a través de su concepción de la filosofía americana, asimilando inspiraciones que iban de Herder a Hegel, de Cousin a Leroux. El empuje inicial del historicismo en la filosofía moderna repercutió, pues, como un llamado en el espíritu americano, llevando directamente a la primera formulación de su autonomía filosófica.⁴

En el curso del pensamiento europeo el historicismo fué ahogado luego por las tendencias positivistas y cientistas. No había estado ausente en el propio Comte, quien al fin de cuentas elaboró su doctrina en la atmósfera espiritual del roman-

⁴ Véase: R. ORGAZ, *Alberdi y el Historicismo*; C. Alberini, *La Metafísica de Alberdi* (Archivos de la Univ. de Bs. As., 1934, p. 233 y s.).

ticismo; pero el auge de las ciencias naturales fué ahogando en el positivismo, aunque nunca lo haya abolido completamente, el sentido histórico característico de su fundador. Cuando esas tendencias, a su vez, fueron desplazadas por el complejo movimiento filosófico contemporáneo, el historicismo ha reaparecido, crecido en significación, entre los aflujos muy diversos que han integrado dicho movimiento. Se trata, si se quiere, de la misma corriente historicista del período romántico, que remansada bajo el positivismo se expandió a su caída. Situada en el tránsito, la figura de Dilthey anuda, a través de una exploración empírica de la historicidad del espíritu, los mejores aportes románticos con el ya vasto acervo de la contemporánea filosofía de la cultura. En el seno de ésta, bajo el acicate de las grandes conmociones actuales, el historicismo encuentra su verdadero sentido y despliega generosamente sus posibilidades. Se hace así, más que una escuela o una doctrina determinada, un carácter del tiempo; si cuando el romanticismo fué una nota del espíritu de la época, ahora llega a identificarse íntimamente con el de la nuestra.

Con este renacimiento del historicismo en la filosofía europea, coincide la actual puesta de la filosofía americana en la búsqueda de sí misma. Es que esta búsqueda es en cierto modo una expresión de aquel renacimiento. El historicismo, en su esencia, proclama la originalidad, la individualidad, la irreductibilidad del espíritu en función de las circunstancias de tiempo y de lugar; y refiere a esas mismas circunstancias el proceso de su actividad constituyente. Por esa vía América se descubre a sí misma como objeto filosófico. Se descubre en la realidad concreta de su historia y de su cultura, y aún en su naturaleza física en cuanto sostén, contorno y condición de su espiritualidad. Su pensamiento ha tendido espontáneamente a reflejar el de Europa; pero cuando éste, por su propio curso, desemboca en el historicismo, la conciencia de América, al reflejarlo, se encuentra paradójicamente consigo misma, invocada en lo que tiene de genuino. Se vuelve entonces autoconciencia, su reflexión se hace autorreflexión. La propia filosofía europea viene así a prohijar o suscitar la personalidad de la filosofía americana, proporcionándole el instrumento de la emancipación, su herramienta ideológica. Tal ocurrió hace un siglo y tal ocurre hoy, allí donde ocurre. La común filiación

del ensayo de Alberdi y las actuales tentativas, con la tendencia historicista europea de entonces y de ahora, es ciertamente algo más que pura coincidencia. Y nada mejor que reparar en ello, por lo demás, para darle a la autenticidad que se persigue el sentido justo que debe tener frente a la unidad y universalidad del espíritu.

III

LA relación existente entre el historicismo contemporáneo y la actual preocupación por la autenticidad de la filosofía americana, explica, por otro lado, que dicha preocupación derive al estudio del pasado filosófico de América. El historicismo confirió siempre especial interés a la historia de la filosofía. Si se parte de la historicidad del espíritu, la filosofía, capítulo eminente de la actividad espiritual, debe ser esclarecida en su proceso histórico. Así fué para el romanticismo con la obra representativa de Hegel, creador de la moderna historiografía filosófica. Así ha sido para el historicismo de nuestros días, a partir de Dilthey, impulsor directo o indirecto de un vasto movimiento en la materia. Es, pues, natural que el historicismo americano, puesto frente al tema de la trayectoria y el sentido de la cultura en el continente, se aplicara en especial a reconstruir su evolución filosófica. Desde la generación de Alberdi pudo no ser advertido por falta de perspectiva temporal. Cosa muy distinta acontece con las generaciones actuales, en condiciones de abarcar un conjunto apreciable de tradiciones americanas en el campo de la filosofía.

El interés creciente cada día por tal indagación, constituye quizás la nota dominante de la más reciente actualidad filosófica de América. Suele, empero, no ser bien comprendido. En ciertos medios se ha heredado de la generación positivista anterior, que tuvo que reaccionar en nuestros países contra el historicismo adocenado de la escuela de Cousin, una desconfianza no disimulada hacia la historia de la filosofía. Tanto más si se trata de la filosofía americana; la desconfianza en este caso se convierte fácilmente en desdén. Se piensa en lo escaso o nulo del aporte creador a la filosofía universal, del pensamiento americano del pasado, para considerarlo, en gene-

ral, como un coro de balbucesos o de ecos, digno a lo sumo, de la curiosidad anecdótica. Se refleja ahí, sin duda, una especial concepción de la verdad filosófica: independiente de la realidad histórica y producto académico y definitivo de los altos hornos de la cultura. Pero acaso se refleja también una radical incompreensión de lo propio, por virtud del colonialismo intelectual tan característico todavía, entre nosotros, de ciertos espíritus.

Pudiera ofrecerse como coonestador de esa disposición mental, entre los más frescos y encumbrados criterios sobre la historia de la filosofía, el de Nicolai Hartmann. Ha reprochado éste a la historia clásica el haberse preocupado de los pensamientos, las opiniones doctrinales, las concepciones, los sistemas de los filósofos, en lugar de cuáles fueron sus verdaderas "intelecciones"; en otros términos, del significado que para ellos mismos tuvieron sus propias construcciones, y aun fantasías y ensueños, en lugar de sus pensamientos en cuanto expresión objetiva de la realidad, como conquistas universales y absolutas del conocimiento.⁵ El criterio clásico no justificaría la historia de la filosofía americana; menguado interés propiamente filosófico puede tener por sí misma la reconstrucción, más o menos sistemática, de la filosofía profesada en nuestro pasado, cuando ella ha sido repetición, a menudo mala, de doctrinas europeas. Pero menos todavía la justificaría el criterio de Hartmann; resulta desprovisto de sentido buscar en la historia de esa filosofía, auténticas intelecciones, hallazgos originales e irrevocables para el conocimiento universal. El pasado filosófico de América es así condenado de antemano.

Pero el actual movimiento de historia de la filosofía en nuestro continente al margen del problema, o los problemas, sobre la verdad filosófica en el seno de la filosofía universal, que un punto de vista como el de Hartmann plantea— tiene o debe tener, otro sentido. Con mayor o menor conciencia de ello, reproduce entre nosotros un tipo distinto de investigación aportado por la historiografía filosófica contemporánea. El que partiendo de la historicidad del espíritu se dirige a esclarecer la conexión del pensamiento filosófico con las estructuras

⁵ N. HARTMANN, *El Pensamiento Filosófico y su Historia*, (Trad. de A. del Campo, Montevideo, 1944).

histórico-temporales que lo encuadran. Es decir, la corriente historicista por esencia. Concebida la vida anímica de la sociedad como una estructura, la filosofía se presenta en cada caso referida a la realidad histórica en que se inserta. La historia de las ideas filosóficas, entonces, no puede independizarse de la historia general. Cada época tiene un espíritu propio del que participan todos los elementos culturales que la determinan. Existe para las ideas filosóficas una significación histórica que no puede alcanzarse sin la comprensión de las circunstancias concretas que —en su gestación o en su adopción— la han rodeado; y a su vez, toda idea filosófica —original o no— representa una vivencia del espíritu, una experiencia humana, que tiene, en cuanto tal, un valor específico e intrasferible dentro del proceso de la cultura.⁶

Desde ese ángulo, la historia de la filosofía en América cobra para nosotros, los americanos, un interés fundamental. Si no lo tiene como revelación de doctrinas o sistemas originales, y menos como fuente de eventuales conquistas de validez intemporal, lo adquiere, en cambio, como expresión de nuestro espíritu en su historicidad personalísima: en las ideas y en las circunstancias que han protagonizado su desenvolvimiento. No importa que como fórmulas conceptuales esas ideas resulten ser copia, no todas las veces fiel, de ideas ajenas. Quedarán siempre nuestras las circunstancias en que su adopción fué hecha en cada caso; por tales circunstancias es, precisamente, que dichas ideas descienden de su abstracción para penetrarse de vida y de sentido en la experiencia histórica. La recapitulación, así, de nuestro pasado espiritual, se convierte en un elemento decisivo de nuestro destino como cultura. La historia bien entendida de la filosofía es siempre una vuelta a la tradición filosófica para hacerla participar en la meditación del presente. Para América no pierde de ningún modo esa significación la historia de la filosofía universal. Pero se le suma la de la suya propia, que la tiene igualmente, aunque de manera especialísima. La inteligencia americana ha sido esencialmente receptiva de los contenidos

⁶ Véase: G. DILTHEY, *La Esencia de la Filosofía*; J. Ortega y Gasset, *Ideas para una Historia de la Filosofía*, (prólogo a la trad. esp. de la Hist. de de la Fil. de E. Brehier); J. Gaos, *Antología Filosófica* (Introducción); L. Zea, *El Positivismo en México* (Introducción).

de la inteligencia europea. Averiguar cómo ha pensado históricamente esos contenidos, cómo los ha escogido o se le han impuesto, cómo se los ha incorporado, cómo los ha aprovechado o desperdiciado, cómo los ha sustituido unos por otros, será entonces averiguar a través de qué mecanismos la inteligencia americana, como entidad social, se ha constituido, y de ese modo, tomar conciencia de su comportamiento presente así como de las condiciones y posibilidades de su autonomía futura.

Los actuales trabajos de historia de la filosofía en el continente están, por eso, al servicio de una actitud filosófica, antes que de una actitud meramente histórica. Vinculados, se quiera o no, al historicismo, postulan para el pensamiento americano la premiosa necesidad del sentido histórico, proyectado desde el campo de las ideas filosóficas y la sociología de la cultura, a la historia general de nuestros pueblos. Hay en la filosofía americana una sucesión de etapas relativamente orgánicas desde la escolástica colonial al positivismo del siglo pasado. El ciclo filosófico posterior al positivista suele ser llamado, en un sentido muy amplio, el idealismo. Acaso asistamos ahora en el curso de esa evolución a la configuración de una nueva etapa: la etapa historicista.

METODO Y FINES DE LA FILOSOFIA DE JOAQUIN XIRAU

por *William D. JOHNSON*

I

Lo esencial en todo método filosófico es, no sólo el esquema frío y lógico que lo define como tal, sino —y ello es aun más importante— el espíritu que lo determina y lo guía hacia ciertos objetivos y ciertas finalidades. No es difícil comprender que en el pensamiento de cualquier filósofo se establece una correlación necesaria entre la concepción que tiene de la filosofía y el método que emplea para realizarla. De esta correlación nace, por lo menos en parte, el espíritu de la filosofía en cuestión.

Es menester, por lo tanto, que, antes de hablar del método, hablemos de aquello que aquí se entiende como fin, tarea y significación de la filosofía. "La filosofía no es una 'ciencia'. Toda ciencia es esclava de la 'objetividad' y, con ella, de sus esquemas abstractos y superficiales. La filosofía se halla por encima de la 'objetividad'. Si quitamos a la palabra 'subjetivo' todo sentido psicológico y empírico y volvemos a su acepción originaria podríamos decir, con toda verdad, que la filosofía se halla al servicio de la subjetividad: *En ella busca el sentido para la vida entera.*

"De ahí que la filosofía se halle constantemente al servicio de todo. Unilateralmente, en la historia, se ha hecho esclava de la Teología, de la Ciencia, de la Política. La verdad es que es y ha sido eternamente servidora y, por consiguiente, eternamente señora. Su autonomía no puede consistir sino en no ligarse nunca exclusivamente a nada, en ser apta para vincularse perennemente a todo. Se entrega a la vida y a cada una de sus aspiraciones y al hacerlo toma posesión de ella. Todo su señorío se halla en función de esta entrega. 'Nobleza obliga'.

“ ‘Filosofar es no vivir. Vivir es no filosofar’. Si por vida se entiende la vida empírica, cotidiana, que salta azorada del salvavida a la escafandra, se insacula en los hábitos y renuncia a la libertad, evidentemente esto es verdad. Pero este género de vida es lo que más se aproxima a la muerte. A una vida minimizada corresponde naturalmente, un *mínimum* de pensamiento. A mayor protección mecánica, menor espontaneidad y menor libertad. Una vida ‘asegurada’ no necesita ya filosofar. No se olvide, sin embargo, que los seguros de vida son por lo general seguros contra el riesgo de la muerte.

“La vida es movimiento, riesgo, anhelo, entrega. Vivir es trascenderse y buscar en los ámbitos del mundo algo que haga la vida digna de ser vivida. Es posible que filosofar sea entonces no vivir. Pero en esto la Filosofía coincide con la vida misma. También la vida plenaria es un constante ‘no vivir’, desvivirse y proyectarse más allá de la propia existencia en su afán insaciable de salvación. Y en este caso filosofar es vivir; vivir es filosofar”.¹

Al identificar la filosofía con la vida concebida de esta manera, adquiere la primera el sentido de una tarea de *salvación* integral de la última. Y puesto que “a toda vida es correlativo el mundo” dentro del cual vive, sufre y anhela, conviértase la obra de la filosofía en un esfuerzo, sólo porque el pensamiento filosófico vuelve eternamente a enfrentarse con todo lo que amenazaría destruirlo y hundirlo en los abismos de la nada, en un vacío falto de todo sentido, orientación y guía, es posible que el mundo se mantenga en pie. De ahí la grave responsabilidad y la apremiante necesidad de la filosofía. No sólo es que se puede o que se debe hacerla, sino que no hay más remedio que hacerla. Los peligros que acechan jamás desaparecen del todo. Siempre están latentes y aptos para levantarse de nuevo con otras formas y bajo otros nombres. La necesidad de la filosofía es, pues, perenne.

Al mismo tiempo lo dicho nos indica que el material con el cual trabaja se halla en la vida misma. Como *experiencia* —no, sin embargo, como vida psicológica o científica— es el fundamento de la filosofía. A través de la vida y por medio

¹ Véase: XIRAU, *Lo Fugaz y lo Eterno*, págs. 121-123. Centro de Estudios Filosóficos. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de México.

de la experiencia pretende conocer el ser. Pero con cada nueva experiencia, con cada nuevo descubrimiento cambia la faz de la realidad y la concepción que de ella tenemos. En la asimilación y la elaboración de nuevas experiencias y nuevas realidades, inviértese el jamás interrumpido trabajo del filósofo. En este sentido, y sólo en él, toda filosofía es *ontología*, pues toda experiencia y todo descubrimiento es experiencia y descubrimiento de un mundo o, si se quiere, del *ser*.²

CONCEBIDA así, la filosofía supone un intento metódico para organizar la vida en una concepción total y concordante, es decir, una labor de integración armoniosa en la que sea posible dar a todos los aspectos de la vida el lugar y el valor que en verdad les corresponde. Exige además que el punto de partida sea la vida misma tal como es en su realidad policromática, multiforme, sonora y fluyente.

Partimos de aquello que es más inmediato en la vida: la experiencia. Nos proponemos simplemente describir la experiencia y la realidad que en ella nos ofrece, y con esto no hacemos otra cosa que continuar la gran tradición de la filosofía. Pues en realidad toda filosofía se ha preocupado siempre por describir la realidad y lo ha alcanzado siempre con mayor o menor éxito. En armonía con la obra de esta tradición, nos proponemos penetrar en los últimos recintos del ser, describir lo que en él encontramos y desentrañar de él su más íntimo sentido. Como siempre la finalidad es la misma —"mantener en pie un mundo", con carne y hueso, cuerpo y espíritu, expresión y sentido, y como siempre la distinción se halla en la manera como cada filósofo se propone lograrlo: esto es lo individual y lo intransferible.³

² Para que el lector se forme una idea del fondo histórico en que descansa el método que esbozamos aquí y en lo que sigue, le referimos al libro: *Lo Fugaz y lo Eterno*; así como al libro: *Amor y Mundo*, Colegio de México. En relación con lo mismo, véase: *La Culminación de una Crisis*, artículo publicado en la revista "La Universidad de La Habana", La Habana, Cuba, Nos. 58-59-60, 1945 (en castellano), en la revista "I.F.A.L." del Instituto Francés de la América Latina, México, D. F. (en francés), y finalmente en la revista, "The Personalist" (en inglés).

³ De notas todavía inéditas.

A fin de hacer más clara la estructura interna del método que es propio de esta filosofía es preciso que definamos con mayor detalle los puntos esenciales. Por razones que se verán en lo que sigue, partimos de los "datos inmediatos de la conciencia", de acuerdo con Bergson, entendiéndoles al mismo tiempo en el más amplio sentido de las "ideas" cartesianas, tal como las definió Descartes en la primera parte de su doctrina, pero en franca oposición al propio Descartes cuando limita el sentido de las mismas. Pero tampoco hay que olvidar que en Bergson "los datos inmediatos" sufren cierta limitación pues según él lo dado es deformado. Por lo tanto suprime aquello que considera como deformación. Lo que queda es lo dado "incompleto", es decir, lo dado menos la deformación. Esto no lo podemos aceptar, pues se trata de una abstracción radical, ya que Bergson se reserva el derecho de explicar después por qué consideró lo suprimido como deformación.

Además de ser descripción de lo dado, es propio del método que empleamos, el ser una descripción *esencial*. Ahora bien, recuérdese que lo mismo se aplica a la "descripción pura" de Husserl. Con ello queremos decir, al igual que Husserl, simplemente "ontológica". En efecto, las esencias materiales constituyen las estructuras necesarias que encuadran la realidad. Como tales son condiciones ontológicas. Así, las descripciones de Husserl pretenden establecer las condiciones que informan la realidad y las establecen a partir de lo dado. Pero, no es otra la finalidad a que aspiramos. ¿Donde está, pues, la diferencia? Se halla sobre todo en el hecho de que Husserl restringe el alcance y sentido de esas condiciones —o esencias— a lo dado *en* lo dado. Es decir, dentro de los datos que encuentra antes si descubre formas y estructuras necesarias, pero cuya necesidad está en función tan sólo de su mutua dependencia. La trama de estas inter-dependencias es enteramente ajena al hecho de que sean dadas o no. Se da con lo dado y en lo dado, y Husserl se limita a comprobar este hecho. Pero más allá de lo dado se encuentra aquello en que se funda, es decir, aquellas condiciones *ontológicas*, sin las cuales lo dado no sería posible. Creemos, en efecto, que es imposible hablar de lo dado sin algo además de lo dado que lo hace posible. En otros términos: Husserl no pretende sino destacar las esencias de lo dado. "La diferencia para nosotros está en

que lo esencial no es sólo lo dado, sino también todo aquello que es absolutamente necesario para que lo dado sea posible",⁴ es decir, todo lo "co-dado", todo el fondo de virtualidad en que descansa, todas las condiciones que hacen posible que lo dado sea dado.

En suma, donde la fenomenología se limita a describir la experiencia y lo dado en ella, nosotros, en cambio, planteamos el harto difícil problema de determinar cómo y en qué sentido esto es posible. Y puesto que lo dado se da en la experiencia, al intentar fijar las condiciones de posibilidad de lo primero, fijamos y establecemos las condiciones de la segunda. Podríamos hablar, por tanto, con igual rigor, de "condiciones de posibilidad" de toda experiencia.

Sin duda, la frase "condiciones de posibilidad" hará pensar inmediatamente en Kant y los románticos alemanes. Pero frente a Kant la distinción es clara: busca las condiciones de posibilidad de la ciencia en la conciencia que conoce. Por lo tanto, su búsqueda se refiere a las condiciones que hacen posible el saber, o sea, a condiciones de orden gnoseológico. La nuestra, repitámoslo, a *condiciones ontológicas*. Si consideramos a Fichte como el representante más claro del Romanticismo alemán, la diferencia reside en que para él se trata de condiciones de posibilidad arraigadas en la conciencia; en lo profundo de ella persigue un principio absoluto del cual puede deducirse todo. En Fichte la necesidad de establecer un principio absoluto tiene su origen en un cierto afán de unidad, la cual a pesar de ser necesaria no llega a realizarse. Al propio tiempo, sin embargo, reconocemos que todo dualismo es fatal para el designio constructor de la filosofía. El dualismo conduce forzosamente al pluralismo y en última instancia a un escepticismo radical. La naturaleza intrínseca de la filosofía—como comprensión integradora e integral del mundo—nos obliga a pensar y a postular la unidad aun a sabiendas de que no es alcanzable por nuestra humana limitación. De ahí que propongamos como tesis positiva la existencia de múltiples principios aptos para actuar como puntos de apoyo para nuestra aspiración de unidad. Pero puesto que esta unidad es inalcanzable, tales principios serán no sólo inagotables sino infinitos. Por ello es que nos limitamos adrede a

⁴ De notas todavía inéditas.

destacar las condiciones mínimas e imprescindibles de posibilidad, eliminando todo lo accidental y conservando sólo aquello gracias a lo cual es posible que haya ante alguien un mundo.

Nuestras descripciones tienen como finalidad el establecimiento de ciertas condiciones básicas, los factores presentes o implícitos en toda experiencia, y sin los cuales no sería posible "tener experiencia" ni, por tanto, "tener un mundo". Ahora bien, es posible decir que tales condiciones se nos dan, como resultados del análisis descriptivo, bajo forma de hipótesis—bien entendido, como hipótesis de orden metafísico. Las descripciones se inician, claro está, sin hipótesis previas, justamente con el propósito de ver qué hipótesis se desprenden de ellas del modo más natural y sin ser forzadas. Estas hipótesis se identifican entonces con las condiciones que buscamos.

Pero es preciso comprender el sentido en que puede decirse que son hipótesis. El autor recuerda bien haberle oído decir al Dr. Xirau alguna vez, que en filosofía no se trata de llegar a afirmaciones de carácter absoluto. Lo consideraba imposible. Tratar de establecer verdades absolutas que vinculen y sometan al ser a su dominio sería violar justamente aquello que es más profundo y omnipresente en el ser, la eterna reverberación de su eterno misterio. El ser sin misterio es banal, trivial y en último término se convierte en fantasma o en nada. Algo hay de personal e íntimo en el seno del ser que jamás se revela del todo. A este misterio último y profundo tratamos de acercarnos. Lo hacemos dentro de la medida en que nos es dable hacerlo. Se trata pues de una serie de aproximaciones cada vez más acertadas a la verdad y unidad del ser. Los resultados obtenidos guardan siempre su carácter de hipótesis por el hecho mismo de que no son sino aproximaciones. Como veremos en lo que sigue, son a la vez necesariamente metafísicas, pues tienen como objeto la totalidad del ser. En última instancia todos los resultados convergen en el ápice de la estructura metafísica. Pero aun desde aquellas alturas sólo pretenden señalar e indicar, como dedos de luz, posibles contestaciones a los problemas más arduos y difíciles de toda metafísica.

Por ende, nos resta comparar nuestra posición con la de la ciencia. En efecto, al emplear las expresiones "experiencia", "condiciones de posibilidad", "hipótesis", etc., ¿no estaremos abordando el problema de la descripción de la realidad de un modo harto parecido al de la ciencia? También ella habla de "experiencia", de "datos", de "condiciones de posibilidad" y sobre todo de hipótesis; también pretende elaborar la experiencia actual y penetrar en los últimos recintos de la realidad.

Lo que va exigido aquí es, en verdad, que demos clara cuenta de la oposición fundamental y necesaria entre el método y las finalidades de la ciencia frente al método y los propósitos de la filosofía. Consideremos brevemente la naturaleza del método científico:

Podríamos caracterizarlo mejor destacando sus dos fases principales: "la primera se halla íntimamente vinculada al intento, consubstancial a la ciencia misma, de deshacer el subjetivismo implícito en la experiencia inmediata para dotarla de una objetividad ajena a los cambios temporales y locales y a la posición personal del que la vive".⁵ En segundo lugar, "la pregunta de la ciencia va más allá de esta realidad inmediata. No se contenta con su mera descripción".⁶ Ambas fases tienen su legitimidad y su justificación, pero tan sólo en la medida en que obedecen a motivos de orden metodológico. En cuanto a la primera, en efecto, es evidente que la ciencia, frente a la multiplicidad evanescente, al flujo cambiante y contradictorio de las apariencias, al "ser que es y no es" del devenir, si quiere llegar al saber —en sentido estricto—, está obligada a suprimir esta multiplicidad y la vida subjetiva que la acompaña. Frente al "es y no es" contradictorio de esta realidad, afirma que no puede ser así, pero de ello tiene que dar sus razones, es decir, su "explicación". De esta necesidad surge el ideal de alcanzar una objetividad estable y formulable según leyes válidas de una vez para siempre. Esto, no obstante, no es posible sino donde se presupone una unidad última y radical: así, a la realidad inmediata substituye una realidad hipotética, debajo de las apariencias fugitivas pone o "sub-pone" un sostén, una *substantia*, que las presta unidad y consistencia.⁷

⁵ *Amor y Mundo*, pág. 86.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.* pág. 90.

Por lo tanto, las exigencias metodológicas de la ciencia comportan en último término una reducción gradual y sucesiva, mediante series de hipótesis, a una unidad total. *A igual A.* En esta identidad última encuentra o intenta encontrar la ciencia una "explicación" definitiva de las apariencias, explicación de la cual quedan desterradas toda ilusión y toda contradicción.

Ahora bien, el derecho y la justificación en que se funda aquel procedimiento se hallan en uno de los dos aspectos más evidentes de la experiencia natural. En efecto, la realidad de la experiencia nos ofrece un hecho indudable: las "cosas" dadas en ella "tienen la pretensión de ser lo que son, con independencia de su presencia momentánea. Toda apariencia tiene la pretensión de no ser 'simple apariencia'. Esto significa en definitiva ser una 'cosa'. La ciencia natural y la Ontología intentan hacer efectiva esta aspiración eterna y llevarla a su última perfección".⁸ Con ello y a fin de ser consecuente consigo misma la ciencia lo reduce todo al rango de una realidad "cósica" y lógicamente construída de tal modo que sirva como instrumento, frío e impasible, para el dominio de la naturaleza.

Pero en la realidad inmediata hallamos no sólo esta primera aspiración de la cual la ciencia se ha servido para sus propósitos, sino también otra de la cual la ciencia es incapaz de dar cuenta: la aspiración al *valer*. En efecto, esta realidad vivida que es, en su experiencia momentánea, fugaz e inefable, no pretende ni quiere ser simple cosa, "sino que aspira a ser una realidad concreta, estimable, con personalidad y *sentido propio*". En otros términos: esta experiencia nos ofrece "cosas" que no se limitan a ser cosas, sin más; son y pretenden ser "bellas", "justas", "elegantes" o "leales". En ellas hallan eco y repercuten todos los aspectos de la vida misma: odio y amor, pasión e impasibilidad, placer y dolor, bienaventuranza y desasosiego.

Así, pues, esta pretensión al valer es tan legítima, tan válida y tan fundamental como lo es la primera. Por razones propias y justas la ciencia reduce la segunda a la primera, el valer al ser. Pero esta reducción, si se convierte en metafísica, no es sino un contrasentido y un absurdo. En efecto, podríamos decir por nuestra parte, aunque sin darle carácter de decisión metafísica, que en el orden de la conciencia la segunda

⁸ *Amor y Mundo*, pág. 84.

condiciona a la primera y la hace posible como aspiración radical.⁹ En efecto, la esfera del valor es dependiente de la conciencia, pero es claro desde luego que esta esfera se extiende en algún sentido a todo: "Sólo porque tiene *sentido*, es decir, *valor*, es posible concebir que una persona se consagre a la explicación física u ontológica del mundo, a la definición del simple ser de las cosas y promueva en sí la vigorosa distensión espiritual que ello comporta y exige".¹⁰ Como fácilmente se ve, lo mismo se aplica tanto a todas las demás direcciones de la vida humana como a la ciencia, que no es sino una entre otras muchas. Ello significa simplemente que la conciencia es en cierto sentido anterior a la ciencia y que el sentido que otorga a su obra proviene de ella y sólo de ella. La ciencia es pensamiento y como tal no es sino un fenómeno entre otros de la conciencia. Recuérdese el dictamen cartesiano: "Todo es extensión o movimiento en la extensión, menos el pensamiento que piensa la extensión y se piensa a sí mismo".

La realidad de la física, la realidad extensa, es siempre realidad pensada. El pensamiento es previo a la extensión que piensa. Tanto el pensamiento como el sentido y el valor que lleva consigo tienen sus últimas raíces en la vida de la conciencia y en las experiencias que vive.

De todo ello prescinde, sin embargo, la ciencia. El motivo es sumamente claro. La ciencia es ante todo explicación. En cambio, tratándose de la conciencia toda explicación es vana e ilusoria. En primer lugar, es evidente que todos los fenómenos se dan *en* la conciencia. Es en grado sumo lo único actual e inmediato. No tiene ni exige explicación. Pues, explicar algo es decir lo que es cuando no aparece, antes y después de sus manifestaciones, más allá de su presencia inmediata. Y la conciencia es pura presencia. Antes y después y más allá de la apariencia no es simplemente nada. Destruirla es destruir la conciencia y con ella la experiencia. Sólo es posible explicar lo que no es explícito. Sólo se puede hacer patente lo latente. Y la conciencia, la experiencia inmediata es por definición, lo evidente, lo explícito, lo patente".¹¹ En suma, pues, la ciencia prescinde de la conciencia, de la expe-

⁹ *Amor y Mundo*, pág. 84.

¹⁰ *Ibid.* págs. 84-85.

¹¹ *Ibid.* pág. 80.

riencia inmediata y la presencia en que se da, pero con ello hace caso omiso del origen mismo de todo sentido y de todo valor.

Es claro, en cambio, que si hemos de ser fieles al imperativo metódico que nos guía y a la idea de la filosofía que nos sirve de norma no podemos aceptar el procedimiento unilateral ni los resultados que definen y caracterizan a la ciencia. En realidad, el camino que debemos seguir es, en cierto sentido, contrario al de la ciencia. Por presuposición explícita la ciencia no pretende ni puede dar cuenta de la totalidad del ser, es decir, no pretende ni puede ser "metafísica". Interpretarla de tal modo es falsificarla radicalmente. Por el contrario, no es otra la pretensión más íntima y más característica de la filosofía. Y como tal es un intento para comprender "en su conjunto la totalidad de los recintos... la filosofía trata de situarse fuera de todo coto, en una perspectiva que no abstraiga, ni separe, ni abandone nada y de dar sentido a la totalidad de las cosas—incluidas las ciencias mismas—dentro de la experiencia y de la vida humana".¹² "Sólo situándonos en una perspectiva integral que trate de recoger todos los aspectos y todos los puntos de vista hallaremos una salvación para el mundo y para la ciencia misma que trata de iluminarlo".¹³ Así como "no es posible que la ciencia trate de 'explicar' la totalidad de la vida humana con todos sus afanes, alicientes, ilusiones e ideales, porque la ciencia es a su vez una función de la vida humana y uno de sus ideales fundamentales",¹⁴ es por lo mismo tarea principal e ilusión suprema de la filosofía dar cuenta de ella.

He aquí la oposición necesaria y perenne que separa la filosofía de la ciencia. Con ella volvemos a la definición de la cual partimos; teniéndola en cuenta nos será posible trazar a grandes rasgos los cuadros fundamentales de nuestro pensamiento: la realidad de la cual partimos y en la cual queremos buscar un sentido y orientación capaces de iluminar y ennoblecen la totalidad de la vida humana.

¹² *Amor y Mundo*, pág. 103.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

II

CON lo ya dicho quedan determinados los límites dentro de los cuales ha de moverse nuestra descripción de la realidad y al mismo tiempo estos límites nos entregan la realidad que constituye, por decirlo así, la "materia prima" de nuestra filosofía. En otros términos, al respetar la vida de la conciencia, respetamos la realidad de la "presencia" actual y palpitante; de lo dado en ella partimos.

Ahora bien, ¿qué es lo que encontramos en la experiencia tal como se nos da en su realidad cotidiana e inmediata? Veámoslo.

¿Quién no habrá visto alguna vez en la vida un bello paisaje a la luz de un sol moribundo? El horizonte teñido de suaves matices de violeta, carmesí, rojo y gualda, con acaso largas franjas de un amarillo opaco. ¡Y qué impresión de espacio, de perspectiva y profundidad! El alma se distiende y se ensancha, con honda alegría en la cual tal vez vaya mezclada un íntimo estremecimiento de nostalgia, de recuerdo de otras puestas de sol en otros días y otras circunstancias. De repente, con el recuerdo del pasado, todo el ámbito inmenso de paisaje, de sol y nubes, se llena de tristeza profunda. Todo es ya distinto. El paisaje y yo somos otros. Sobre el mundo se vierte las aguas del espíritu y su íntima reverberación lo llena todo. Acércase la noche y en la bóveda azul surge el lucero de la tarde. Al cambiarse el mundo sufre todo una sutil modificación; "mi" mundo ha cambiado.

Presencia frente a presencia, en la dialéctica del espíritu todo está en todo y todo influye en todo. Yo soy lo que soy por la presencia que encuentro y ésta es lo que es por mí. El paisaje es lo que es por la luz que lo inunda y lo modela—por la cambiante movilidad de la luz que lo transforma como transforma el lienzo el pincel del artista. Todavía vive y perdura en esta experiencia la magia de la "presencia a distancia" correlato de la "acción a distancia" que caracteriza la mentalidad primitiva. Pues, toda presencia se constituye frente a las demás y obedece sutilmente a la dialéctica de presencia y ausencia que es el fundamento de toda experiencia. Esto es evidente y patente en ella. Tan evidente como lo es que al proyectarse sobre el mundo los colores ya sombríos, ya alegres,

profundos o espectrales del espíritu, halla éste dibujado ante sí un mundo ya sombrío, ya alegre, ya profundo, ya espectral.

En este sentido, "todo cosmos es en alguna medida microcosmos". Pero ello no significa sino que la realidad de la experiencia, con toda su palpitación y transfondos de luz y sombra, es tan real como aquello que en ella y ante ella se da. No hay razón alguna para separar la realidad de la una de la del otro, pues en su mutua confluencia constitúyese el mundo que es "nuestro" mundo.

En este mundo de la experiencia inmediata, de "presencia" vivida, encontramos una realidad orgánica de la cual nosotros mismos, junto con todas las dimensiones de nuestra vida íntima, formamos parte integral. Sin nosotros no es concebible ni pensable, reduciéndose a ser, fuera de nosotros y nuestra experiencia, algo vago e indefinido, acaso nada. No lo sabemos ni lo podemos saber. En todo caso es un problema para la ciencia y no para nosotros.

Dentro de esta realidad nos hallamos sumergidos, en ella vivimos y somos; es nuestro mundo, el único del cual podemos hablar. En la experiencia que tenemos de él, se conduce como un organismo en el cual las partes están en el todo y el todo en las partes. El universo repercute en mí y yo en el universo. Todo es lo que es en el todo y por el todo. La realidad se halla en mí y yo en la realidad. La más lejana estrella puede hacerse mía al verterse sobre ella la luz del espíritu. Frente al tintero y al libro que tengo ante mí, veo que cambian al cambiarme yo, y que en alguna manera yo soy lo que soy por su presencia. Y en su ausencia soy otro. Y "yo y el libro y el tintero dependemos a nuestra vez de la habitación en que nos hallamos y de la luz que penetra por la ventana y del sol y de las estrellas y los ruidos más lejanos y de la resonancia entera del universo".¹⁶

Interpenetración y ubicuidad, tanto en el espacio como en el tiempo, he aquí dos características marcadas de nuestra experiencia inmediata. Pero al mismo tiempo no quiere decir esto que todo se pierda en todo, que no haya configuración ni límite personal. Cada cosa es lo que es frente a y en oposición con las demás. Su "presencia" es lo que es en la convergencia de infinitas referencias, de todo a ella y de ella a todo. Sólo por la oposición, el contraste y la confluencia que la delimitan

¹⁶ *Amor y Mundo*, pág. 171.

y la recortan en el seno del todo, es lo que es. Sin esto no sería nada. "Si todo fuera blanco no habría blanco".

Así, todos estos términos—"confluencia", "referencia", "contraste" y "oposición"—nos hablan de la interior dinamicidad de las cosas. En efecto, en su presencia sentida y vivida va implícita una cierta tensión dinámica, una cierta resistencia intensiva y voluminosa. Tal es el sentido que cobra aquí la frase spinoziana: "El esfuerzo del ser por perseverar en su ser".

En las cosas encontramos un núcleo de resistencia y bulto, palpable y tangible. En este hecho encontramos, a la vez, la evidencia de aquella trascendencia que vemos y palpamos con tanta fuerza en la realidad vivida. El mundo no es estático sino dinámico. Resiste mi penetración en él y la delimita. Siempre y en todo momento encuentro en el mundo múltiples resistencias. Por la dialéctica de las cosas, en la "lucha" de resistencia contra resistencia y de mi propia resistencia contra la del mundo entero, se constituyen ellas y me constituyo yo. Para ello es preciso que se afirmen ellas frente a mí y yo frente a ellas. Me afirmo sobre ellas, me apoyo en su resistencia para atravesar y orientarme en el mundo. A su vez se afirman unas por otras en mutua oposición y así se definen y se delimitan en confluencia y en intersección. De ahí su trascendencia y su dinamismo interior. "El ser se afirma en el trascenderse y el distenderse". A mayor afirmación, mayor ser. "Replegarse y fruncirse es aniquilarse".¹⁶

Ahora bien: todo lo dicho con respecto a la realidad inmediata no es más que simple descripción, a la cual se podría añadir muchísimo más, pues esta realidad y la experiencia que de ella tenemos es de enorme riqueza. Ello no obstante, acaso se nos objete que esta constitución de la realidad por referencia no es otra cosa que una simple interpretación analógica, basada en la naturaleza intencional de la conciencia, tal como la describen Brentano y Husserl. Tratándose de la conciencia, tal vez sea evidente, pero aplicada a la totalidad de la naturaleza, ¿no es mera analogía? Si tal fuera el caso es evidente que no tendría validez alguna. Intentemos, empero, hacer ver que no es así, sino que tanto la intencionalidad de la conciencia como la constitución intencional de las cosas

¹⁶ *Amor y Mundo*, pág. 173.

descansan en un hecho más fundamental. Pero para ello es menester aclarar previamente la diferencia radical que se establece entre "ser" y "objetividad", así como el lugar de la conciencia entre uno y otra.

En la esfera de la conciencia clara y frente al mundo, me es posible destacar ciertos elementos o factores irreales que definen y dan estructura permanente a la fluencia de la realidad. A pesar de su evanescencia y transitoriedad, encuentro en ella elementos inmutables y eternos. Los mismos motivos vuelven a aparecer eternamente en el flujo de la realidad. "El verde de las cosas verdes es siempre verde. La belleza de las cosas bellas es siempre bella".

Estos motivos me ofrecen un esquema ideal y eterno que me permite hacer transparente e inteligible la realidad opaca del universo. Así como en él encuentro una eterna floración y movilidad dinámica, encuentro una idealidad eterna de formas y estructuras, eternamente presentes y eternamente operantes. En este sentido, pues, podemos decir que "el ser concreto resulta de la cooperación de dos eternidades: la eternidad de la fluencia dinámica e intensiva y la eternidad de los elementos inmutables que la definen y la encuadran".¹⁷ La segunda es lo que llamamos "objetividad".

Ahora bien, al limitarnos simplemente a lo dado en la experiencia inmediata, podemos respetar la realidad de la "presencia" directa, vital y dinámica del mundo. En esta realidad todo ser es, como hemos visto, lo que es por referencia y confluencia con los demás seres. Esto significa, a su vez, que la realidad entera es lo que es por su trascendencia. Cada ser tiene su inmanencia pero esta se agota en la trascendencia, de tal modo que la trascendencia es condición esencial y definitiva de la inmanencia de todo ser.

Dentro de semejante concepción de la realidad y desde este punto de vista es evidente que la conciencia deja de distinguirse o definirse por la característica única de trascendencia intencional; ésta la tendría en común con la realidad entera. Al contrario, la distinción se coloca en el hecho de que en la confluencia de conciencia y ser nace la idealidad objetiva u "objetividad" que convierte al ser en mundo y "cosmos", en el sentido platónico. En efecto, sólo la conciencia "tiene la

¹⁷ *Amor y Mundo*, pág. 174.

capacidad de convertir las cosas en término de su intención mental, de iluminarlas y objetivarlas y reducirlas a presencias".¹⁸ Toda presencia se da en el contacto entre ser y espíritu y comparte, por lo tanto, algo de ambos.

La conciencia, al penetrar en las profundidades del ser, las ilumina y descubre ante sí horizontes y perspectivas infinitas. "Sobre el misterio del ser se proyecta la luz del espíritu".¹⁹ Y de esta manera el ámbito "del ser se convierte en arquitectura, la perspectiva en arco. El arco de la conciencia. La luz ilumina las tinieblas. La conciencia se revela en la intersección de los seres por virtud de la resistencia que ofrecen"²⁰ a su penetración. Gracias a esta resistencia la proyección personal de la conciencia no se pierde en el vacío y constituye ante sí un mundo. Al quebrarse la luz del espíritu contra la resistencia del ser, surge la irradiación prodigiosa que perfila y pergeña las claras formas de la objetividad.

Si confesamos con sinceridad, como tendríamos que hacerlo siendo sinceros, que más allá de la experiencia, allende la conciencia, lo ignoramos todo, que fuera de lo vivido por nosotros de alguna manera todo es conjetura y misterio absoluto, accesible tan sólo a una fe ardiente y sublime, no nos forzamos ni nos obligamos a aceptar ningún género de escepticismo o agnosticismo. Por el contrario el hecho de que ya en cualquier presencia late y está presente el infinito—"la resonancia entera del universo"—es nuestra más segura garantía de que por dondequiera miramos, por dondequiera buscamos, encontraremos por lo menos índices y huellas que nos hablarán de las cosas ocultas, de lo recóndito y del más allá de los últimos y más lejanos misterios del ser.

En efecto, frente a la idealidad de las formas luminosas de la "objetividad" encontramos la co-presencia y la implicación de una realidad henchida de palpitaciones—resistencias, tensiones e intensiones, volumen y bulto—. Si esta última la tomamos como "realidad", es evidente que lo real es esencialmente *subjetivo*. Con ello no queremos significar sino que "toda existencia es confluencia y en la confluencia, idealidad y realidad". Por lo mismo, es claro que "subjetivo" no

¹⁸ *Amor y Mundo*, pág. 171.

¹⁹ *Ibid.* pág. 180.

²⁰ *Ibid.* pág. 180.

tiene aquí referencia alguna al sujeto personal ni mucho menos a la subjetividad empírica. Lo tomamos en su acepción originaria y etimológica. Lo real es, entonces, el *sub-jectum*, aquel elemento de subsistencia que da a la realidad su consistencia intensiva y profunda, el centro "inmanente" de toda irradiación y de toda proyección, el fundamento dinámico de todo ser.

Con esto podemos comprender en cierto modo la situación particular del ser objetivo de la totalidad del ser y por qué es que "la contextura esencial" de su realidad se agota en la referencia, en la confluencia y la intersección. "El ser objetivo sólo se hace real si se incorpora a una proyección subjetiva y se hace reflejo y centro de convergencia y de inteligencia en la confluencia de las subjetividades"²¹ las realidades subsistentes, macizas y plenas que sustentan el mundo.

TAL es, en suma, la realidad de la cual hemos de partir y en la cual nos apoyamos para alcanzar los fines que nos hemos propuesto. Enumeremos ahora los elementos principales que en ella encontramos. Es ante todo una realidad de presencias frente a presencias, sujetas todas ellas a una dialéctica móvil y vívida, la misma que descubrimos en la obra de arte creada por el artista, en la que el conjunto trasciende a las partes y, sin embargo, es reflejado en ellas, así como a la vez las partes influyen con su presencia o ausencia en la totalidad. Mas no nos hallamos frente a una realidad espectral. En ella descubrimos resistencia, volumen, tensión e intensión, movimiento y cambio, que implican a su vez espacio y tiempo. A través de las "presencias" sentimos y palpamos la inmensa vida "subjetiva" del ser entero. Además, puesto que la realidad que somos, la realidad de la vida íntima, se integra a su vez a la totalidad en que se halla sumergida, no la podemos dejar fuera de consideración. También ella constituye una parte importante de esta experiencia.

Puesto que todo lo que es "presencia", "experiencia" y vida halla sus raíces en la conciencia, puesto que sin la luz del espíritu no es posible imaginar ni pensar "objetividad"

²¹ *Amor y Mundo*, pág. 182.

alguna, ni pensamiento, ni sentido, ni valor, es evidente que una, por lo menos, de las condiciones de toda experiencia es la conciencia misma. Al mismo tiempo sería difícil negar que la conciencia, en cuanto vida y palpitación vital, admite todas las posibilidades de distensión y disminución que caracterizan la vida. En efecto, en las múltiples y variadas posibilidades de experiencia encontramos una serie escalonada de grados que van desde un mínimo hasta un máximo; descubrimos no un solo plano o nivel de vida consciente sino muchos. De ahí que nos sea posible descubrir y determinar las bases en que descansa la experiencia. Dado que hay una progresión gradual de la experiencia desde un mínimo rudimentario hacia un máximo de luz y claridad, ¿no será que la floración misma de esta luz, el desenvolvimiento de la experiencia, presupone el cumplimiento progresivo de ciertas condiciones previas, que en las etapas más primitivas sólo se hallan presentes en germen.

Se trataría, pues de tomar en consideración no sólo la plena realidad de la experiencia cotidiana, que por lo general se identifica con la experiencia inmediata, sino también todos los grados, todos los niveles, planos y gradaciones de la experiencia. Partir no sólo de un "tipo" de experiencia sino de todas las posibilidades inherentes en ella. De esta manera, por tanto, habría de ser posible recorrer descriptivamente toda la gama, todo el "teclado" de notas que constituyen la totalidad de la vida de la conciencia.

Ahora bien: tales descripciones se han realizado, pero por falta de espacio nos limitamos simplemente a mencionarlas, indicando brevemente su naturaleza y su propósito: A partir de las experiencias más primitivas y rudimentarias, aquellas que podrían llamarse "pre-conscientes", hemos intentado trazar la germinación paulatina y gradual de lo implícito en semejantes experiencias, hasta llegar a la plenitud de experiencia objetiva y luminosa. En el curso de la descripción hemos visto y puesto de manifiesto el desarrollo sucesivo de las condiciones que encuadran, por decirlo así, cada etapa de la experiencia. Y todas las descripciones en un hecho fundamental: a través de todos los análisis no ha sido posible dejar de advertir la unidad constante y siempre renovada que media entre la experiencia más primitiva y la más alta. En todas ellas recurren los mis-

mos motivos, de tal modo que lo que se descubrió en los niveles inferiores, se hallaba presente o implícito en los superiores. Y así a la inversa. Esta unidad no sólo constituye una justificación del método empleado, sino que ha desempeñado el papel de hilo conductor. Gracias a ella hemos podido orientarnos a lo largo de la ardua labor de describir el proceso de formación y constitución ontológica del mundo.

En términos generales podemos decir que este proceso se divide en tres etapas o planos: el primero se halla en el nivel primario y primordial, en el que comprobamos un contacto directo e inmediato con la realidad subsistente y subjetiva que constituye el fondo del mundo objetivo y "cósmico". Esta inmediatez se debe al hecho de que en el estado primario del cual partimos, desaparece lo objetivo, es decir, la conciencia clara se ve sustituida por la pre-conciencia. Esto implica, a su vez, que la "objetividad", la idealidad que convierte al ser en "mundo" y que surge de la confluencia y convergencia de espíritu y ser, no agota ni uno ni otro. En alguna manera tanto la experiencia que tenemos del ser como el ser mismo, se extienden más allá de la "objetividad"; le son anteriores y, en cierto sentido, posteriores. Los grados de la objetividad no agotan los del espíritu ni los del ser. Se hallan sumergidos en la confluencia que los constituye y son por tanto, inmanentes al espíritu y al ser. Pero esta misma inmanencia implica al mismo tiempo la transcendencia de aquello que la sustenta. Con la desaparición de la objetividad subsisten tanto el espíritu como el ser. Con ello vuelve el espíritu a la forma más primordial de todo conocimiento, al "conocer" en el sentido bíblico de "conocer" a una mujer, el contacto y tacto, el palpar y tocar. Así, entre el espíritu y el ser, no se interpone nada y en último término se establece algo que podría llamarse "identidad", en tanto que el espíritu ya no es capaz de distinguirse ni de separarse del ser en que se halla sumergido.

Sobre esta capa empiezan a levantarse las formas sensibles de un mundo sensible. A través del centro personal, en el cuerpo y en la resistencia que le es propia, se establece una cierta separación y distinción: el cuerpo frente al mundo. En la segunda capa el espíritu se levanta en eje vertical y las formas de la sensibilidad empiezan a matizarse de objetividad. Con ello el espíritu toma conciencia de sí mismo y de su pro-

pia personalidad; se distingue, se separa, y en la distancia de la separación ve y descubre un mundo y la visión misma es objetiva. Dentro de esta visión surgen las altas estructuras del arte, de la ciencia, de la religión, etc.

El tercer nivel es el último, la culminación suprema en la cual se anuncia la vuelta a una unidad superior. En esta unidad se hallan unidos y coordinados todos los grados inferiores de la vida. A esta unidad llegamos, por ejemplo, en las experiencias supremas de la ciencia y de la vida religiosa; en ellas el ser del hombre alcanza su mayor esplendor y se proyecta hacia la eternidad.

AHORA bien, es obvio que la simple descripción tanto de la etapa primordial y originaria como del proceso que lleva de ella a la plenitud de la vida, a las más altas cumbres de la experiencia humana, no puede bastar; no tendría fuerza ni convencería a nadie. Así, pues, al peso de las descripciones ya mencionadas fué necesario agregar toda una serie de análisis complementarios. Tenemos, por una parte, los estudios descriptivos de la conciencia clara, sobre todo en respecto del conocimiento. Estos a su vez constituyen el punto de partida para alcanzar y fundamentar, a partir de la "inmanencia" de la conciencia, la trascendencia. Otra serie de investigaciones tenía por objeto analizar la relación entre el conocimiento y la verdad y se referían sobre todo a la parte que en esta relación corresponde a los principios fundamentales de la lógica. Finalmente, empiezan a anudarse los cabos sueltos en aquellos análisis que recorren, a partir de las posibilidades germinales hasta su plena realización, el desenvolvimiento del ser del hombre. A través de estos vemos que las posibilidades implícitas en la esencia del hombre son al mismo tiempo las posibilidades de los "mundos" que puede descubrir, de los "mundos" que tiene y constituye ante sí, ya sea el mundo del salvaje, del científico, del religioso, del artista, etc. Así, el proceso de aclarar el sentido interno e íntimo del ser es a la vez un proceso de aclaración de la esencia del hombre.

Pero con ello surgen graves problemas: aun resuelta la cuestión de la trascendencia, aun establecida y vencida toda posibilidad de nihilismo existencialista, subsisten serias dudas:

Puesto que admitimos que "a toda vida es correlativo el mundo que lleva consigo", puesto que a cada nivel de experiencia corresponde la realidad que revela, ¿cuál es la relación entre lo revelado, la objetividad del mundo, ya sea en la experiencia inmediata o en las determinaciones del científico, y el ser? ¿No es posible que en lugar de darnos el ser, nuestra experiencia de él, nos lo falsifique totalmente? O, si se quiere, ¿cómo distinguir entre el mundo del sueño y el de la vigilia, cómo separar el mundo del loco de "el mundo"?

PARA terminar nos limitaremos a decir que si bien queda mucho por hacer, mucho se ha logrado ya en la contestación de estos problemas. El autor, así como los demás que formamos parte del seminario del Dr. Xirau, sabemos y nos acordamos de que constantemente teníamos la impresión de estar al borde de un gran descubrimiento, de algo inefable y último que se cernía un poco más allá de nuestro alcance y que, sin embargo, nos llamaba y al llamarnos, nos orientaba. Sabemos también que en lo ya hecho y consignado, de su espíritu a nuestra letra, perdura un profundo eco de verdad y de amor, tan grande que el recuerdo de la una y de la otra permanecerá con nosotros todos los días de nuestras vidas.

LA HISPANIDAD DE JOAQUIN XIRAU

JOAQUÍN XIRAU PALAU nació en Figueras, Cataluña, España, el 23 de junio de 1895. Pocos hombres como él tuvieron el privilegio de venir al mundo tan bien dotados para el ejercicio de la vida intelectual. Tenía vocación filosófica claramente definida; sabía pensar con agilidad y hondura; escribir con vivacidad y fluidez; hablar al gran público con vehemencia y vigor oratorios; conversar con amenidad sobre temas profundos y triviales; enseñar en la cátedra con claridad y entusiasmo; y guiar y sugerir con amor casi paternal a sus discípulos y amigos. A tan excelentes prendas subjetivas sumaba una vasta y rica cultura, que iba desde el conocimiento de los idiomas catalán, español, francés, inglés, alemán, griego y latín, hasta el dominio de las fuentes primeras de la historia de la filosofía.

Adquirió su gran formación cultural en las universidades de Barcelona y Madrid, en donde se graduó de Doctor en Filosofía y Letras y de Doctor en Derecho y Ciencias Sociales. Viajando por Francia, Inglaterra, Bélgica, Holanda, Suiza, Austria, Checoslovaquia y Rusia, hizo estudios, en calidad de discípulo o en libre colaboración, con los profesores más eminentes de nuestro tiempo.

Antes de la guerra de España había desempeñado cerca de quince puestos académicos de importancia en varias universidades europeas;¹ publicado en español, catalán y francés no menos de once libros valiosos;² traducido al español libros de Meyerson, Lachelier, Robin,

¹ Los puestos académicos desempeñados por Xirau antes de su llegada a México son: Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona. (Elegido en 1933) reelegido dos veces hasta 1939).—Profesor de Filosofía y Pedagogía en la Facultad de Letras de la Universidad de Barcelona (1928-39).—Profesor de Filosofía en la Universidad de Salamanca (1927). Profesor de Filosofía en la Universidad de Zaragoza (1927-28).—Lecturer de la Universidad de Cambridge (1929-30).—Director del Seminario de Filosofía y Pedagogía de la Universidad de Barcelona (1929-39).—Director de la Sección de Psicología pedagógica del Instituto psicotécnico de Barcelona (1928-39).—Presidente del Patronato escolar de Barcelona (1932).—Vice-presidente del Consejo Regional de enseñanza de Cataluña.—Consejero de Cultura del Consejo de Cultura de la Generalidad de Cataluña.—Miembro de Consejo Internacional permanente de los Congresos de Filosofía (1929-40).—Miembro del Consejo Internacional permanente de los Congresos de Estética y Ciencia del Arte.—Miembro del Consejo organizador del Congreso "Descartes", París (1937).—Miembro del Consejo directivo del Instituto Internacional de Cooperación Filosófica, Sorbona, París (1936).—Co-Director de la Revista de Psicología y Pedagogía, Barcelona (1933-39).

² Antes de venir a México Xirau había publicado: Leibniz. Las Condiciones de la Verdad Eterna (Barcelona, 1923).—Rousseau y las ideas políticas modernas (Ma-

Messer, Russel, Descartes y Whitehead;³ sustentado conferencias en las universidades de Cambridge, Oxford, Madrid, Santander, Liverpool, Londres, París, Zaragoza y Granada;⁴ y participado en catorce congresos internacionales de filosofía, psicología, educación, pedagogía, estética y ciencia del arte.⁵

La guerra de España lo trajo a México. Llegó aquí el cinco de agosto de 1939. Desde entonces figuró como miembro distinguido de *La Casa de España en México* (hoy El Colegio de México). La obra cultural que desarrolló bajo los auspicios de esta benemérita institución, es digna de elogio. Publicó libros como "Amor y Mundo" (1940), "La Filosofía de Husserl" (1940), "Lo Fugaz y lo Eterno" (1940), "El Pensamiento de Luis Vives" (1942), "La Plenitud concreta" (1940) y "Cossío y la Educación en España" (1943). Tradujo el primer volumen de la "Paideia" de Warner Jaeger (1942). Profesó en la Facultad de Filosofía y Letras, bajo el rubro de *El*

drid, 1923). El sentido de la verdad (Barcelona, 1927). Filosofía y Biología (Zaragoza, 1927). Descartes y el idealismo subjetivista moderno (Barcelona, 1937). La Filosofía de los valores y el Derecho (Madrid, 1928). El sentit de la vida i el problema dels valors (Barcelona, 1930). La reminiscencia platónica i l'inneisme cartesí (Barcelona, 1930).—Fichte (Madrid, 1931). L'amor i la percepció dels valors (1936). Le problème l'être et l'autonomie des valeurs (Paris, 1937).

3 Las traducciones hechas por Xirau en España son: Identidad y realidad, Emilio Meyerson (Madrid, 1937). El fundamento de la inducción, Julio Lachelier (Madrid). Estudios sobre el Silogismo, Julio Lachelier (Madrid). Psicología y Metafísica, Julio Lachelier (Madrid). La apuesta de Pascal, Julio Lachelier (Madrid). El pensamiento griego, León Robin (Barcelona). La filosofía actual, Julio Messer (Madrid). Los problemas de la Filosofía, Bertrand Russell (Barcelona). Discurs del metode, Descartes (Barcelona, 1929).

4 Las conferencias y cursos sustentados por Xirau en universidades europeas son: Evolución de la cultura española, Universidad de Cambridge (1928-29). Ramon Lull, Universidad de Oxford (1929). La Psicología actual, Universidad de Madrid (1932). Tres conceptos de la verdad, Universidad de Madrid (1932). Filosofía e historia de la técnica, Universidad Internacional de Santander (1933). Cossío y la Institución libre de enseñanza, Universidad de Liverpool (1935). El Imperio español, Universidad de Oxford (1937). Luis de León, poeta y filósofo, Universidad de Cambridge (1937). Luis de León, Universidad de Londres (1937). El Amor y la percepción de los valores, Universidad de París (1937). El Humanismo y la deshumanización en el arte, Universidad de París (1939). El alma dual de Luis Vives, Universidad de Valencia (1935). Filosofía y Biología, Universidad de Zaragoza.—La conciencia amorosa, Granada.

5 Las conferencias internacionales a que asistió Xirau son: Congreso internacional de Filosofía (Oxford, 1928).—Congreso internacional de Filosofía (Praga, 1932). Congreso internacional de Filosofía, Congreso Descartes (París, 1937). Congreso internacional de Psicología (Moscú, 1931).—Congreso internacional de Psicología (París, 1937).—Congreso de Educación (Oxford, 1937).—Congreso de educación (Niza, 1932).—Congreso internacional de educación (Cracovia, 1932).—Congreso internacional del Pen Club (Viena, 1929).—Congreso internacional del Pen Club (París, 1937).—Congreso internacional de Educación (París, 1937).—Congreso internacional de Estética y ciencia del arte (París, 1937).—Congreso internacional de Pedagogía (Berna, Zurich, Basilea, 1937).—Congreso internacional del Instituto internacional de Cooperación Filosófica (Amsterdam, Holanda).

Mundo del Hombre de Occidente, una serie de cursos monográficos y sistemáticos sobre Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Bacon, Descartes, Spinoza, Kant, Bergson y Husserl. En la Universidad Michoacana sustentó breves cursillos sobre "El Amor" (1940), "La Universidad y la Vida Moderna" (1941) y "España y América" (1941); en la Universidad de Guadalajara sobre "El hombre actual" (1940); y en El Colegio de Estudios Superiores de Guanajuato sobre "La conciencia amorosa" (1941). En las revistas CUADERNOS AMERICANOS, "Filosofía y Letras", "Letras de México", "Educación y Cultura" y "Romance" publicó una serie de interesantes artículos. Tenía en preparación una *Metafísica*, que desenvolvería en toda su extensión las ideas filosóficas esbozadas en "Amor y Mundo" y en la "ponencia" que fué discutida en una de las reuniones del *Centro de Estudios Filosóficos*.⁶ También proyectaba la publicación de dos obras: *Sentido de la Existencia* y *Sentido y Fundamento de la Cultura Española*. La gran cantidad de escritos inéditos que dejó, revelarán muy pronto, así lo esperamos los mexicanos que lo conocimos, la elevada calidad de pensador que había encerrada en este hombre que quiso a México tanto como a España.

Su cátedra de *El Mundo del Hombre de Occidente*, en el salón 10 del viejo Mascarones, será siempre recuerdo vivo para los que tuvimos la fortuna de escucharlo varios años.

Su domicilio fué desde 1940 una prolongación de su cátedra. Allí acudían estudiantes y amigos a plantearle sus dudas o a pedirle alguna sugestión. En una de las visitas a su departamento, allá por el mes de julio de 1941, el maestro esbozó a un grupo de jóvenes—entre los que se encontraban Antonio Gómez Robledo, Leopoldo Zea y Manuel Cabrera—el proyecto de un *Seminario sobre América Hispana*. El seminario tendría por objeto: I.—Investigar las ideas que España poseía en el momento en que se inicia su contacto con la América recién descubierta; II.—Hacer ver cómo las ideas de Luis Vives, Francisco de Vitoria, Juan de Valdés, Erasmo y Tomás Moro, fueron el alma de los grandes misioneros que vinieron de España a México; y III.—Revelar cómo esas ideas, evolucionando en el curso de los siglos, fueron las mismas que inspiraron en el orbe hispánico los movimientos de independencia, de libertad y de justicia social. El seminario quedó en proyecto, pero la idea de don Joaquín Xirau fué precisada un mes después en unas conferencias, que sustentó en el Salón de Actos del

⁶ La sesión en la que se discutió la ponencia de Xirau, tuvo lugar en la Dirección de la Facultad de Filosofía y Letras el jueves 28 de noviembre de 1940.

Colegio de San Nicolás de la Universidad Michoacana. De esta idea doy cuenta en las líneas que siguen, sirviéndome para ello de una versión taquigráfica inédita, que conservo en mi poder desde entonces.⁷

He aquí resumida a mi manera, la tesis sustentada por el maestro Xirau en aquellas memorables conferencias. Hasta el momento de iniciarse el Renacimiento, Europa había vivido en un mundo de cultura unitaria, de ideas universales que se imponían a todos y que nadie se atrevía a poner en duda. Era el mundo de la cristiandad o catolicidad medieval, presidido por Dios y estructurado en función de Dios. En este mundo se daban por supuestos los fundamentos últimos de toda orientación espiritual. El hombre solo adquiriría sentido y dignidad a través de su consagración a un gremio, que tenía previamente un ideal establecido. Para que alguien adquiriera calidad y dignidad de hombre, era preciso que se pusiera al servicio de la sociedad y en último término al servicio de los grandes valores que orientaban la conciencia humana. En este mundo no era posible pensar en el hombre "suelto", en el "individuo".

Pero en el seno de este mundo de cultura unitaria, se van gestando una serie de causas históricas—como los descubrimientos geográficos y científicos, la fundación de la físico-matemática, la invención de la imprenta, etc.—que hacen que el hombre se dé cuenta de que los grandes valores de la cultura son productos de la conciencia humana y que estos valores que él crea son el fin supremo de la vida. El hombre comienza así a desprenderse del mundo de la catolicidad y a vivir individualmente solo ante la naturaleza, tratando de reconstruir con ayuda de la razón y de la libertad su propia vida. Este movimiento de "libertad integral", de "humanismo integral", que deja al hombre solo frente a la naturaleza muda, produce en el ámbito entero de Europa una crisis profunda que llena los siglos XIV, XV y XVI.

Ante esta crisis se producen en Europa tres grandes corrientes humanistas, que intentan cada cual a su modo salvar al hombre de occidente del naufragio en que ha caído su tradición cultural. La primera es la *Italiana*, integrada por los grandes artistas, los sabios y los papas. Su preocupación fundamental no es de "orden ético y religioso, sino científico, racional y estético". Es una corriente "esencialmente amoral", que ve la salvación del hombre en una "resurrección integral del paganismo antiguo", basado en el esplendor del arte y la razón científica. La figura que mejor ejemplifica esta corriente

⁷ De: fueron las conferencias que sustentó Xirau. La primera se anunció con el título de "El Primer Imperio" y la segunda con el de "España y América".

es Cosme de Médicis, que al mismo tiempo que afirma que sin Platón "no se atrevería a ser buen ciudadano ni buen cristiano", extermina familias enteras para afianzar su poder y hace a Leonardo de Vinci pintar en su palacio a señores y prelados colgados con sus "pieles sacerdotales".

La segunda corriente salvadora es la *Germánica*, integrada por los países del norte, "bárbaros" y "primitivos". Esta corriente culmina en la reforma protestante. Es sobre todo una tendencia de "índole moral y religiosa", que quiere encontrar la salvación del hombre en el "principio de libertad personal" para interpretar los textos bíblicos y en la vuelta a los momentos más puros, sencillos y primitivos de la cristiandad.

La tercera corriente salvadora es la del *Centro de Europa*, integrada por una minoría selecta de pensadores de varios países, especialmente españoles. Presiden esta corriente las ideas de Erasmo en Holanda, las de Tomás Moro en Inglaterra y las de Luis Vives, Francisco de Vitoria y Juan de Valdés en España. Esta minoría de hombres se da cuenta de la terrible crisis que la cultura europea padece en esos momentos y trata de salvarla mediante una fórmula espiritual que armonice las conquistas de la nueva libertad con los preceptos del Evangelio, los progresos y avances de la civilización con la tradición cristiana. Las ideas de este grupo significan para Xirau la primera afirmación categórica en el mundo de los principios de libertad humana, justicia, derecho, democracia y unidad de todos los pueblos del planeta. Estas ideas comienzan a tomar cuerpo real en España, en el momento en que nace Carlos V, en que se consuma la conquista de Granada y en que se realiza el descubrimiento de América. Ellas son las que guían y orientan en su totalidad la cultura y la política durante el *Primer Imperio Español*, que es aquel que se extiende desde la unidad hispánica con los Reyes Católicos hasta la retirada a Yuste de Carlos V. A este primer imperio corresponde una España generosa, humana, avanzada y vital que lleva en germen todas las posibilidades de justicia y de redención humana. En lo literario es la España de un Garcilaso, un Fr. Luis de León, un San Juan de la Cruz y un Cervantes, "llenos de humor, de alegría, de regocijo, de pereza dorada y blanca". Xirau simboliza esta España en aquellas palabras que Cervantes pone en boca de don Quijote: *yo sé quien soy y sé que puedo ser aquello que quiera ser*. Este saber quien soy, es la aspiración de España por realizar la unidad del mundo cristiano.

Esas ideas del Primer Imperio español, esto es, esas ideas de Vives, de Vitoria, de Valdés, de Erasmo y de Moro, son las mismas que don Vasco de Quiroga, el Padre De las Casas y el Arzobispo Zumárraga trajeron a América. Estos misioneros pertenecían al mismo círculo de los pensadores del centro de Europa y al venir al Nuevo Mundo no hicieron otra cosa que implantar esas ideas humanistas que les eran previamente conocidas y profundamente meditadas desde España. Así se comprende que se preocuparan por defender a los indios, que solicitaran del Emperador su protección y que obligaran a los españoles a respetar sus derechos y la integridad de su espíritu. A estas ideas se debe la grandeza de España y de sus colonias.

Pero este Primer Imperio, el de la España de ideas generosas y humanas, quiebra de pronto. En su lugar aparece un Segundo Imperio, el de Felipe II. Una serie de hechos simbólicos anuncian su aparición: la retirada de Carlos V al monasterio de Yuste, el encarcelamiento de Fr. Luis de León, de San Juan de la Cruz y del Arzobispo de Toledo y la incineración de Zumárraga en la Plaza Pública de Sevilla. Otra España, la de la contra-Reforma, trata ahora de imponer a sangre y muerte aquello que no pudo realizar por la luz del espíritu. Proclama una "doctrina rígida, racional, casi matemática, geométrica", que impone en el Concilio de Trento y que vigila una institución poderosísima que es la *Compañía de Jesús*. El propio Felipe II, vestido de negro y en unción sacerdotal, impone desde el Escorial esa doctrina. En el interior de España se ahoga toda manifestación de libertad, imponiendo una uniformidad en el pensamiento, en las ideas, en la religión, en la fe e incluso en el idioma. A la primera España ha sucedido otra, ciertamente grande, pero trágica y severa. Después de Felipe II, España es un "carnaval trágico". La literatura retrata este cambio. Aparecen hombres como Quevedo, "llenos de ceniza, de sarcasmo; España se retrata a sí misma y se viste también de negro". Semejante cambio lo sufren todas las colonias del mundo hispánico. También a ellas se les impone como a España peninsular, el peso enorme de esa doctrina. Son los días oscuros y tenebrosos que hundan a las colonias españolas en la privación de su libertad, en una decadencia y en una pobreza atroz.

Todo esto, concluyó Xirau en aquellas conferencias, indica que hay una *hispanidad*, que pertenece por igual a españoles y americanos. Esta hispanidad tiene un lado positivo y otro negativo. El positivo se funda en las ideas del Primer Imperio, que son las ideas humanistas de Vives, Vitoria, Valdés, Erasmo, Moro, Vasco de Quiroga, Las Casas

y Zumárraga. El negativo se funda en el Segundo Imperio, orientado y regido por las ideas de la Compañía de Jesús y la contra-Reforma. No es posible comprender nada de la historia de España y de América, si no se hace hincapié en esa diferencia imperial. Lo que hizo el Segundo Imperio fué negar la hispanidad, imponiendo a España y sus colonias una "camisa de fuerza", una "caparazón herrumbrosa y mohosa". La auténtica hispanidad por tanto, procede de las ideas del Primer Imperio, que son ideas de libertad, democracia, derecho y justicia. Esta hispanidad es la que se manifiesta en las Cortes de Cádiz; en el propósito del Conde de Aranda de organizar una federación hispánica que garantizara su libertad a las colonias españolas; en la obra evangelizadora y humanista de los misioneros; y en las sublevaciones de Hidalgo, Morelos, Bolívar, San Martín y de todos los grandes patriotas que en América han luchado por la libertad e independencia de sus naciones. Estos hombres son los verdaderos héroes de la hispanidad; lo que hicieron en sus luchas de independencia fué quitar a sus naciones la "camisa de fuerza que les impusiera el Segundo Imperio, y que les impedía ser libres. Mientras América sacudía el peso del Segundo Imperio, la influencia de éste quedaba todavía en España y el pueblo español trató de quitársela de encima proclamando la *República*. Por medio de este acto España se incorporaba a la auténtica hispanidad que no estaba ya en España sino en América. Pero el *franquismo* vino de nuevo a negar esta hispanidad tratando de revivir el Segundo Imperio. Hoy hay que invertir radicalmente los términos del problema: "No es América quien debe agregarse a una España caduca; es España aherrojada, marchita, la que es preciso agregar de nuevo a su auténtico espíritu español. El espíritu español actualmente está en América. Es preciso revivir a España, para incorporarla a nuestra comunidad hispánica". ¿Cómo se puede hacer esto? reviviendo las ideas de los humanistas del Primer Imperio e inyectándolas al cuerpo dolorido de España. Tal es la idea de hispanidad que nos legara aquel gran maestro catalán, a quien la mañana del viernes 12 de abril dijimos adiós en el Panteón Español.

Juan Hernández LUNA.

OXFORD NOS ENVIA UN FILOSOFO

¿QUIÉN conoce a Collingwood? Mi amigo Medina había tropezado muchas veces con él en sus extensas lecturas, y le intrigaba la insistencia de la referencia; yo dí con él en el curso de mi largo asedio a Dilthey. Por fin he podido leer su *Idea de la Naturaleza*¹ y la lectura no parecía ávida, a pesar de que me tragué el libro en pocas horas, por la serenidad y la lucidez de la exposición, que producía el efecto, no exagero, de sedación espiritual. Parecía llegado Collingwood a esas cumbres donde él ve instalados a Whitehead y a Alexander, sus dos abuelos, y desde donde parece rodar tantas veces el oráculo del filósofo. No era así la montaña de Zaratustra, pero tampoco filósofos de la vitola de Nietzsche son los que, para Collingwood, cumplen con el arquetipo. Ni Whitehead ni Alexander se cuidan de polemizar, sino que siguen impertérritos la marcha prolongada de su pensamiento seguros de escalar la cima para contemplar de arriba abajo el alborotado mundo mientras les caracolea en los oídos la pitagórica música celestial de las esferas. Y es cierto, como dice Collingwood, que desde los tiempos de Hume, Inglaterra no había producido filósofos de tan gran formato.

Ni John Dewey, ni Benedetto Croce, ni el mismo Santayana, a pesar de su evasión, ni Bergson ni Husserl, y no digamos Max Scheler y Heidegger, producen esta sensación única de serenidad, de transmutación total de la energía ígnea en luz. Siempre hay chisporroteos, que acusan la crepitación interior de la llama. Hay una furia que escapa en imprecaciones hasta en trabajos tan desinteresados y tranquilos como "La filosofía como ciencia rigurosa" de un Husserl. ¿Será esto consecuencia de la insularidad, una visión del mundo a través de las nieblas eliseanas de la rubia Albión? El caso es que, mientras yo devoraba —¡qué mal le hubiera parecido este ejercicio a Collingwood!— el libro, me imaginaba al autor, en la apacible, doc-tísima y vetusta Oxford, enroscando sus meditaciones, en las dulces volutas de su pipa cargada con un rubio tabaco de helénico sabor a higos y miel. ¿Pero es que los poetas y los escritores ingleses no fuman en pipa? ¿Y no nos extrañaría que el filósofo inglés que hubiera sobre-

1 R. C. COLLINGWOOD, *The Idea of Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1945.

vivido a las pruebas de esta segunda guerra mundial conservara la misma serenidad? Ya el libro de Collingwood que lleva por título *El Nuevo Leviatán*, escrito durante la guerra y que precedió a su muerte, está muy lejos, en su furia antibarbárica, de mostrar la misma serenidad.

El caso de Collingwood me interesa a mí por muchas razones, además del encanto irresistible que su estilo terso, luminoso, tiene que ejercer en quien ha estado luchando gran parte de su vida con las anfractuosidades de la dicción alemana, con la tartamudez henchida de los norteamericanos—James, Dewey—y con la sutileza verbal, caleidoscópica, de un Bergson o de un Santayana. Collingwood conoce sus clásicos, que no son sólo los ingleses ni mucho menos, conoce a los contemporáneos, aunque ignore a Dilthey, del que anda tan cerca, aprovecha a Bergson, a quien admira, y, sin embargo, tiene conciencia plena de su continuidad insular con Alexander y con Whitehead. Caso curioso, que estos dos grandes nombres han fabricado una filosofía natural, y en los momentos mismos en que la revolución de la física parece haber conmovido definitivamente toda muestra ingenua confianza en el valor del conocimiento científico y dejado escape libre a tantas pseudofilosofías de científicos que han visto llegado el momento de poder abandonar, sin desprestigio, la cárcel determinista y volver a las nostalgias de su corazón. ¡Ya no tiene sentido la secular polémica entre la ciencia y la fe, que tanto ha apesadumbrado a la conciencia moderna! Una filosofía natural que, repitiendo a más de cien años de distancia el fracasado ensayo de los idealistas alemanes, cree encontrar una interpretación teleológica del cosmos que encajaría perfectamente con los últimos hallazgos científicos.

De aquí arranca Collingwood, reconociendo que nos hallamos ya en una tercera etapa de la imagen del mundo o idea de la naturaleza. Ha desaparecido el concepto de sustancia y la realidad más elemental se define por un comportamiento que requiere un espacio y un tiempo determinados. En el instante puntual nada existe y en los diversos tiempos en que la consideramos, una realidad es electrónica, atómica, molecular, etc. El mundo no es interacción de sustancias sino serie emergente de procesos. La idea del mundo como máquina ha venido siendo sustituida desde fines del XVIII—Buffon, Goethe—por la idea de una naturaleza como *proceso* histórico, del que es inseparable la idea de finalidad. Los griegos concibieron el mundo como animado y por un alma inteligente, por ese vicio suyo, tan humano, que consistía en verlo todo, dioses y plantas, a través

de los ojos del escultor. La gente del xvii ya no tenía tantos motivos, o tantos ojos, para complacerse en el hombre, y lo que fué entonces la gran sorpresa, las máquinas —recuérdese la comparación que del cuerpo humano hace Descartes con esas fuentes maravillosas que se encuentran en los jardines de los príncipes— se proyectó el universo y se habló del gran relojero y del gran arquitecto. Ya el gran relojero de Rousseau apunta, tras la misma metáfora, a una concepción orgánica de la naturaleza que inspirará a Goethe en sus descubrimientos famosos del intermaxilar y de la evolución de la hoja, y a Herder en sus atrevidas ideas sobre el proceso de las culturas. Pero el dieciocho, este tan mal famoso dieciocho, este tan "ahistórico" siglo, ha sido, según Collingwood, quien ha originado el cambio en la imagen del mundo. Porque si el xvii se pasmó ante la máquina o el "mecano", el xviii, sobre todo en su segunda mitad, se interesó más que por nada por la historia, y fué él quien inició con Buffon y otros muchos la consideración histórica de la naturaleza. Aquello de lo que Voltaire se reía llamándolo *philosophie des coquilles*, estaba destinado, con ayuda suya también, a cambiar poco a poco nuestra idea de la naturaleza. El hombre proyectó al cosmos no su cuerpo y alma, como los griegos, sino su historia. La idea de progreso —¿quién no se acuerda de la sorpresa de Turgot ante los rápidos progresos técnicos?— penetra en la naturaleza en forma de proceso emergente. Hegel fué, nos dice Collingwood, un profeta científico, pero la ciencia no es tierra para profetas, y la teoría de los colores de Goethe fué la *pierre d'achopement*, la piedra de escándalo donde tropezó la filosofía natural del romanticismo y del idealismo alemán. ¡Y Goethe estaba tan orgulloso de su revolución que la comparaba a la de Lutero y a la de Newton! Pero ocurrió que, a pesar de sus pregones, se echó en olvido que sus otros descubrimientos estaban inspirados por la misma idea. El pensamiento alemán, gato escaldado de la filosofía natural, ya no tuvo más deseos de volver por el mismo camino. El ejemplo mejor lo tenemos en Dilthey que, siendo un continuador del panteísmo histórico-evolutivo goethiano y hegeliano, dejó escindido el mundo de la naturaleza y el de la historia con las dos formas de conocimiento: explicación y comprensión o, si se quiere, conocimiento superficial y conocimiento profundo. Algo que recuerda a Vico.

He aquí el interés especial de Collingwood. Acepta, poco más o menos, la filosofía natural de los dos grandes pares. Pero ve en ellas contradicciones, insuficiencias —la idea de Dios, de Alexander, el platonismo *sui géneris* y de todas maneras exagerado de Whitehead

—que cree no es posible salvar sino determinándose a considerar el conocimiento de la naturaleza como un conocimiento histórico también— los descubrimientos de Newton son un hecho histórico y para conocerlos debo proceder con arreglo a las exigencias del conocimiento histórico y no es posible siquiera el conocimiento de la física actual sin el de sus antecedentes que la preparan y dan sentido—, como ya por su parte lo había hecho Croce, pero con una intención pragmática y sin conceder importancia mayor a la naturaleza, de acuerdo en esto con su venerado Vico. Al determinar las condiciones del conocimiento histórico—conocimiento científico de lo particular, que, desde Aristóteles, se había venido considerando como objeto imposible de la ciencia— se podrán establecer los alcances respectivos del conocimiento de la naturaleza y de la historia, se podrá ver que hay una continuidad *histórica*, una homogeneidad de naturaleza, de modo de ser, en los dos campos, con el enriquecimiento o creación incesante que adquiere un *tempo* especial en el hombre. Con esto, la posibilidad de establecer una *metafísica* general, que abarque los dos mundos, y que busque a través del hombre aquel fundamento último que la naturaleza no ofrece en sí misma por su propia finitud y contingencia.

Todo esto, muy de corrido, para llamar la atención sobre esta figura singular que tan equilibradamente nos promete la solución del problema con el que se debatió Dilthey inútilmente: una concepción unitaria del cosmos. Y algunas consideraciones marginales. Collingwood contrasta por su gran información, con el caso admirable de Whitehead, del que se puede sospechar que no conocía a Hegel y que tampoco había leído la metafísica de Aristóteles cuando la suya se le parecía tanto. Otro caso admirable sería el de Husserl, con su despreocupación histórica. Pero también Collingwood ignoró a Dilthey, cuyo conocimiento le hubiera alegrado tanto y le hubiera ahorrado algunas sensibles pérdidas de tiempo. Esto me confirma en mi idea de que, a pesar, o acaso en razón del aumento de comunicaciones entre los pueblos, la filosofía sigue siendo provinciana, mejor dicho, se ha hecho cada vez más provinciana, si empezamos a contar desde el siglo XVIII para abajo. Entonces había una filosofía europea, los filósofos de cada país formaban efectivamente parte de la gran república de las letras. Ahora, apenas si unos filósofos se conocen a otros, y repiten algunas naciones, por sus propias fuerzas, experiencias consumadas por otras largos años atrás. Los nuevos inmigrantes alemanes de los Estados Unidos se han dado cuenta en qué medida ignoraban el muy importante pensamiento americano, y los norteamer-

ricos están ahora dirigiendo de golpe, y con dificultad, tanto que se les ha venido encima. Las cosas, creo, van a cambiar, aunque no se debe contar como síntoma verídico la traducción del manual de Will Durant al alemán con el título solemne *Die Grosse Denker*—y esto no quiere decir que yo no aprecie los méritos del libro y hasta la relativa oportunidad de su traducción al alemán, por lo mismo que se trata de un intento de exposición "viva" del pensamiento filosófico. La resurrección de Heidegger en los cenáculos literarios de París, es ya harina de otro costal, y no muy buena.

Otra consideración, también marginal, aunque no tanto para nosotros, es que no me extrañaría mucho que dentro de poco tiempo nos pusieran de moda a Collingwood en los países de habla hispana, precedidas sus obras de algún patético prólogo descubridor. Gentes ilustres por muchos conceptos pero que, por otros, no sólo se mantuvieron distantes de la contienda sino que, muy poco consecuentemente, adelantaron sus simpatías a la marcha de los acontecimientos, para que luego éstos las desmintieran, encontrarán un puente de oro—sobre un río con vaho de higos y miel—para la vuelta del hijo pródigo, que huyera antes por puente de plata. Han cultivado desde hace tiempo el pensamiento historicista, pero con un universalismo un poco provinciano o un mucho germánico. Ahora podrán verse las caras con los jóvenes oxfordianos que traen un mensaje parecido. *All right!*

Eugenio IMAZ.

Presencia del Pasado

EL ARTE "OLMECA" O DE LA VENTA

Por *Miguel COVARRUBIAS*

EN el estado de Guerrero, allá en las épocas anteriores a las carreteras y el turismo, en una pulquería de Iguala, donde los campesinos de la región cambiaban sus ídolos por mezcal, adquirí algunos objetos arqueológicos muy extraños: idolitos de personajes gordos, de rasgos extraordinariamente mongoloides y con gruesas bocas displicentes. Había entre ellos un cuerpecito rechoncho y sin cabeza, tallado en serpentina negra pulida con un realismo y maestría asombrosos. Otros objetos eran de jade translúcido, azul o gris verdoso y estaban maravillosamente tallados y pulidos. Ocho años después el pintor Diego Rivera, otro fanático coleccionista, me obsequió una cabecita de serpentina negra que milagrosamente resultó ser la cabeza que le faltaba al cuerpecito de Iguala. Era redondeada en forma de aguacate, con los ojos abotagados, los carrillos inflados y con una extrañísima boca, la boca de un monstruo, de un niño o enano nacido sin la mandíbula inferior, mostrando la tráquea tallada en forma realista. (Fig. 9). Más tarde encontré otra estatuilla del mismo estilo en el Estado de Veracruz que parecía representar un sordo. (Fig. 10). Con el tiempo conocí otras figurillas similares de Oaxaca, de Guatemala, Tabasco, etc.

En aquella época todavía no se hablaba de los "olmecas" y este nuevo arte tan sencillo pero tan maestro fué para mí una revelación y una novedad dentro del arte prehispánico, generalmente subordinado a ideas religiosas y frecuentemente limitado por sus estilizaciones tradicionales. Aquí se trataba de un arte de enorme fuerza plástica, con un arcaísmo misterioso que contrastaba con la asombrosa maestría en el difícil arte de tallar y pulir las piedras duras. Comencé a interesarme desde entonces por esta extraña cultura sobre la que no había casi nada escrito y a la que se dió en llamar "olmeca" por ser

la legendaria zona olmeca —la costa del Golfo— donde predominaba el estilo, aunque las piezas que yo había coleccionado provenían en su mayoría del Estado de Guerrero.¹

Mi interés por lo "olmeca" llegó a convertirse en una verdadera manía y comencé a coleccionar fotografías y dibujos de cuanto "olmeca" encontraba en museos, colecciones particulares y monografías arqueológicas. El asunto llegó a adquirir caracteres patológicos y ahora se me acusa de que cuando alguien alaba la maestría artística de los "olmecas", yo doy las gracias con un "favor que usted les hace".

Entonces todavía no se habían encontrado objetos de este estilo bajo condiciones científicas y pocas eran las piezas que tenían una procedencia auténtica. Como para ahondar el misterio que los rodeaba, muchos de estos objetos aparecían rotos o maltratados intencionalmente. Era obvio que se había descuidado el estudio de una cultura importante con un gran estilo propio y con una psicología muy especial; una cultura que no encajaba dentro de los moldes conocidos, que no podía ser ni maya, ni tolteca, totonaca o zapoteca. Poco a poco fueron surgiendo de la tierra nuevos datos concretos sobre ella en Oaxaca, Morelos, Puebla, etc., hasta la gran apoteosis de la arqueología "olmeca", cuando en 1939 Mathew W. Stirling inició sus trabajos en las costas del Golfo en Tres Zapotes, Cerro de las Mesas y San Lorenzo Tenochtitlán, y sobre todo en La Venta, Tabasco. Se hicieron ahí sensacionales descubrimientos de gigantescos monumentos de basalto, cabezas co-

¹ A fines del siglo pasado y basándose en las tradiciones indígenas, Del Paso y Troncoso había ya clasificado como "olmecas" las figurillas de barro que entonces todavía no se llamaban arcaicas. Más tarde Herman Bayer clasificó un ídolo de piedra verde de este estilo como "olmeca", siguiendo esta clasificación Saville y Vaillant que escribieron los primeros estudios sobre el estilo "olmeca". En la Mesa Redonda de Tuxtla en Chiapas, Jiménez Moreno estableció como *olmecas* a los habitantes de la región del hule, la costa de Veracruz. Como estos comprendían cinco épocas y culturas distintas no precisamente relacionadas con los autores de las esculturas "olmecas", se convino cambiar el nombre a esta cultura por el de "Cultura de La Venta", paraje de la selva tabasqueña donde se encontraron sus más importantes monumentos, pero la costumbre de llamarlos "olmecas" se ha arraigado ya y sin duda se los seguirá llamando así. (Véase W. Jiménez Moreno, *El enigma olmeca*, CUADERNOS AMERICANOS, T. 5, 1942).

losales, esculturas de tipo negroide, una estela fechada como de época anterior a la era cristiana, tumbas, sarcófagos de piedra, pisos de mosaico de serpentina verde, y sobre todo, grandes cantidades de objetos de jade, extraordinarios por su calidad artística y su color. Solamente en Cerro de las Mesas había un *caché* de jades que constaba de 780 piezas, entre ellas algunas que se cuentan entre las obras maestras del arte prehispánico.

La extensión geográfica conocida de esta cultura es ya amplísima y no nos permite establecer su identidad, pues incluye casi todo el sur de México y partes de Centro América,² es decir, la zona llamada por los arqueólogos Mesoamérica, asiento de las más altas culturas indígenas del Continente.

Los descubrimientos de Stirling, Caso, Vaillant, etc. hicieron del complejo "olmeca" un verdadero problema hasta que la Sociedad Mexicana de Antropología tomó la iniciativa y convocó a una Reunión de Mesa Redonda en Tuxtla, Chiapas, en la que participaron los principales arqueólogos del Continente. Tal vez los más importantes resultados de la discusión fueron el establecimiento de cinco horizontes culturales sucesivos para Mesoamérica, y la clasificación del complejo "olmeca", o de La Venta como se le llamó desde entonces, en el primer horizonte, el llamado Arcaico.³

Desde el punto de vista artístico las esculturas "olmecas" se cuentan entre las mejores del arte prehispánico, técnicamente no fueron superadas y arqueológicamente siguen siendo

² Objetos de estilo "olmeca" aparecen persistentemente en los Estados de Guerrero (cuena del Balsas y la Costa Grande), Oaxaca, Puebla, Morelos y sobre todo en Tabasco, sur y centro de Veracruz, Chiapas, Guatemala y Honduras. Sin embargo, la máxima extensión geográfica de hallazgos de objetos "olmecas" forma un gran triángulo con ápices en El Opeño, Michoacán, la región de Papantla, en Veracruz, y de ahí al sur hasta la provincia de Guanacaste en Costa Rica. Sus más importantes monumentos in situ se encuentran en Tres Zapotes, Los Tuxtlas, San Lorenzo Tenoxtitlán, en Veracruz; en La Venta, Tabasco; en Monte Albán, Oaxaca; así como los relieves sobre rocas en Chalcingo, cerca de Jonacatepec, Morelos (descritos por Eulalia Guzmán), Hacienda Miraflores y en Piedra Parada, cerca de Quetzaltenango, en Guatemala.

³ *Mayas y Olmecas*, 2a. Reunión de Mesa Redonda Sobre Problemas Antropológicos de México y Centro América. Tuxtla Gutiérrez, 1942.



LÁM. 1.—Gran figura de jadeíta. (Museo de Puebla).
50 cms. de altura aproximadamente.

un profundo misterio ya que muestran conexiones solamente con las culturas más antiguas, las llamadas arcaicas, de épocas anteriores a la era cristiana. Así se nos presenta la paradoja de una cultura muy compleja, con un desarrollo técnico y artístico de gran refinamiento y sabiduría, que aparece ya en los horizontes arqueológicos más antiguos que conocemos.

Estos "gatos pardos" de la arqueología mexicana (como los llamó Spinden), continuarán molestando el sueño de los arqueólogos hasta que el problema se estudie a fondo y se haga un intento por dilucidar qué representan los tigres fetoideos, los enanos monstruosos, los señores barbados y gordos; quiénes fueron sus autores, de dónde y cuándo vinieron, y cuál fué su influencia sobre las otras altas culturas Mesoamericanas. La creciente complejidad de la cultura de La Venta y el deseo natural de entender mejor la psicología artística de los autores de estas admirables esculturas explicarán el hecho de que un pintor se interese por problemas esencialmente arqueológicos. Tal vez estudiando el estilo artístico de estos misteriosos pueblos, se puedan agregar nuevos datos a los escasos conocimientos que poseemos sobre la cultura de La Venta.

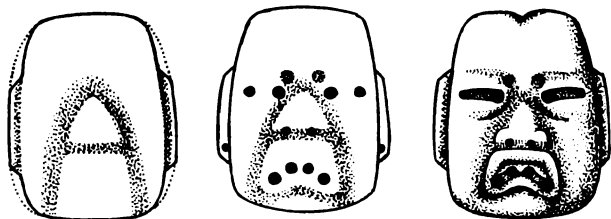
LA plástica "olmeca" es la antítesis del arte estilizado y un poco rígido de la gran época de la altiplanicie, o del barroquismo *flamboyant* de la tierra caliente, ambos agobiados por el simbolismo religioso y los detalles rituales. En cambio la estética "olmeca" tiene mucho de común con las culturas arcaicas: simplicidad y realismo sensual en las formas, fuerza y espontaneidad en sus conceptos. Los artistas "olmecas" se deleitaban en la representación de seres humanos concebidos con formas macizas, sólidas y rechonchas tan de acuerdo con el tipo físico de los indígenas del sur de México, manejando estas formas con disciplina y sensibilidad. Gustaban de las superficies lisas y muy pulidas, apenas interrumpidas a veces por finas líneas incisas para indicar rasgos suplementarios como tatuajes, detalles del vestido, adornos o glifos. Estas líneas son sobrias y precisas, con un estilo casi geométrico: curvas suaves y rectángulos redondeados reminiscentes de los glifos mayas o del estilo decorativo de los indígenas de la costa del noroeste de Alaska y el Canadá.

Además del basalto y la jadeíta, que eran los materiales preferidos por excelencia, tallaban las serpentinas y todos los "chalchihuites", las piedras compactas de color verde que se parecían al jade. Conozco objetos "olmecas" de esteatita, cuarzo aventurina, hematita, obsidiana, y en La Venta se han hallado cuentas de amatista y de cristal de roca. Nunca he visto objetos de hueso o de concha, pero sí existe una maravillosa máscara de madera del más puro estilo "olmeca" encontrada en una cueva en el Cañón de la Mano, cerca de El Naranjo, en Guerrero. Por supuesto no hay objetos "olmecas" de metal.

Los "olmecas" modelaban el barro con la misma maestría y sensibilidad con que tallaban el jade y es muy curioso que no hayan desarrollado técnicas especiales para tratar dos materiales distintos. Al contrario de las técnicas de la lapidaria indígena de épocas posteriores, en las que la dureza de la piedra y los métodos mecánicos empleados determinaban el estilo y dictaban las formas, el artista "olmeca" dominaba al material para imponerle la forma que deseaba, tallándolo con la misma soltura y realismo con que modelaba el barro. Esta técnica tan avanzada empleaba por fuerza todos los métodos imaginables: cortes y desgaste con raedores, perforaciones con taladros sólidos y tubulares, desmoronamiento por percusión, así como una notable técnica desconocida para obtener el espléndido pulimento de las piezas. Hacían maravillosas perforaciones en las piezas de jade, tanto por su longitud como por su diámetro. Los hay tan finos que apenas pueden ensartarse con un hilo delgado. Un alarde técnico muy especial es el pequeño lagarto de jade de Guerrero de la Figura 19, formado por tres eslabones tallados de una sola pieza: el del centro formando el cuerpo, el delantero para la cabeza y las patas anteriores, y el trasero para la cola y las patas posteriores. Es curioso que un pueblo que desconocía el metal haya tenido el concepto de cadenas y eslabones. En el diseño adjunto he tratado de explicar una hipótesis de la secuencia técnica en el tallado de una cara "olmeca", definiendo primero masas básicas para establecer las formas, luego con taladros colocados estratégicamente para unirlos después por medio de cortes e incisiones, para acabar los detalles finales por medio del desgaste. Más tarde los lapidarios indígenas, especialmente

los mixtecos, desarrollaron, o más bien dicho mecanizaron esta técnica para producir objetos en masa.

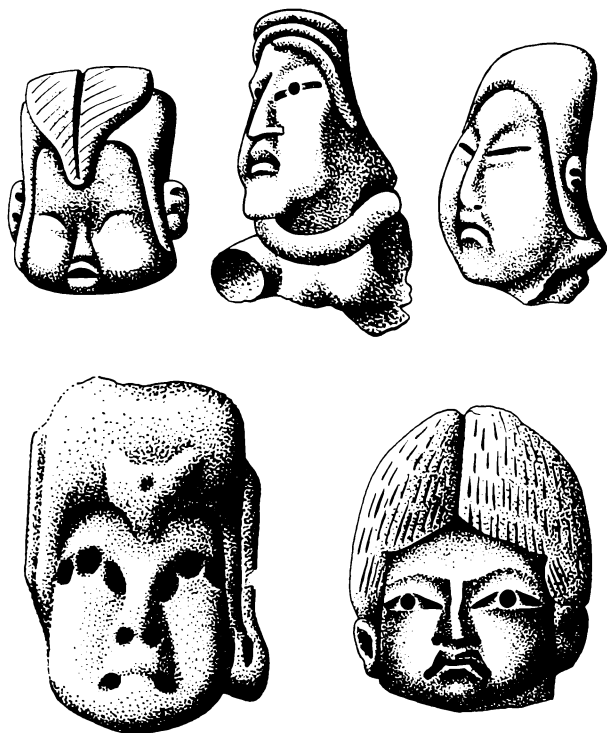
Los artistas "olmecas" representaban casi exclusivamente al hombre, es decir, a sí mismos, o por lo menos a su ideal



Hipótesis acerca del tallado de una cara "olmeca".

estético: seres gordos y chaparros, con las quijadas anchas, barbilla prominente, narices cortas y chatas con el septum perforado, ojos mongoloides con los párpados abotagados y con las cabezas deformadas artificialmente en forma de pera, o como dice Caso, en forma de aguacate, alargadas hacia arriba y con el cogote abultado. Tal vez su rasgo más característico es la forma de la boca, a la que se llama "boca olmeca". Tiene forma trapezoidal, con labios gruesos y con las comisuras fuertemente contraídas hacia abajo, lo que les da un aire feroz y malencarado, con el labio superior arriscado y protuberante como el de un jaguar gruñón.

El curioso tipo físico "olmeca" no sólo existe aún en México sino que es bastante frecuente en todos los grupos étnicos y en todas las clases sociales. Me atrevería a decir que es uno de los arquetipos étnicos más antiguos que tal vez se haya difundido o disuelto en otros tipos indígenas. Sin embargo el tipo olmecoide predomina entre los pueblos del sur del país, especialmente entre los de lenguas macro-otomangues. Según el ingeniero Weitlaner el tipo es muy frecuente entre los mazatecos y chinantecos y yo lo he visto abundantemente entre los mixtecos, zapotecos, totonacos, popolucas, etc. W. Jiménez Moreno ha sugerido la hipótesis de que los autores de la cultura de La Venta eran mayances, probablemente huastecas, con participación de pueblos de otra filiación lingüística. Sin embargo es probable que como en el caso de las culturas arcaicas, varios pueblos que hablaban distintos idiomas hayan par-



LÁM. 2.—Cabecitas de barro. Arriba: de La Venta.
Abajo: de La Mixtequilla, Veracruz.

tipicado de una misma cultura. Me inclino a creer que, en vista de la continuidad de ciertos rasgos como la distribución geográfica, el aparente monopolio del tallado en jade, ciertos conceptos estilísticos, etc., tal vez los originadores del estilo hayan pertenecido a algún grupo oaxaqueño, tal vez los mixtecos o zapotecos arcaicos.

En la mayor parte de los casos los personajes de las esculturas "olmecas" aparecen completamente desnudos, desprovistos de adorno alguno, con la cabeza totalmente afeitada y sin rasgos

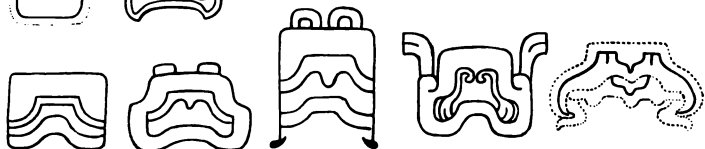
que indiquen su sexo. Otros en cambio muestran taparrabos, cascos, barbuquejos, gruesos cinturones con grandes hebillas, enaguillas, capas, pulseras y ajorcas. Algunos parecen llevar una forma de calzado distinta a la típica sandalia mexicana. Es curioso que en los monumentos de La Venta, Tres Zapotes y San Lorenzo, los personajes llevan grandes orejeras,⁴ collares, pectorales, adornos frontales y fantásticos tocados casi tan altos como el personaje que los porta. La riqueza de material de vestido y de adorno que han producido las exploraciones de estos lugares tal vez pueda proporcionarnos algunos datos sobre sus portadores. Por ejemplo: el casco típico de La Venta, muy parecido al de los modernos jugadores de foot-ball, es característico de la cultura arcaica (en los tipos "D") del Valle de México y en Monte Albán en la cultura de los "danzantes"; el casco de tigre aparece ya en la época I de Monte Albán, en las estelas y en la cerámica, y más tarde en formas muy evolucionadas en todas las altas culturas. Sin embargo, los grandes penachos y abanicos de plumas de quetzal que rematan los cascos, tan típicos de las culturas maya, teotihuacana, tolteca, etc., están totalmente ausentes en el arte de La Venta. La costumbre de tonsurarse la cabeza, totalmente rapada o dejándose mechones excéntricos, es también un rasgo arcaico que perdura hasta la tercera época de Teotihuacán. En las figuras "olmecas" vemos a veces personajes con la mitad de la cabeza rapada, otros con el pelo largo y suelto por detrás, con un fleco corto al frente, o bien una cresta de pelo al centro de la cabeza como acostumbraban los indios algonquinos. Las barbas cortas pero sin bigote aparecen frecuentemente en las esculturas "olmecas". Una figura "olmeca" de barro procedente de Tlaxcala muestra los dientes limados y pintados de rojo.

⁴ Es curioso que las orejeras de jade, adorno tan común entre los pueblos prehispánicos, están ausentes en la mayoría de los objetos "olmecas", excepto en los monumentos y algunas figurillas de La Venta. También en el arte arcaico las orejeras no aparecen en ciertos tipos (Di y Cix) que tienen gran afinidad con el tipo "olmeca". La perforación del septum de la nariz serviría tal vez para colgar un adorno de jade y en muchos casos vemos representaciones de personajes con una cuenta pendiente de la nariz. Este adorno es común en las figurillas arcaicas (tipos C y B) y puede ser un antecedente de las narigueras de las culturas posteriores.

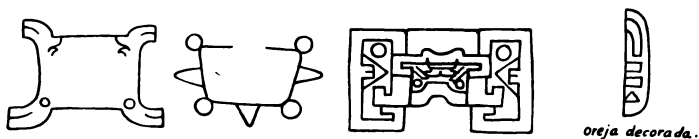
cejas



bocas

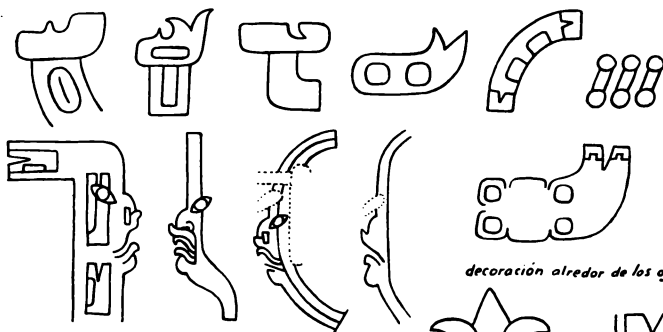


decoración
sobre la
boca:



oreja decorada.

decoración
sobre las
mejillas:



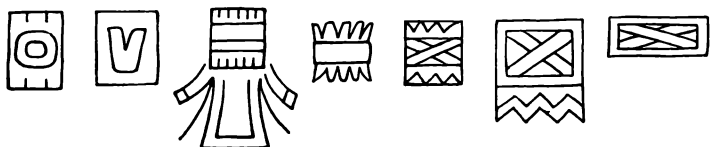
decoración alrededor de los ojos

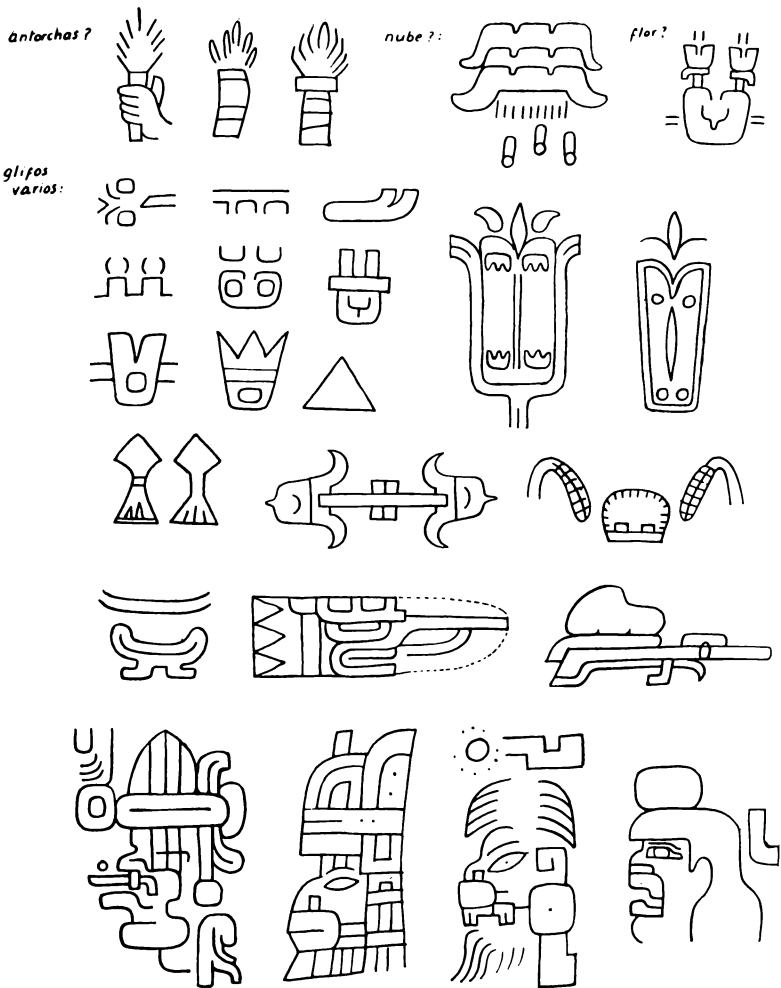
glifo sobre
la frente:



glifo atrás
de la cabeza.

hebillas:





LÁM. 3 (1 y II).—Motivos o glifos del arte de La Venta.

Muy importante en el arte de La Venta es la representación por finas líneas incisas, de motivos de tatuaje o pintura facial en las mejillas, sobre los ojos, en la frente, labios, piernas y brazos, dibujados con ese estilo tan característico de líneas secundarias descrito antes, y que parecen representar glifos (Lám. 3, I y II). Estos motivos aparecen en los diseños esgrafiados en la cerámica del período medio arcaico, de Monte Albán I, y otras cerámicas de épocas muy antiguas. También recuerdan el estilo general de los glifos mayas y sobre todo, de sus elementos componentes. Lo que nos hace creer que por lo menos del punto de vista del estilo bien pueden ser un antecedente de éstos. La presencia de signos o motivos que parecen glifos en el arte de La Venta es otro problema, ya que no se encuentran inscripciones o fechas en La Venta, sin embargo son éstas frecuentes en los monumentos "olmecas" de la zona de los Tuxtlas y la Mixtequilla Veracruzana, así como en la época I de Monte Albán, una de las más antiguas que conocemos. Un estudio concienzudo de la escritura "olmeca" vendría tal vez a aclarar en algo el profundo problema de la epigrafía maya.

Frecuentemente la cabeza de las esculturas "olmecas" aparece hendida por una muesca en forma de V, a veces muy profunda, que recuerda el extremo para sacar clavos de los martillos. Esta misteriosa hendedura ha sido explicada por Saville⁵ como relacionada con el culto de Tezcatlipoca en conmemoración del episodio en el que Quetzalcóatl le da un tremendo palo en la cabeza derribándolo. Esta explicación es demasiado simplista y es posible que esta muesca represente, o bien alguna forma de sacrificio, o alguna modalidad de deformación craneana, posiblemente para imitar el surco natural de los cráneos de jaguar con el que el arte de La Venta está tan íntimamente relacionado. La muesca aparece también en las cabecitas de barro de Teotihuacán de la segunda época y bien podría estar motivada por una creencia mágica de la casta sacerdotal que aspirara a modificar las facultades del individuo por medio de ciertas deformaciones craneanas. Este concepto pudiera estar basado en elucubraciones místicas, tal vez sugeridas por la *mollera* blanda de los niños. La muesca "olmeca"

⁵ MARSHALL H. SAVILLE, *Votive Axes from Ancient Mexico*, "Indian Notes", Vol. VI, N° 3, New York, 1929.

podría ser un símbolo del contacto entre la divinidad y el hombre por medio de la mollera o la glándula pineal, tal vez con un simbolismo parecido al de las mitras hendidas de los obispos católicos y las tonsuras de los sacerdotes, protegidas por el solideo. En muchas regiones del mundo el occipucio es considerado como el asiento de la divinidad.

Además de las deformaciones artificiales que hemos mencionado, aparecen en las figurillas "olmecas" algunos rasgos de carácter patológico admirablemente expresados. Casi siempre muestran una obesidad de tipo anormal que les da el aspecto de eunucos. Este tipo de obesidad, así como los rasgos que más caracterizan al tipo olmecoide (ojos abotagados, carrillos gruesos y flácidos, comisuras de la boca con hoyuelos o depresiones marcadas, el cuello grueso, los muslos y los brazos gordos con manos y pies pequeños y femeninos) son todos típicos de una condición hipopituitaria (Distrophia adiposo-genital), anomalías en el crecimiento causadas por irregularidades del funcionamiento de las glándulas endocrinas, especialmente la hipófisis y la pituitaria. Otros rasgos patológicos comunes al arte de La Venta son el enanismo, la acromegalia, acondroplasia, los jorobados, etc. Estos seres deformes parecen haber preocupado a los pueblos de la cultura de La Venta al grado que deben haberles rendido culto como seres sobrenaturales, sobre todo los enanos —hombres perennemente niños.

Entre los objetos más característicos del estilo "olmeca" hay figurillas de serpentina o de basalto de niños o enanos cabezones y ventrudos, las piernas flexionadas, pies enormes y generalmente los brazos sobre el pecho con las manos en puño. El estilo escultórico de estas figuritas es asombrosamente realista y tan uniforme que parecen hechas por la misma mano. A pesar de la naturalidad y dinamismo de sus posturas y expresiones, están concebidas con formas disciplinadas, predominantemente ovoides y admirablemente coordinadas. Estas misteriosas figuritas parecen representar duendes fetoides o enanos con toda clase de anomalías físicas, tal vez espíritus de la selva, que recuerdan los chocarreros *chaneques* que infestan las costas de Veracruz y Guerrero. Los *chaneques* son enanitos traviosos y muy enamorados que se dedican a hacer bromas pesadas a los seres humanos. La idea de los *chaneques* parece tener su origen en el concepto, muy genera-

lizado entre los pueblos del sur de México, de enanos "muy antiguos con cara de niño", que proporcionan las lluvias y son amos de la caza y de la pesca. Por ejemplo: los mazatecos creen en duendes como los *la'a* que causan las enfermedades, y los *chikushí* que hacen llover cuando se les hacen ofrendas.⁶ Los zoches de Chiapas tienen sus *mo-yó*, viejos con cara de niño de pequeña estatura que esconden tesoros en las cuevas donde almacenan el mejor maíz, y que llevan en las manos rayos en forma de serpientes.⁷ Los popolucas de Veracruz tienen sus *chanis*, pequeños duendes negros, y temen a los *hunchúts*, enanos silbadores sin cerebro y con los pies volteados al revés. Estos viven detrás de las grandes cataratas y se alimentan con los sesos de los seres humanos.⁸ Estos duendes y enanos que producen las lluvias y que son los dueños del mejor maíz y otros tesoros que esconden en cuevas, nos recuerdan a sus probables antepasados; los antiguos dioses de la lluvia y sus ayudantes, los *chacs* mayas y los *tlaloques* mexicanos, cuya función era regar la tierra con jarros que rompían con un palo para producir los rayos. En una época aun más antigua éstos tenían su prototipo en los enanos con boca de tigre del arte de La Venta.

Las deidades-jaguares predominan en el arte de La Venta y los rasgos del jaguar son sus motivos básicos. Hay esculturas grandes y pequeñas, de basalto o de jade, que representan toda clase de jaguares, algunos con grandes colmillos y marcado aspecto animal, o bien jaguares antropomorfos en actitudes medio humanas, medio felinas, con los adornos y la vestimenta ceremonial de los hombres. Hasta en las figurillas claramente humanas hay rasgos felinos inconfundibles en la cara y en la expresión. Esta obsesión felina debe haber tenido un motivo esencialmente religioso, ya totémico, o relacionado con el culto de los dioses-jaguares de la lluvia y de la tierra. Uno de éstos tipos de jaguar "olmeca" tiene las cejas o arcos superciliares en forma de placas, frecuentemente almenadas y con el entrecejo adusto. Tiene los ojos huecos, vacíos, la na-

⁶ JEAN BASSET JOHNSON, *Notes on the Mazatecs*, R. M. de E. A., T. II, N° 2, México, 1939.

⁷ DONALD CORDRY, *Zoque Notes*, Pasadena Museum, California, 1942.

⁸ GEORGE M. FOSTER, *Notes on the Popoloca of Veracruz*, México, 1940.

riz chata de felino y la boca abierta desdentada con la encía visible. Es curiosa esta boca desdentada, desprovista de lo más característico del jaguar: los colmillos. Esto puede interpretarse de dos maneras: o se trata de una cara de jaguar desollada para usarse como máscara, o es la representación de un cachorro de jaguar. Aquí vale mencionar la relación de la boca superior al llorar. Los niños cuando lloran, especialmente los niños indígenas, deprimen las comisuras de los labios y muestran la encía produciendo así una clásica boca olmeca.

La cara desollada pudiera señalar una relación con el *Xipe*, dios de la primavera y de la vegetación. *Xipe* era el señor de la Costa (*Anahuatliteca*), del sur de México que tiene los ojos vacíos y rasgados hacia abajo como aparecen en el arte "olmeca".⁹ No pretendo que sea *Xipe* el representado en estas esculturas y solamente señalo estas curiosas coincidencias.

El dios-jaguar suriano era también *Tepeyollotl*, Corazón del Mundo, dios de la tierra, que según Burgoa era el atlante que sostiene sobre sus hombros, y como tal era el eco de la montaña y el dios de los temblores. Se le adoraba en la Mixteca, en una cueva de Achiutla, y en Tehuantepec, donde tenía un santuario en otra cueva en la isla huave de Monopoxtiac. Deidades que parecen ser el *Tepeyollotl* aparecen en la costa de Veracruz (en estelas de Cerro de las Mesas y en un yugo del Museo Nacional), en Monte Albán (Lápida de Bazán), en Teotihuacán (fresco de Tetitla), en Yucatán (relieves de estuco de Acankeh), siendo particularmente abundantes en las selvas del Golfo que están infestadas de jaguares, no sólo de piedra, sino también de carne y hueso.

En el códice Borgia (págs. 14 y 63) *Tepeyollotl* aparece en dos formas: como animal, un jaguar con penacho de plumas sentado sobre una cueva, y en forma humana, barbado, con cejas gruesas en forma de placa y con un motivo de piel de jaguar alrededor de la boca como para indicar la boca de

⁹ Las puntas de los adornos de *Xipe*, bifurcadas en forma de cola de golondrina, son un motivo básico del estilo La Venta que aparecen en el tigre de Necaxa (Fig. 8) en una especie de faldilla de cintas que terminan en dobles puntas. Las bandas horizontales, los barbiquejos y la sutura o línea vertical que atraviesa ambos lados de la cara de *Xipe* también se ven en el arte "olmeca" donde aparecen como perfiles esgrafiados muy estilizados.

tigre. Está vestido con el traje del dios de la lluvia y solamente le falta la máscara azul para ser idéntico al Tláloc. Tanto el Xipe como el *Tepeyollotl* están relacionados con el gran Tezcatlipoca, que también era jaguar. Todos estos dioses-tigres: Xipe, Tezcatlipoca, *Tepeyollotl*, Tláloc, presentan un interesante desdoblamiento de un concepto muy antiguo, tal vez el hombre-jaguar "olmeca", en varias deidades que adquieren caracteres individuales debido a una larga y variada adopción por distintos pueblos. Cabe aquí señalar las sociedades secretas aztecas de los Nahuatlitas, cuyo emblema era el jaguar y cuyos miembros llevaban disfraces y amuletos de jaguar. En nuestros días, no obstante haber transcurrido más de 400 años desde la conquista y tal vez dos mil desde la época "olmeca", todavía se practican danzas con máscaras de jaguar en Guerrero, Veracruz y Oaxaca.

En la Lámina 4 he tratado de mostrar la influencia del arte de La Venta en la evolución de la máscara de jaguar a través de los diversos dioses de la lluvia prehispánicos: el *Chac* maya, el *Tajín* de Veracruz, el *Tláloc* de la Altiplanicie y el *Cocijo* de Oaxaca; así como la evolución del característico vaso del dios de la lluvia a través de las culturas de Monte Albán I y II, Teotihuacán y finalmente, azteca. Se puede seguir fácilmente la transformación de la banda labial del tigre para convertirse en la nariguera de Tláloc, y de las cejas almenadas o con volutas, que tal vez representan nubes, para formar los anteojos de Tláloc. Estas variaciones de concepto, que tanta influencia tienen sobre el estilo, pueden ser causadas por la incompreensión de los artistas de épocas subsecuentes del significado original de ciertos rasgos, por ejemplo: el labio superior grueso y arriscado del tigre se alarga extraordinariamente para formar la especie de trompa del *Chac* maya; la encía desdentada con su apéndice central evoluciona en diversas formas para guarnecerse con dientes y colmillos, acabando por producir bocas muy complicadas.



LÁM. 4.—Influencia del estilo "La Venta" en la evolución de la máscara del dios de la lluvia:

- A—Máscara de piedra, Veracruz Central, del más puro estilo "La Venta". American Museum of Natural History, New York.
- B—Máscara de piedra verde, Cárdenas, Tabasco. A. M. N. H.
- C—Máscara de piedra dura verde, Oaxaca. Peabody Museum, Cambridge.

- D—Urna de barro de la primera época de Monte Albán, Oaxaca. Museo Nacional de Antropología, México.
- E—Mascarón de estuco en la pirámide E-VII Sub de Uaxactún, Petén, Guatemala. Epoca Chicanel.
- F—Estela C de Tres Zapotes, Veracruz, fechada como del 7º Bactún. M. N. A.
- G—Máscara en una caja de barro de la 2ª época de Monte Albán. M. N. A.
- H—Máscara de tigre de la estela 8, Cerro de las Mesas, Veracruz.
- I—Máscara en el tocado de una figurilla de barro de la tumba 109, Monte Albán. Epoca de Loma Larga (transición entre las épocas II y III). M. N. A.
- J—Máscara de Chak, el dios maya de la lluvia, en una pata de altar, Piedras Negras, Guatemala. University Museum of Philadelphia.
- K—Tlaloc con garras de tigre en una vasija de Teotihuacán III. M. N. A.
- L—Mascarón en el reverso de la estela B, Copán, Honduras.
- M—Máscara de Cocijo, el dios de la lluvia zapoteco. Epoca Monte Albán III. Col. particular.
- N—Perfil de Tajín, el dios de la lluvia de Veracruz, detalle de una palma de piedra. Col. particular.
- O—Máscara del Tláloc de la época Mixteca-Puebla, en un tubo de barro de Tehuantepec, Oaxaca. M. N. A.
- P—Mascarón de piedra en Tzibilnocac, Yucatán (según Selser).

Serie mostrando la evolución del vaso del dios de la lluvia:

- Q—Vaso de barro de la época I de Monte Albán, Col. particular.
- R—Gran vaso de jade de la Colección Plancarte, Oaxaca, M. N. A.
- S—Vaso de barro de estilo Teotihuacano, Monte Albán. I. N. A. H.
- T—Vaso de Tláloc de barro de tipo azteca. Museo Etnográfico de Berlín (según Selser).

*

A PESAR de lo limitado de sus asuntos el arte de La Venta es riquísimo en manifestaciones artísticas y posee una gran variedad de tipos de escultura. Sus obras monumentales, hechas casi invariablemente de duro basalto (generalmente en regiones donde no hay esta clase de piedra), pueden clasificarse en:



Grabado sobre roca.
S. Isidro Piedra Partida.
S. Quezaltenango.
Guatemala.

1) Relieves sobre rocas, encontrados en lugares tan disímolos como Piedra Parada, en Guatemala, y en Chalcatzingo, cerca de Jonacatepec, Morelos (Dibujos adjuntos).

2) Cabezas colosales, en Tres Zapotes, La Venta (Fig. 1), San Lorenzo Tenochtitlán, y las cabezas de tuza y de jaguar en el parque de San Andrés Tuxtla.

3) Estatuas colosales muy generalizadas, como la de un niño con una caja de piedra en las manos (Fig. 4) conocida popularmente en La Venta como "La Abuelita".

4) Enormes altares esculpidos de La Venta y San Lorenzo.

5) Estelas con figuras en bajo relieve, en La Venta, Tres Zapotes, Roca Partida, El Mesón, Alvarado, Tepatlaxco, etc., lugares todos en Tabasco y Veracruz.

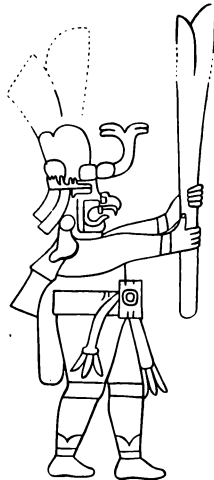
6) Sarcófagos de piedra con tapa y máscara de tigre (un ejemplar hasta la fecha en La Venta).

7) Grandes cajas de piedra labrada en Tres Zapotes y San Lorenzo.

En objetos de jadeíta, serpentina, hematita y otras piedras finas la variedad es aún mayor, por ejemplo:

8) Estatuillas de personajes, tal vez antepasados, de pie, sentados en cuclillas, barbados o lampiños, reclinados, etc. Estatuillas de enanos o niños monstruosos, de tigres o de hombres-tigres, así como de personajes con cabeza de animal o disfrazados de ave, con alas y máscara de pato o de águila.

9) Máscaras grandes y pequeñas de tipos humanos o de deidades-jaguars. Son generalmente huecas por de-



Grabado sobre roca.
Figura con máscara.
Jonacatepec. Morelos.

trás con finas perforaciones. Hay mascaritas en forma de ca-buchón, en su mayor parte de jadeíta, rodeadas de pequeñas perforaciones, que parecen haberse usado cosidas a una banda como decoración frontal.

10) Hachas de todas formas y tamaños: hachas colosales con muesca en forma de hombre-tigre. Miden unos 25 ó 30 centímetros de largo y deben haber tenido un importantísimo valor ceremonial (Lám. 5). Hay hachas cubiertas de motivos incisos y algunas tienen una forma curiosa con facetas que recuerdan la forma del pico de pato. Una variedad de las hachas colosales antropomorfas son las grandes placas de jadeíta con la representación del enano-tigre.

11) Artículos de adorno personal: orejeras redondas o rectangulares, con o sin decoración esgrafiada; cuentas de collar esféricas, en forma de calabaza, tubulares, en forma de secciones de bambú, algunas del más fino jade verde esmeralda translúcido. Pendientes en forma de dientes y uñas de jaguar, de cabeza de pato, cabeza de mono, eslabones de jade (uno en forma de lagarto), partes del cuerpo humano: manos, pies, un dedo pulgar, piernas y brazos, una oreja humana, un cráneo, un par de mandíbulas de venado, ranas, un gran anzuelo, etc. Muy interesante es el collar encontrado por Stirling en una tumba de La Venta de colas de mantarraya incrustadas con pequeños rectángulos de hematita cristalina. También se encontró un facsímil de cola de mantarraya de jade azul.

12) Otro grupo de objetos que pueden tener un significado ritual son: grandes discos de jadeíta lisos o con motivos incisos, grandes agujas, espátulas, punzones, placas cóncavas, reproducciones de conchas de almeja, las llamadas "cucharitas" de forma muy especial (Fig. 24), que pueden ser también reproducciones de conchas, la espléndida canoa de Cerro de las Mesas (Fig. 21), objetos en forma de bulbo con mango, un gran anzuelo y un objeto en forma de lanzadera. Todos estos objetos están hechos de jadeíta de la variedad más

Especificación de materias y procedencias de los objetos de la lámina 5. De izquierda a derecha, *Arriba*: Cuarzo aventurina (Museo Británico).—Jadeíta, (American Museum of Natural History).—Piedra gris, procede del Estado de Guerrero (Col. M. C.) *Abajo*: Basalto (Museum of the American Indian).—Jadeíta, procede de la Mixteca, Oaxa. (Museo Nacional de Antropología).—Piedra verde (U. S. National Museum, Washington).



LÁM. 5.—Tipos de hachas colosales y placas-hachas. (Véase su especificación en la nota de la página anterior).

fina y deben haber tenido un enorme valor para sus dueños. Todos son de uso desconocido y solamente en el caso de los discos sabemos se usaban como pectorales. Se encontró en La Venta un gran espejo de hematita cristalina, tan brillante como si se acabara de hacer y más tarde apareció una figurilla de mujer sonriente de jadeíta pintada con una gruesa capa de cinabrio rojo, con una réplica en miniatura de un espejo de hematita idéntico colgado al cuello.

Otros objetos que pueden clasificarse como pertenecientes a este complejo artístico son los *yuguitos* de piedra de Guerrero (Colecciones Salo Hale y M. Covarrubias), otro de Tehuantepec y otro más de procedencia desconocida en la colección de Diego Rivera. Estos yuguitos bien pueden ser un antecedente de los yugos de piedra de Veracruz.

SIENDO el jade el material por excelencia de la cultura de La Venta, es pertinente hacer algunas aclaraciones sobre su presencia en este continente. Se han encontrado abundantes objetos de jade en el sur de México y en Centro América y la cuestión de si el material en sí mismo es natural de México, donde aparece más frecuentemente, ha preocupado siempre a aquellos que creen en la importación de elementos culturales del Asia a América. Son realmente muchos los puntos de contacto entre el uso, la manera de tallar y pulir el jade, el estilo artístico y las creencias sobre sus poderes mágicos, tanto en China como en México y es difícil negar del todo la posibilidad de tales importaciones. Sin embargo, el análisis espectroscópico¹⁰ ha demostrado claramente que los jades americanos y los asiáticos son dos variedades distintas de la misma piedra.

Tanto los chinos como los mexicanos atribuían al jade poderes mágicos y lo consideraban como el más precioso de los materiales. Ambos lo tallaban con exquisitez, lo llevaban como amuleto, hacían con él sus ofrendas y lo enterraban con sus muertos. Para los chinos de la época arcaica, hace 2500 años, el jade tenía la propiedad de impedir la descomposición y acos-

¹⁰ NORMAN AND JOHNSON, *Note on a Spectrographic Study of C. American and Asiatic Jades*. "Journal of the Optical Society of America", 1941.

tumbraban sellar los orificios del cuerpo del muerto con objetos de jade, poniéndoles una cigarra de este material, símbolo de la reencarnación, en la boca. Los antiguos mexicanos también acostumbraban colocar una cuenta de jade en la boca de sus muertos. Ambos pintaban sus jades funerarios con una capa de cinabrio rojo. Como para complicar el problema, el estilo y ornamentación de ciertos jades, tanto chinos como mexicanos, se parecen mucho: combinaciones de meandros rectangulares que representan o son derivados de estilizaciones de tigres, dragones y nubes. Tanto para los mexicanos como para los chinos el jade era algo más que una simple joya; se le adoraba como símbolo de lo divino y valioso, tal vez porque era del color del agua, del cielo y de la vegetación. El nombre "chalchihuitl" y el glifo para el jade eran sinónimos de "joya" y de "precioso". Además se le suponían propiedades medicinales, creencia que compartían los españoles del siglo xvi. Por cierto el nombre moderno del jade, así como uno de sus nombres técnicos "nefrita" tienen su origen en palabras para los riñones o los dolores de costado que el jade curaría. Las cuentas de jade que llevaban de México se llamaban "piedra de ijar" o "de ijada".

Siempre surge la pregunta del porqué no se han hallado en México depósitos de jade; la respuesta es simplemente que el jade no se encuentra en vetas sino más bien en guijarros aislados en ríos y barrancas, donde tal vez nadie lo ha buscado. Además solamente expertos sabrían distinguir entre un guijarro ordinario y uno con corazón de jade. En China hay gumbusinos profesionales de jade que buscan los cantos rodados en las remotas y profundas barrancas cuyos conocimientos para identificar los cantos rodados que contienen jade son secretos de familia. Fray Bernardino de Sahagún nos cuenta una leyenda que le transmitieron sus informantes aztecas que tal vez tenían la información de oídas solamente:

"Hay personas que conocen donde se crían las piedras preciosas, y es que cualquier piedra preciosa, donde quiera que está, está echando de sí vapor o exhalación como un humo delicado, y este humo se aparece cuando quiere el sol salir, o a la salida del sol; y los que las buscan y conocen: éstos pónense en lugar conveniente cuando quiere salir el sol, y miran hacia donde sale el sol, y donde ven salir un humito delicado, luego conocen que hay allí piedras

preciosas, o que han nacido allí, o que ha sido escondida allí, y van luego a aquel lugar, y si hallan alguna piedra de donde salía aquel humito entienden que dentro de ella hay alguna piedra preciosa, y quiebrándola para buscarla, y si no hay piedra donde sale aquel humito, cavan en la tierra y hallan alguna caja de piedra, donde están algunas piedras preciosas escondidas, o por ventura está en la tierra misma escondida o perdida”.

“También hay otra señal donde se crían piedras preciosas, especialmente las que se llaman *chalchihuites*; en el lugar donde están o se crían, esta hierba que está allí nacida está siempre verde, y es porque estas piedras echan de sí una exhalación fresca y húmeda; y donde esto está cavan y hallan las piedras en que se crían estos chalchihuites.¹¹

Esta referencia, por fantástica que sea, sugiere los métodos secretos de los gambusinos chinos para identificar el jade nativo y señala la existencia de buscadores de jade profesionales entre los antiguos mexicanos. El jade se encuentra en muchas partes del mundo; además de sus lugares de origen tradicionales en el Asia, Sinkiang y Birmania (es raro en China propiamente dicha), es frecuente en Siberia, India, la Europa Central, en Nueva Zelandia, Nueva Caledonia y Nueva Guinea, y en este continente en Alaska, México, Centro América y Colombia. He visto varios guijarros de jade en bruto en el estado de Guerrero y el arqueólogo Juan Valenzuela los ha recogido en el lecho del Río Tesechoacán en Veracruz, probablemente arrastrados desde las montañas de la Chinantla.

Los jades de la época “olmeca” son predominantemente las variedades azul-verde translúcido, verde-espínaca o gris azulado, tallado con seguridad y maestría absolutas. Las masas son simples y las superficies están sensualmente modeladas y pulidas, con la peculiaridad mencionada antes, de líneas incisas finas y precisas. Este estilo, indudablemente el más antiguo, contrasta notablemente con los de las épocas subsiguientes: en el horizonte clásico, sobre todo en las zonas maya, de Oaxaca y Veracruz, el material usado de preferencia es el jade verde hierba opaco. En vez de los personajes gordos y desnudos con ojos mongoloides y labios y narices gruesas

¹¹ SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Libro XI, pp. 277-278, Edición Robredo, 1938.



Fig. 1.—Una de las cabezas colosales de La Venta, Tabasco.



Fig. 2.—Costado de un altar de La Venta, Tabasco.



Fig. 3.—Frente del mismo altar.



Fig. 4.—“La Abuelita”, La Venta, Tabasco.
Basalto. 1.37 mts. alt.



Fig. 5.—Detalle de una lápida del Montículo J. Segunda época de Monte Albán.

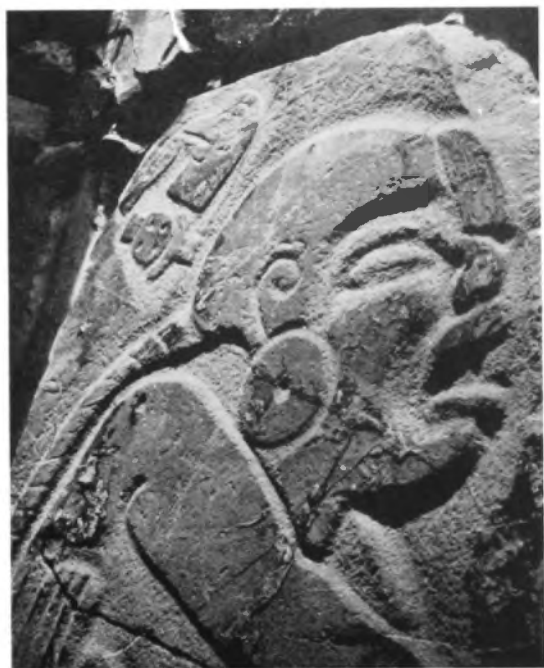


Fig. 6.—Detalle de "danzante", Monte Albán, Oaxaca.



Fig. 7.—Fragmento de máscara de serpentina. Apoala, Oaxaca.
(Museo Nacional de Antropología).



Fig. 8.—Tigre de jadeíta verde-azul. Necaxa, Puebla. (American Museum of Natural History, New York.).



Fig. 9.—Estatuilla de serpentina negra. Distrito de Iguala, Guerrero. (Col. M. Covarrubias).



Fig. 10.—Estatuilla de basalto representando un sordo (?). Veracruz. (Col. M. Covarrubias).



Fig. 11.—Figurilla arcaica, hueca, de barro, de tipo Gualupita.
Procede del Estado de Puebla. (Col. M. Covarrubias).



Fig. 13.—(Izquierda): Guijarro de jadeíta. Nilttepec, Oaxaca. (Col. M. Covarrubias).



Fig. 12.—(Derecha): Mascarita de jadeíta. Procedencia desconocida.

Fig. 14.--(Izquierda): Mascarilla de jadeíta. Procede de Tabasco. (Museo Etnográfico de Berlín).

Fig. 15.--(Derecha): Mascarilla de serpentina verde con ojos de copal. (Museo de Teotihuacán).

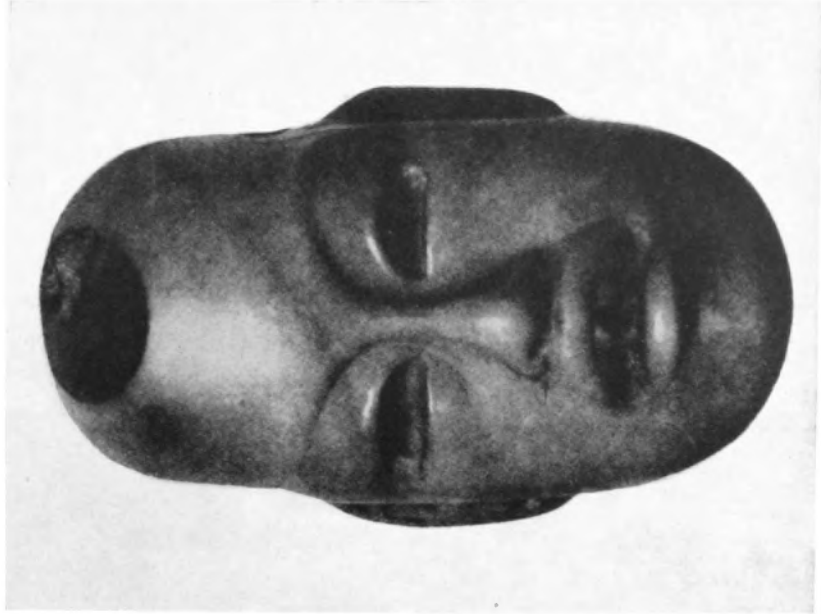




Fig. 16.—(Arriba): Figurillas de serpentina. Derecha: de una tumba en La Venta. Izquierda: de Tlatilco, D. F. —(Abajo): Derecha: Figurilla de jadeíta verde de La Venta. Izquierda: Figurilla de barro de Tlatilco, D. F.



Fig. 17.—Figurilla de serpentina negra de un personaje barbado. (Col. J. Enciso).

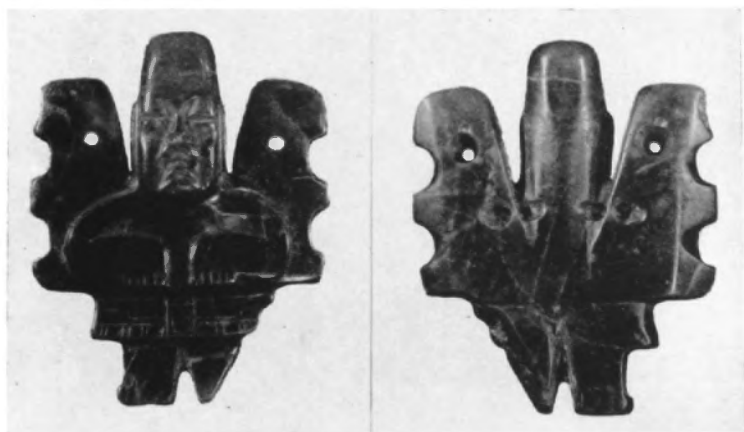


Fig. 18.—Figurilla de jadeita azul representando un personaje alado. Prov. de Guanacaste, Costa Rica. (Col. Jorge Lines).



Fig. 19.—Lagarto de jadeíta, hecho de tres eslabones tallados en una sola pieza. 5 cms. de largo. (Col. M. Covarrubias).



Fig. 20.—Disco de jadeíta con cara "olmeca".
Procedencia desconocida. (Col. Pierre Matisse).

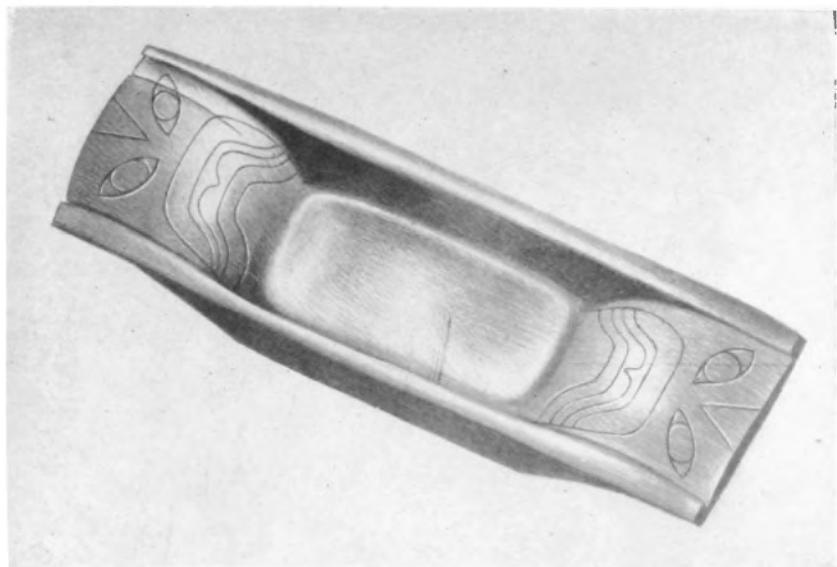


Fig. 21.—La canoa de jadeíta, uno de los 780 objetos encontrados en la ofrenda del Cerro de las Mesas, Veracruz. (Museo Nacional de Antropología).



Fig. 22.—Pendiente de jadeíta representando una cara humana con máscara en forma de pico de pato. Distrito de Balsas, Guerrero. (Col. Brummer Gallines).



Fig. 23.—Diseño en una placa pectoral de nefrita verde oscuro. (Museo Nacional de Antropología).

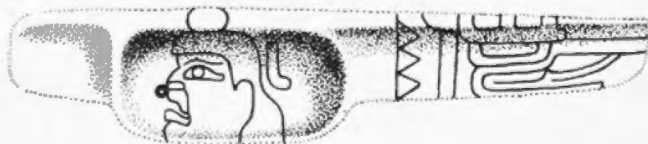


Fig. 24.—"Cucharita" de jadeíta, tamaño natural. Procede de Guerrero, Dist. del Balsas. (Col. particular).

y anchas, encontramos placas de jade verde esmeralda talladas en bajo relieve con personajes ricamente vestidos, con cuerpos delgados y bien proporcionados, grandes ojos oblicuos, narices prominentes y bocas carnosas pero pequeñas. Llevan tocados monumentales, adornos con penachos de largas plumas de quetzal, así como collares, pectorales, cinturones enjorados, ajorcas y sandalias decorativas. En esta época hubo un cambio radical en las culturas indígenas del sur de México: se erigieron grandes ciudades de piedra labrada y estuco, con monumentos de un estilo exuberante y *flamboyant* que eran las antítesis de la serena simplicidad de las culturas anteriores. Aparecieron entonces toda clase de nuevos elementos, ausentes en la cultura de La Venta, más característicos: serpientes, motivos de espirales y penachos de plumas de quetzal, que invadieron los monumentos, los jades labrados y la cerámica. Estos elementos parecen marcar la línea divisoria que separa las culturas arcaicas de las llamadas clásicas, que más que clásicas son barrocas. Más tarde aún, por el siglo X de nuestra era, hubo un resurgimiento renacentista en el arte indígena que también marca un cambio en la técnica lapidaria y los materiales en uso; en estas épocas aparece el jade blanco, blanco con manchas verdes, y verde con manchas ocre. La técnica es más convencional y mecanizada; se inventaron métodos de producción en masa que consisten en simples cortes, círculos, medios círculos y curvas hechas con taladros tubulares y para indicar los rasgos. El tallado del jade y las piedras duras llegó a ser un oficio de artesanos expertos pero que ya no eran verdaderos artistas. La conclusión inevitable es que el arte del tallado en jade en las épocas antiguas fué de mayor calidad artística porque no se había convertido aún en una industria.

Las conclusiones a que llegamos en este breve y precipitado estudio de la gran cultura de La Venta son: se trata de un arte que no tiene nada de primitivo, y que no es uno de tantos estilos locales, sino una cultura madre muy antigua que ejerció una influencia definitiva en los artes del horizonte arcaico y del período de transición a la época de las culturas clásicas, como por ejemplo las épocas de Oaxaca llamadas Monte Albán I y II; la época Chicanel de la zona maya que precede al llamado Viejo Imperio, la segunda época de Teo-

tihuacán, y sobre todo a las culturas de la costa del Golfo: Tres Zapotes, Cerro las Mesas y El Tajín.

La cultura de La Venta parece tener una larga duración y tal vez haya sobrevivido en lugares como La Venta hasta los principios de la época clásica. Este lugar parece ser su más magnífico y último reducto, hasta que sus conservadores y aristocráticos jefes tuvieron que ceder a la creciente presión de los Mayas y Olmecas que los rodeaban.

La cronología prehispánica es aún muy inestable, sobre todo en lo que se refiere a las épocas antiguas, y no es posible establecer el intervalo de tiempo de su duración, aunque su época de florecimiento parece estar colocada alrededor del fin del primer milenio A. C. o a principios de la era cristiana.

Tampoco se puede definir quiénes fueron sus creadores y dónde tuvo su origen. Su distribución conocida ocupa casi toda la zona de las altas culturas Mexicanas y no sabemos si sus autores fueron mayas antiguos, zapotecas o mixtecas arcaicas, o totonacas, zoques o popolucas, o si la cultura fué compartida por varios de estos pueblos que parecen ser los más antiguos. El tipo físico de su arte sobrevive en México pero está tan difundido que su existencia no nos ilustra sobre este punto. Sus ideas religiosas o ceremoniales son de gran complejidad y presentan algunos rasgos únicos en México como el uso de sarcófagos de piedra, tumbas hechas con columnas naturales de basalto prismático, el uso de cabezas de piedra colosales, tal vez como monumentos conmemorativos, hachas colosales antropomorfas, instrumentos y adornos especiales de jadeíta, etc.

Su ideología es igualmente impenetrable; representaban casi exclusivamente deidades o seres míticos que parecen simultáneamente ser jaguares y niños, o cachorros de jaguar humanizados, así como enanos jorobados y otros seres deformes. El ideal estético de sus artistas estaba indudablemente basado en su propio tipo físico, modificado por ciertos aspectos de carácter patológico e imbuído con rasgos felinos.

En resumen, el arte de La Venta es fuerte y simple, pero sabio y vehemente, libre del barroquismo decorativo de las culturas prehispánicas más recientes. Es interesante que mientras otros complejos culturales participan de características

"olmecas", este estilo no posee rasgos o elementos de otras culturas, salvo de las llamadas arcaicas. El estilo "olmeca" no tiene nada del terrorismo necrófilo azteca, ni del simbolismo preciosista de los mayas, o del arte ordenado y florido del Teotihuacán de fin de época. Tampoco se parece a los artes del occidente de México, tan vigorosos y brutales. En cambio sí está relacionado con el arte arcaico, y en forma más lejana pero palpable, con el arte teotihuacano más antiguo, con el estilo llamado "totonaco", con las formas más viejas del arte maya, y con los objetos zapotecas, los cuales, mientras más antiguos tienden a ser más "olmecas".

CLAVIJERO EN LA ILUSTRACION MEXICANA

Por *José MIRANDA*

DOs astros mayores resplandecen en el firmamento de la ilustración mexicana: Gamarra y Clavijero.

La relevante presencia del felipense en dicho firmamento ha sido ya repetida y autorizadamente señalada. No así la del jesuíta, a quien se colma de elogios como historiador, y aun como humanista, pero a quien se recata como filósofo y casi se ignora como pensador activo —adalid del pensamiento— de aquella Ilustración. Si no fuera por su insigne biógrafo Maneiro, esa presencia pasaría completamente desapercibida.

Y sin embargo, Clavijero tiene títulos suficientes en ambos conceptos, como filósofo y como campeón del pensamiento renovador, para encabezar con Gamarra la falange de artífices de la modernidad mexicana.

Pudiera pensarse que ha habido confabulación para esconder aquellos títulos o mantenerlos en el olvido. Infundado sería tal pensamiento. Sólo el azar o la negligencia involuntaria han hecho que las ejecutorias de una nueva grandeza de Clavijero permaneciesen, en gran parte, desconocidas.

En estos días, por fortuna, las que yacían ignoradas van saliendo de sus accidentales tumbas y comienzan a ofrecer al eximio pensador la debida reparación histórica.

Han sido, en primer término, "Los documentos para la biografía del historiador Clavijero", que publica en el tomo I de los "Anales del Instituto de Antropología e Historia" D. Jesús Romero Flores.

Ha sido, después, el Curso de Física explicado por Clavijero en Guadalajara, que acaba de ser descubierto por historiadores de "El Colegio de México".

Y son, por último, unos resúmenes de los documentos propiedad de Clavijero —principalmente cartas—, que fueron

hallados en su aposento de Puebla y que figuran en un "Inventario de papeles y libros pertenecientes al ramo de temporalidades ocupadas en esta ciudad [Puebla] a los regulares extinguidos", localizado recientemente en el Archivo General de la Nación.

En espera de que la obra filosófica fundamental de Clavijero —su Curso de Física— sea publicada y estudiada, queremos nosotros contribuir a la acción reparadora dando a conocer los aspectos más interesantes de los documentos de Puebla, conforme a los resúmenes —que incluyen fragmentos sustanciales en muchos casos— formados por un sagaz amanuense de Temporalidades.

I. *Clavijero figura preeminente de la Ilustración mexicana*

TODO lo que hasta hace poco sabíamos de Clavijero como adepto de la Ilustración se reducía a lo que sobre el particular escribe su contemporáneo Maneiro y copian luego otros autores.

El nos cuenta que llegó Clavijero a apasionarse por la filosofía que a la sazón se llamaba moderna "conducido por guías como Feijóo y Tosca"; que amó esa filosofía "con furtivo amor" y "la cultivó en sus estudios privados, leyendo las obras de Regio, Duhamel, Sanguésio, Purchot, Descartes, Gassendi, Newton y Leibniz. Y también nos refiere que le fué especialmente útil "la amistad con José Rafael Campoy, su compañero de estudios y orientador, que le señaló el mejor camino en la adquisición de las ciencias". Parece ser que "bajo su dirección conoció por primera vez Clavijero el tesoro de selectísimos autores en todo género de ciencias que se encontraba en el Colegio de San Pedro y San Pablo"; y que "en tal tesoro, dirigido siempre por la sabiduría de su amigo, fatigábase Clavijero largas horas, investigándolo todo con incansable esfuerzo. . .".

Ateniéndonos, pues, a la información que nos ha legado el preclaro jesuíta veracruzano y a la que contienen los documentos recientemente descubiertos (según veremos en seguida), cabe asegurar que Clavijero, ya por lecturas, ya por enseñanzas de iniciados, acogió con deleite las nuevas ideas y se dejó seducir por ellas.

Hay que desechar, en vista de los datos que arrojan aquellos documentos, lo aseverado por el Sr. Cuevas en el prólogo a la *Historia Antigua de México*, recogiendo una afirmación de Maneiro, sobre las tendencias de Clavijero a ciertas innovaciones en la enseñanza de filosofía. Da allí por cierto dicho señor que estas innovaciones "se refieren únicamente a detalles en el método de enseñanza y al laudable empeño en descartar tantas trivialidades y cuestiones pueriles como se fueron introduciendo al correr los siglos, pero, entiéndase bien, todo ello sin salir de la filosofía aristotélica".

Base tenemos para suponer todo lo contrario, dada la devoción con que Clavijero se consagra a la filosofía moderna (demostrada por sus lecturas y el tesón puesto en servirla con la pluma y desde la cátedra); dado también su temperamento ("temo prudentemente. . . que mi genio ardiente me precipite a algún exceso" —dice en carta al Provincial Salvador Gándara (3 jun. 66)—, y dados, en fin, el carácter y tono de la correspondencia que cruza con sus amigos (Javier Alegre, Lino Nepomuceno, Torija y Brisar) y las insinuaciones que le hacen sus superiores.

¿Por qué, si no, le dice el P. Alegre (Doc. 21 de los publicados por el Sr. Romero Flores), siempre atento a no tropezar con lo que la disciplina impone, "y esta voz [cualidad oculta] puesta allí quitará todo el horror de la novedad y hará creer que el tratar de otras cosas no es horror y espíritu de partido contra el Peripato?"

¿Por qué, si no, el mismo Alegre (carta 8 sept. 64) le recomienda que proceda con "una poca de hipocresía" respecto de los principios aristotélicos, que nada añaden o quitan al fondo de la buena física, y así podrá defender cuanto quisiere?

¿Por qué, si no, Torija y Brisar, al contestar (25 mar. 65) a una carta de Clavijero (23 feb. 64), le da la enhorabuena por el aplauso con que fueron recibidas sus lecciones de física particular y también "a los oyentes fuera de orden que Su Reverencia tenía, a quienes envidia la fortuna de ser los primeros que en este reino escuchan el verdadero idioma filosófico, aquí tan poco conocido y por eso tan despreciado de los idólatras, de las carilaces de Peripato"?

¿Por qué, si no, al designarle para explicar el curso de filosofía en el Colegio de Guadalajara, ha de recordarle el Provincial (carta 13 dic. 62) que "proceda con el método co-

mún en la Provincia, arreglándose a la doctrina aristotélica y modo de enseñarla, aunque le consideraba fecunda y rico en otras especies de modernismo”?

Se nota en Clavijero la sed de saber y la curiosidad por los temas nuevos que caracteriza a los ingenios del siglo de las luces.

Central en su vida es la preocupación por los libros. Muchas de las cartas que envía o recibe se refieren a libros que encarga, solicita o comenta. En México le surte principalmente de ellos el P. Lino Nepomuceno, del Colegio de San Ildefonso. Sólo en tres meses (dic. 63 a en. 64) le llegan seis cartas de dicho Padre, relativas a libros: una de ellas en que le da cuenta de haber recibido cien pesos para cumplir sus encargos de libros, y otra en que le notifica la remisión de varias obras, entre las que se cuenta—detalle interesante—la “Vida Interior” de Palafox, el adversario más virulento que tuvieron los jesuitas en la Nueva España. (Y entre paréntesis, ¿nadie ha advertido la admiración que sintieron por el ilustre Obispo de Puebla los jesuitas ilustrados del siglo XVIII?). Pero su afán de lecturas no se satisface con las obras que le proporcionan las bibliotecas y librerías de la Colonia. Algunas que avivan su curiosidad, y sobre todo las modernas, no las encuentra aquí o no llegan a él, y por eso le vemos solicitarlas acucioso de amigos residentes en España. Mas Clavijero debía pedir casi el cielo, a juzgar por lo que le contesta, desde Puerto de Santa María, en 1776, el P. Juan José Villavicencio: los libros que le había pedido no los halló todos en Cádiz, y los que encontró eran de precio exorbitante; que tenía escrito a Madrid para que los buscasen y dudaba por eso poderlos traer. Su amigo Torija y Brisar, que debió poseer excelente biblioteca, mitiga a menudo su insaciable sed de lecturas. Una carta en que le informa de un envío (17 mar. 64) muestra las preferencias de Clavijero: las obras de física de Corcini y Tosca y las de filosofía, medicina y séptica de Franiel, Satin y Martínez iban comprendidas en el envío y especialmente reseñadas en la carta que lo anunciaba.

En la correspondencia que cambia con sus amigos, particularmente con Alegre y Torija, rara es la epístola que no encierre comentario de lecturas. Algunos de estos comentarios saldrán a relucir más adelante, con diversa ocasión.

Poco ocurre en la Colonia que despierte el interés de personas—como Clavijero y sus raros amigos—tan en avizor de lo nuevo, original, sublime o curioso. Pero nada se les escapa de lo que para ellos revista alguno de estos caracteres. Se concentra su atención en la obra del P. Orrio sobre el problema de la población de América, obra que, por reacción, exacerbó su modernismo. No les pasó desapercibido un acto celebrado en el Colegio de San Ildefonso de Puebla, en que un Coronel de Dragones, titulado Marqués de Moncada, arguyó sobre filosofía. ¡Cómo había de pasárseles si en dicho acto, según refiere una carta coetánea, el Marquesito—se le llamaba así porque sólo tenía 23 años y era "muy adamadito, hermosísimo, con modales franceses"—expuso "la sentencia de la filosofía experimental y la de Aristóteles", reprobando ésta y defendiendo aquélla! Este acontecimiento es el principal objeto de una carta de Torija a Clavijero, la de 12 de febrero de 1765. En ella le participa "que un Coronel de Dragones de los establecidos en Puebla... arguyó en San Ildefonso en acto de Filosofía muy bien acerca de la vegetación, que es mozo extraordinario, buen burilista, decente, matemático, instruído en filosofía, historia y demás artes de buen gusto...".

Los temas nuevos—de la moderna filosofía, ciencia, historia, etc.—cautivan su voluntad de tal manera que siempre le vemos preso en ellos.

Diferentes cartas que escribe o le dirigen sus amigos—Alegre y Torija, particularmente—nos le muestran abismado en reflexiones sobre las materias que más preocupaban a los pensadores ilustrados de España y América: la física experimental, la defensa del sistema de Copérnico, el origen de la población del Nuevo Mundo.

Con Alegre departe largamente sobre filosofía y ciencia moderna, singularmente sobre la física experimental y la astronomía. La física experimental pareció ser, por entonces (antes de la expulsión), su disciplina predilecta. "Je ne doute guères que notre chef sera bien content de ce que vous écrirez à vos disciples, et que vous y reussirez aussi bien que dans les agréments de la Physique moderne à que vous prenez tant de plaisir"—le escribe el P. Dávila el 22 de diciembre de 1762 (Doc. 5 de los publicados por el Sr. Romero Flores). Además de esta carta, el Curso de Física que Clavijero compuso en Guadalajara y el famoso "Diálogo entre Filaletes y Paleófilo",

en que "propugnó la necesidad de la experiencia y la supremacía de la razón sobre la autoridad humana en las ciencias físicas y naturales" (Maneiro), denotan bien a las claras cuáles eran sus preferencias mientras permaneció en la Nueva España.

Antes de que en las "Disertaciones sobre la tierra, los animales y los habitantes del reino de México" se ocupase Clavijero de estudiar los orígenes de la población americana, tuvo ocasión de abordar el tema, y de tratarlo polémicamente, cuando apareció en la capital del Virreinato la obra de Francisco Orrio que se refiere a esa materia ("Solución del gran problema acerca de la población de América... y tránsito de las fieras a ella". 1763). Ni que decir tiene que una obra de concepción tan rancia le sacó de quicio. Torija y Brisar es el encargado de referir cómo les cayó, tanto a él como a Clavijero, la producción de Orrio. En contestación a su amigo (20 jul. 64) dice que "ha visto el cuaderno del P. Orrio y los reparos puestos por Clavijero; que él se había aplicado a lo mismo...; que en el juicio de aquel escritor están de acuerdo los dos". Y en carta posterior (del mismo 64) vuelve a la carga, "criticando sobre el problema antedicho... e instando al Padre [Clavijero] para que con las reflexiones de los dos se dedique a escribir, pues es cosa de risa celebrar como hombre doctísimo a quien así piensa, y celebrar como inmortal gloria de este campeón literario el habernos libertado a los hijos de España nacidos en América de la negra nota de no ser descendientes de Adán".

Si Clavijero descuella como filósofo de la Ilustración, más descollará aun como pensador activo de ella.

No se conforma Clavijero con teorizar en uno u otro campo, quiere difundir sus ideas y oponerlas a las de los demás; sobre todo, arde en deseos de abrir cauce al espíritu del siglo, y obra en consecuencia: lidia y brega sin descanso.

Como Gamarra es un verdadero revolucionario. Anhela cambiar las cosas abruptamente. No es nada amigo de componendas, ni de paños calientes. Y sin embargo no pertenece, como Gamarra, a un instituto religioso de disciplina relativamente laxa, ni opera como él bajo la égida de un Bucareli. Está sometido a una disciplina severa y no cuenta con protec-

ción superior en su orden ni al margen de ella; aunque fuera tratado por las autoridades de la Compañía paternalmente, más a la manera de tierna oveja que propende a descarriarse que como rebelde contumaz.

Lo cierto es que Clavijero acomete una empresa erizada de dificultades: defender y difundir unas ideas y un espíritu que no contaban todavía con simpatías en los medios cultos, ni era lícito acoger, y menos propagar, dentro de la orden en que militaba.

"Había nacido [Clavijero] —nos dice Maneiro— en un tiempo en que aun no desaparecía del todo la corrupción del gusto literario, y había sido educado en una región del mundo en que exageradamente se temía que, con las nuevas luces doctrinales, se introdujeran... errores contrarios a la religión cristiana... Por lo que Clavijero, a quien costó no poco combatir —en unión de unos cuantos— tales prejuicios, es digno de la mayor alabanza y de la perenne gratitud de la posteridad".

Eran, pues, ingentes las dificultades con que hubo de enfrentarse Clavijero dentro y fuera de su comunidad. Y no es que la Compañía se mostrara reacia a que sus maestros conociesen lo que en gran parte de Europa era ya abiertamente publicado y enseñado. Antes al contrario, parecía animarlos a que lo hiciesen brindándoles en reservados de sus bibliotecas las obras prohibidas. A lo que la Compañía se oponía era a la enseñanza de las nuevas teorías o doctrinas. Todavía en esto hay que hacer un distingo, para aquilatar la verdad, y es el de que los jesuitas no practicaron en este particular la política de grifo cerrado, sino la de ir abriendo prudentemente el grifo. Así lo demuestra el que maestros innovadores moderados como Alegre introdujeran en sus cursos, sin oposición categórica de sus superiores, una parte de su mercancía modernista. Este sabio mexicano, en su curso de artes, algo antes de 1764, explicaba ya la teoría de los planetas, "remendando —así dice— en lo que le parecía el sistema de Tico Brahe", la generación siguiendo a Maupertius, lo relativo a la facultad racional conforme a Malebranche y Descartes... (Doc. 9 de los publicados por el Sr. Romero Flores). También antes de dicho año, según cuenta Maneiro, varios maestros de la Provincia mexicana de la Compañía —en México, Guatemala, Querétaro y La Habana— habían intentado lograr que los jó-

venes saborearan algunas cuestiones, tan útiles como interesantes, que en dichos colegios mucho antes no se trataban".

No se hallaba, por lo tanto, Clavijero en un instituto que le impidiera exteriorizar y desplegar moderadamente sus inclinaciones. Pues de otro modo no cabría explicar por qué la Compañía de Jesús fué la orden que, dentro del mundo español abrigó en su seno mayor número de pensadores modernistas. Lo sucedido fué que una política que se avenía al temperamento de Alegre y otros no cuadraba al de Clavijero. Alegre, aunque novador, era acomodaticio, conciliador, empleando un término moderno, oportunista; al paso que Clavijero era inquieto, rebelde, empleando también un vocablo moderno, revolucionario; no podía sufrir el ten con ten, el freno, ni el grifo entreabierto. Hay en esto algo íntimamente relacionado con el aspecto psicológico de su personalidad—que será—especialmente considerado en trabajo ulterior.

Con frase tan vulgar como gráfica diríamos que Clavijero trae siempre revuelto el cotarro. Nunca ceja en su propósito de lidiar por el modernismo y tiene constantemente en jaque a los misionistas más batalladores; no renuncia a la idea de enseñar según las nuevas tendencias y está en perpetua pugna con las autoridades de su comunidad.

El empeño con que Clavijero hace frente a todas las fuerzas que se concitan contra él e intenta abrir brecha en el antiguo orden, más que por sus propias cartas, lo conocemos por las que le dirigen sus amigos y superiores.

Torija Brisar, contestando (24 feb. 64) a carta de Clavijero, escribe "que le parece muy bien no aplique la atención a las especies melancólicas del Peripato, y que ciñéndose a hacer a sus oyentes con el método que dice un no largo dictado simple, el resto del tiempo en la disputa, y verbalmente instruirles e inspirarles el gusto de la verdadera filosofía, con que será mayor el fruto cuando llegue a notarles las instrucciones de la física moderna que les previene, cuyo pensamiento es preciso apruebe todo hombre racional".

Lino Nepomuceno escribe a Clavijero desde México (1º mar. 66) manifestándole "que se sabe que los discípulos (es indudable que se trata de los de Clavijero) en el aprovechamiento traen el pulido y nada vulgar adorno de la verdadera

filosofía, que los distinguirá singularmente del rostro de nuestros filósofos sofistas”.

En una noticia del Semi-monasterio de Pátzcuaro, que está sacada del Anua del 85, se asegura que “las figuras que el P. Clavijero piensa añadir a sus actos de física de la sustancia no añaden ni quitan, y por otra parte pueden revolver muchos genios que nos andan buscando ocasioncillas para levantar el grito”. (Esto se refiere no sólo a los detractores de la novedad, sino también a los enemigos de los jesuitas, que por entonces los hostigaban incesantemente).

Recuérdese, además, que el P. Alegre le recomendaba que procediese con hipocresía y que pusiese en cierto lugar una voz que quitase el horror de la novedad; lo cual parece mostrar que Clavijero no debió hacer mucho uso de la primera, ni sentirse muy cohibido por el segundo.

A veces, Clavijero mismo comunicó a sus amigos los temores que abrigaba sobre la marejada que levantarían sus proposiciones, como se deduce de una carta de contestación que le dirige Torija (2 jul. 64), en la que leemos: “Que en cuanto a lo que dice de defender el sistema de Copérnico y teme se escandalicen sus teólogos, no cree pueda llegar la estupidez de alguno a tanto, pues no hay quien hoy ignore que no tiene consecuencia alguna poco favorable a la religión. . .”.

Pero donde el empeño innovador de Clavijero se manifiesta más incontinente es en el terreno de su afición favorita: la física. Anhela dar a sus alumnos lecciones de física experimental, lucha denodadamente por conseguirlo, y logra al fin obtener la ansiada licencia superior el año 64. Con júbilo la recibiría seguramente él; mas también con igual o mayor alegría la recibieron sus amigos y conmitones. Torija le da la enhorabuena en su carta de 2 de julio “por la licencia que obtuvo de su superior para dar a sus oyentes algunas lecciones de física moderna”, pero en la misma carta se lamenta “de que por carecerse aquí de instrumentos y ocasiones de estudiar la experiencia y registrar la escondida obra de la naturaleza, que es el estudio fructuoso”, vengan “a quedar en diversión los días que en ello se ocupare sin hacer ningún progreso. . .”. Las lecciones de Clavijero, explicadas con figuras, fueron muy bien acogidas. Y es el mismo Torija el encargado de noticiar este éxito en su respuesta a Clavijero de 23 de

febrero del 65, pues en ella le felicita por el aplauso con que fueron recibidas dichas lecciones, felicitación que extiende "a los oyentes fuera de orden" que tuvo, "a quienes envidia la fortuna de ser los primeros que en este reino escuchan el verdadero idioma filosófico. . .".

Conviene hacer constar que no sólo recibieron favorable acogida las lecciones de física de Guadalajara, sino las que sobre filosofía diera años antes en Valladolid. Sobre el alcance y fortuna de estos cursos, informa con alguna precisión Maneiro. "No hubo antes de Clavijero —relata— ninguno que enseñara allí una filosofía renovada y perfecta. Tan ingente obra sólo podía emprenderla un varón intrépido y dotado de valerosa constancia para los grandes esfuerzos, y a quien adornara. . . una noble grandeza de ánimo. Tal se mostró Clavijero desde el principio, en la oración latina que pronunció en la inauguración de las clases; porque desconociendo los artificios del disimulo manifestó con ingenua sinceridad que él no enseñaría aquella filosofía que fatigaba la mente de los jóvenes con ninguna, o muy poca, utilidad, sino aquella que antaño enseñaran los griegos y que los sabios modernos altamente elogiaban, aquella que aprobaba la culta Europa y que se enseñaba allá en las públicas escuelas. . . No pudo menos de tributarle aplausos y sinceras felicitaciones el Cabildo Eclesiástico de Valladolid, que acostumbraba asistir en cuerpo y con gran solemnidad a tales discursos; y del aplauso de los canónigos, difundióse el nombre de Clavijero por toda aquella región. Crecía sin cesar la fama de la sabiduría de aquel maestro; y admiraban todos con sumo agrado la novedad de la filosofía por él enseñada. Era esta una síntesis construída con orden admirable, en hermoso latín y enteramente límpida, libre de toda superfluidad en temas y palabras. En ella encontrábase admirablemente concentrados y dilucidados con suma perspicuidad los filósofos griegos, así como también todos los útiles conocimientos descubiertos por los sabios modernos, desde Bacon de Verulamio y Descartes hasta el americano Franklin".

Es interesante advertir que Clavijero casi llegó a convertirse en capitán o cabecilla de un grupo de decididos adeptos de la Ilustración. Puede apreciarse, en efecto, que algunos amigos de Clavijero —y quizá otras personas que se sentían

atraídas por su poderosa mentalidad— giraron no poco en torno a él y hasta probablemente abrigaron esperanzas de verle convertido en centro de un movimiento espiritual que no acababa de cuajar.

La integración del impreciso grupo se iniciaba ya en la época en que Clavijero hace sus primeros estudios. En 1752, cuando Clavijero pasa a México, dióse la feliz coyuntura —según refiere Maneiro— “de que, entre los jesuítas destinados a la teología, se reuniera un grupo selectísimo de jóvenes... que produjo en aquel país una entera renovación, o a lo menos la fomentó y difundió en gran manera”. La existencia del ya más fraguado grupo es revelada posteriormente también por Maneiro, al referir que, cuando Clavijero tuvo que abandonar México para trasladarse a su nuevo destino en el Colegio de San Francisco Javier de Puebla, “lo único que sintió... fué el dejar en México a aquel grupo de jóvenes inteligentes y esforzados con quien gustosamente comunicaba sus proyectos y de donde esperaba que nacería en breve aquella nueva edad de las ciencias por la que ya largo tiempo suspiraba”. Y añade Maneiro un dato digno de consignar: entre aquellos adolescentes se encontraba Alzate.

Clavijero se movió, por consiguiente, en un círculo de jóvenes estudiosos que pagaban como él tributo a los nuevos ideales, y sobre quienes ejerció gran ascendiente. Tanto, que no quedó la cosa sin que el más exaltado de ellos, Torija y Brisar, le brindara expresamente la dirección de lo que sólo era movimiento amorfo y le animara a la rebeldía franca. Fué en la quizá más atrevida carta que por entonces se escribiera en América. Le dice en ella que “siente que por una especie de ostracismo hayan sepultado a un sujeto como él, que podía desterrar preocupaciones rancias y atreverse a desamparar resueltamente las sandeces de nuestros abuelos. Y le aconseja que ya que no se le permite ocupación proporcionada, ni teatro bastante a hacerse conocer, y en que pueda más inmediatamente copiar a la reforma literaria de la América, no rehuse hacer participantes de sus luces a cuantos desean una dirección que los conduzca a un sólido aprovechamiento por mano de la publicación de todas sus proposiciones”.

Poco más que explicar aquellas lecciones de física pudo conseguir Clavijero. Todo lo que procede de los aquejados

de la enfermedad del siglo se atasca con facilidad. Hasta los acomodaticios se quejan. "De mi obra—dice el P. Alegre (Doc. 12 de los publicados por el Sr. Romero Flores)—se está ya reviendo los seis primeros libros que pueden hacer un tomo en folio; pero los revisores creo que leen una hoja cada mes, y Dios sabe si encontrando época o plan dirán que soy calvinista". No sabemos si Clavijero intentó publicar su curso de física. Pero es poco probable que lo hiciera en vista de la suerte que corrieron algunas de sus obras anteriores, que trató en vano dar a la estampa. Se habla de estas obras en su correspondencia. De una de ellas, "Aletestauro Potis. El Sacerdote instruido en los ministerios de predicar y confesar", da noticia el P. Lino Nepomuceno (carta 2 oct. 64), cuando manifiesta a Clavijero su sentimiento por los impedimentos que se le ponen para imprimirla y le pide que, "no obstante los obstáculos que se oponen, se la ceda, que él lo diligenciará, por ser lástima que una obra tan útil no salga a la luz". ¿Qué podía contener una obra de título tan ortodoxo para que su publicación mereciera reparos, nos preguntamos? ¿Acaso serían los mismos que llevaron al Índice el "Fray Gerundio" del P. Isla? O ¿no bastaría para suscitarlos ostentar el nombre de Clavijero, autor contaminado? De igual trato se hizo objeto a las notas que escribió a dos cartas del Obispo de Ginebra, San Francisco de Sales. Esta vez es Torija el encargado de informarnos de lo acaecido con ellas. Lo refiere en carta a Clavijero de 20 de julio del 64: "Siente—reza el resumen de la carta— el mal trato y motivación que han practicado con las preciosas notas (del Padre) a las dos Cartas del Santo Obispo de Ginebra, diciendo con admiración ¡qué hemos de hacer si Dios nos hizo nacer en estas tierras!, siendo lo peor que por haberlas visto unos amigos no se pueden publicar anónimas, que era el remedio que había". De ser cierto esto, ¿no cabría colegir que el principal obstáculo a la publicación de las notas era el nombre del autor, puesto que Torija daba como segura esa publicación si efectivamente hubiesen podido pasar por anónimas? Algo sintomático parece haber en este rechazo por sistema de obras sin grave tacha de heterodoxia. Retengamos, para nuestro gobierno, esta gradación: P. Orrio, ninguna dificultad para la publicación; P. Alegre, larga rémora en la concesión de la oportuna licencia; P. Clavijero,

denegación de la autorización aunque la obra sea inocua. ¿No denota esta diferencia de trato una política seguida con las personas según sus vínculos con la Ilustración? Y si así fuere ¿no muestra el trato dado a Clavijero que se le consideraba como una de las más vinculadas a ella?

2. Clavijero gran atormentado de la Ilustración mexicana

UN temperamento sensibilísimo y una acendrada conciencia de la dignidad tornan profundamente dramática la lid sostenida por Clavijero para encender en México las luces que ya ardían esplendorosas en otras tierras. Era por naturaleza Clavijero un atormentado, un ser hipersensible e insobornable. Así dotado por la Providencia, el constante y hosco pelear en que sus convicciones abisman su vida tenía que hacer de él un gran atormentado, el gran atormentado de la Ilustración mexicana. Las circunstancias dispusieron que quien por temperamento llevaba la tormenta en el alma fuese llamado a desafiar rudamente la tormenta del siglo.

A los 17 años, cuando iniciaba su noviciado en Tepozotlán, apuntaba ya en él el atormentado. Alguna grave crisis espiritual debió aquejarle entonces, según se trasluce de una carta que le dirige el Provincial Andrés Javier García (23 ab. 48), "animándolo a que permanezca en la religión, pues se conoce que se ha dejado apoderar mucho de la melancolía y de las astucias del demonio a que se le ve tan rendido".

Todo le duele y arrebatata.

El contacto o la relación con sus parientes, amigos, superiores, etc., va dejando en él una estela de amarguras. En carta que escribe desde Puebla al P. General en 1762 (5 feb.) le representa "que ya le es intolerable aguantar las pesadumbres que le dan sus parientes, y le pide por ello que le de licencia para anticipar su ida a Valladolid o irse a una hacienda, donde esté más exento".

La intervención en una gestión matrimonial relativa a personas de su amistad cuando era profesor en Valladolid fué para él manantial de prolongadas y acerbadas contrariedades.

La orden que le da el Provincial Francisco Cevallos (carta 12 ab. 66) para dejar Valladolid y trasladarse a Guadalajara le lacera y pone fuera de sí. No se conoce la razón de dicha orden, aunque pudo ser motivada por choques de Clavijero con sus compañeros o superiores de la primera de aquellas ciudades, a juzgar, más que por la carta del provincial, por el borrador que Clavijero redactó como respuesta a ella. La carta le daba "orden para que luego y sin detención se ponga en el Colegio de Guadalajara a la disposición del P. Rector que le dirá su destino, por haber para ello notable urgencia, y que esta expresión no la comunique a ninguno, que contempla le será muy dolorosa y tendrá que sacrificar mucho a Nuestro Señor, pero que espera que dicho sacrificio le sea agradable. . .". No le debió ser mucho, si se tiene presente el referido borrador de respuesta, en que "dice ser imposible tener paz con tales cabezas. Dificil no ser tenido por partidario; que es muy inclinado aquí y allí".

Más disgusto y congoja rezuma la carta que poco después de posesionarse del Curso de Artes en el Colegio de Guadalajara enviaba al Provincial Salvador Gándara: "El ánimo tengo—dice en ella—tan lleno de desazón y de amargura, y ocupado en ideas tan funestas, que además de inhabilitarme para todo temo que o me quiten el juicio, o arruinen mi salud, o me lleven a la última desesperación. Fuera de estos motivos, y otros que no me atrevo a escribir, temo prudentemente que en el nuevo gobierno se me han de ofrecer en este Colegio algunos lances en que mi genio ardiente me precipite a algún exceso" (Doc. 12 de los publicados por el Sr. Romero Flores).

Donde el atormentado destaca más fuertemente sus patéticos perfiles es en la pugna exterior e interior—consigo mismo—que sostiene en defensa del pensamiento moderno.

La primera manifestación conocida de esa pugna nos la describe magistralmente Maneiro. Nombrado Clavijero Prefecto de los alumnos en el Seminario de San Ildefonso de México (no se indica fecha, pero debió ser en el año 52), "deseaba ardientemente—refiere Maneiro—contribuir a la gloria de Dios y fomentar la inteligencia y el corazón de los jóvenes de acuerdo con la sublimidad de sus propios ideales. Pero viendo cuán arduo y peligroso le sería extirpar ciertas costumbres que se habían arraigado en los colegios mexicanos

de aquel tiempo, juzgó más oportuno guardar silencio y no introducir novedad alguna. Calmaba entretanto los aguijones de su conciencia con el pensamiento de que debía cumplir su oficio no según su propio parecer, sino de acuerdo con el del Rector; atormentábale, sin embargo, con vehemencia el pensar que se veía obligado a obrar contra lo que él estimaba más saludable y a exigir a los alumnos cosas superfluas. Pocos meses duró en tal fluctuación de ánimo: porque siendo la sinceridad una de sus principales virtudes, decidióse a mandar al Superior de la Provincia un escrito en que, tras exponer el método que él juzgaba deberse adoptar en la instrucción de la juventud, abiertamente manifestaba el profundo dolor que le causaba tener que seguir un camino diferente de aquel que estimaba directo, y en vez de marchar por la senda deseada verse forzado a seguir otra que en manera alguna conducía a la meta propuesta. . . Concedióle (el Provincial). . . dejar aquel oficio que desempeñaba con tanta repugnancia interior, para que no sufriera ya las angustias que le atormentaban. . .".

Las contrariedades y desazones se suceden luego sin cuento y ponen a prueba la salud moral y física de Clavijero. La correspondencia que cambia con Torija y Brisar es la que nos las muestra mejor: propósitos que se frustran, ardientes deseos insatisfechos, dudas inquietantes, quejas y lamentaciones por lo que le traban o impiden. . ., y siempre la comezón íntima de hontanar desconocido, el desasosiego y la mortificación que le traen contrito. La redentora misión espiritual que se ha impuesto le libera y agobia a la vez. Se revuelve, impotente para administrarlas, entre sus sublimes grandezas y sus degradantes miserias.

Aunque humilde, le falta mansedumbre. No tolera yugo ni dogal, y tasca desesperado el freno. Adolece de extremada susceptibilidad y se encabrita al menor tufo de injusticia. Por ello, mucho tenía que resentirse del trato de los superiores en un instituto que exige de sus miembros la más rígida sumisión y ciega obediencia. Si de aquéllos recibe constantes muestras de deferencia y cariño —todos reconocían sus altos méritos—, también recibirá frecuentes amonestaciones y llamadas a capítulo, a las que responderá con los desahogos propios de su temperamento, que pudieran parecer altaneros si no conociéramos su sensibilidad enfermiza. En 1761 (3 ab.) el Provincial

Pedro de Rosales le apercibe por algunos efectos de su falta de obediencia. El mismo Provincial en otra carta sin fecha le reprende por "haberse valido de una licencia suya y pasádose a otro colegio sin comunicarla, ni pedídle la que correspondía a su Rector, y concluye con que en ello manifiesta no querer pender de ningún superior y modo más cierto de agravar su carga, que a tiesura y fortaleza irrita". Ya tenemos noticia del desagrado con que recibió su traslado a Guadalajara. El sustituir a otro profesor en un curso ya abierto le supo a cuerno quemado. El Provincial Francisco Cevallos le reconviene cariñosamente (Carta de 11 de julio del 66.—Doc. 17 de los publicados por el Sr. Romero Flores): "Es mal consejero—le advierte—la melancolía que llena a Vuestra Reverencia de especies funestas y le hace aprehender desaire y deshonor en aquello mismo de que resulta mucho crédito. No es la primera vez que se echa mano de un maestro que ha concluído para remendar como Vuestra Reverencia dice, o por mejor decir para remediar otro curso. . . Sólo estando nublado el entendimiento con especies todas tristes discurre tan melancólicamente".

A veces, en los descensos más agudos de su ánimo, dejándose dominar por la decepción o el desaliento que los choques con el mundo o el desquiciamiento interior le provocan, piensa seriamente en abandonar la lucha y divorciarse de la sociedad, refugiándose en la soledad o en la labor misionera. En estos intentos de evasión aparece con extraordinario relieve la figura del gran atormentado que fué Clavijero.

¡Y qué pronto empiezan aquellos intentos! Ya el año 54, según consta en un borrador, escribía al P. General "representándole que después de haber consultado mucho con su confesor y hecho infinitas depreciaciones a Dios conocía por advocación cierta pasar a Californias y suplicaba le concediese para ello su licencia". Parece que sobre lo mismo insistió posteriormente, el año 62 y el 64. Pero donde más vehementemente expresa su deseo de retirarse del mundo es a raíz de su traslado a Guadalajara, al contestar a la misiva en que recibe la orden: "Todos saben—dice en la respuesta (Doc. 17 de los publicados por el Sr. Romero Flores)—que en el tiempo que he vivido en religión siempre he aspirado a una vida oscura, y que el mayor beneficio que me pueden hacer

mis superiores es el de enviarme de operario a un rincón quieto y sosegado en donde no vuelvan a acordarse de mi para nada. Acaso algunos tendrán esto por extravagancia, pero poco importa que los hombres la califiquen de tal con tal que no lo sea delante de Dios”.

El y Dios, ¡qué importan los hombres! ¿No son ellos los que le atormentan?

SARMIENTO Y MARTI

Por *Ezequiel MARTINEZ ESTRADA*

DIFÍCILMENTE encontraríamos en Hispanoamérica dos hombres más semejantes que Sarmiento y Martí. En sus personas y en sus personalidades estaban constituídos por ideales y pasiones de avasalladora pujanza y mucha afinidad. El mundo americano en que vivían sumergidos y el conocimiento de otros países, influyó para que reaccionaran por esos ideales y pasiones en el sentido de la libertad y de un mayor grado de civilización y cultura. Ambos, pues, al mismo tiempo que despliegan una acción que favorece el desarrollo y el temple de sus propias facultades psíquicas, encuentran en la resistencia del medio, en los desórdenes y atrasos de los países hispanoamericanos, un campo de actividad que estimula su irreductible posición de hombres disconformes. Son los paladines que, dotados de extraordinarias dotes para las letras, encauzan su genio en una militancia política y social. Sarmiento y Martí viven permanentemente en un estado de rebeldía contra las costumbres y la tradición política y social dejadas en Hispanoamérica por la Colonia.

La naturaleza de los males determina la orientación y la intensidad de la empresa, y la identidad de los fines que se proponen determina la unidad de la táctica y el sitio a todas las posiciones del enemigo. Hispanoamérica se les presenta como un mundo de posibilidades impedidas por los obstáculos de una colonización absurda e injusta. América es para ellos un programa completo de civilización; España un programa completo de la contrarreforma a ultranza. Hasta Unamuno ningún español los comprendió; pero Unamuno, que era de la misma sangre nueva de ellos, como ellos eran de su misma raza vieja, descubrió que se trataba de una cruzada en que la generación del 98 estaba empeñada. Sólo después de la guerra civil peninsular de 1936, ha cobrado su sentido verídico aquella lucha y España e Hispanoamérica se desgarran otra vez en una

dicotomía trágica. Pero ahora la España del pueblo y nosotros estamos unidos.

El programa de ambos luchadores es el mismo: destruir de raíz los males que consideran superpuestos a la realidad americana y forjar un futuro de mayor justicia y progreso, no exclusivamente para América, sino también para España. La libertad es para todos. "El trabajo no está en sacar a España de Cuba—escribe Martí—; sino en sacárnosla de las costumbres. Esto hacen en España misma los españoles sanos y entendidos; y esto nos ayuda en Cuba a ser esa especie amable de españoles; y fuera de Cuba, los que acá vienen huyendo de España como pudiera el cubano mismo huir. Independencia es una cosa, revolución otra. La independencia de los Estados Unidos vino cuando Washington; y la revolución cuando Lincoln". Advierte Roig de Leuchsenring: ". . . Según expresión feliz de Gabriela Mistral, no se encuentra en ningún trabajo de Martí frase alguna de rencor u hostilidad contra el pueblo español, ni aun contra los españoles de Cuba en general; porque no ve en aquél, sino el Estado español, el culpable de los males de su patria, y del cual juzga víctima también al propio pueblo de la Península".

Este programa es en parte una consecuencia del temperamento y de la capacidad intelectual extraordinaria de estos hombres, en parte una empresa que se les impone como un deber de redención, que los coloca en un plano de oposición sin transigencias. Cuanto para otros menos enérgicos es un estado llevadero y hasta provechoso, para ellos es también un pacto secreto con el enemigo. Para Martí son los desleales, para Sarmiento los traidores. De ahí la violencia con que defienden sus ideas y atacan esa realidad que les resulta inaceptable en los hechos y espiritualmente oprobiosa. Fundamentalmente tanto en Sarmiento como en Martí predomina el sentimiento de la justicia, que en el cubano precedió a sus estudios de jurisprudencia y que en el argentino lo empujó a adquirir por sí mismo un conocimiento de las leyes y en especial del derecho político que le permitiera debatir muchos temas con los hombres especializados de su tiempo. Ninguno de los dos es revolucionario por inclinación natural a la violencia, sino por necesidad de concluir una empresa a base de principios. Martí lo aclara: "Cuando se habla en nombre del país—o se dice lo que de veras dice el país, o se calla. Es lícito y hon-

roso aborrecer la violencia, y predicar contra ella, mientras haya modo visible y racional de obtener sin violencia la justicia indispensable al bienestar del hombre; pero cuando se está convencido de que por la diferencia inevitable de los caracteres, por los intereses irreconciliables y distintos, por la diversidad, honda como la mar, de mente política y de aspiraciones, no hay modo pacífico suficiente para obtener siquiera derechos mínimos en un pueblo donde estalla ya, en nueva plenitud, la capacidad sofocada —o es ciego el que sostiene, contra la verdad hirviente, el modo pacífico; o es desleal a su pueblo el que no lo ve, y se empeña en proclamarlo". (*Ciegos y desleales*, 1893); y "Un pueblo está hecho de hombres que resisten y hombres que empujan: del acomodo que acapara, y de la justicia que se rebela: de la soberbia que sujeta y deprime, y del decoro, que no priva al soberbio de su puesto, ni cede el suyo; de los derechos y opiniones de sus hijos, todo está hecho un pueblo, y no de los derechos y opiniones de una clase sola de sus hijos; y el gobierno de un pueblo es el arte de ir encaminando sus realidades, bien sean rebeldías o preocupaciones, por la vía más breve posible, a la condición única de paz, que es aquella en que no hay un solo derecho mermado". (*Los pobres de la tierra*, 1894).

El sentimiento de la justicia en ellos es también una pasión. Martí no tuvo oportunidad de participar en la organización de la justicia en su patria, como Sarmiento. De ahí que solamente tengamos de él lo que nos ha dejado en sus trabajos literarios y en sus proyectos o planes revolucionarios. Su credo político es muy sencillo; con sus palabras: "a) el gobierno ha de nacer del país; b) el espíritu del gobierno ha de ser del país; c) la índole del gobierno ha de avenirse a la constitución privativa del país; d) el gobierno ha de mantener el equilibrio de los componentes genuinos del país".

Actuaba sobre él un freno de carácter jurídico que le impedía todo exceso y que contrabalaceaba los arranques de indignación que se derramaban más bien en sus escritos, siempre nobles y limpios (*Nuestra América, Trincheras de papel, Arte en Méjico*); en tanto que Sarmiento pudo dejar en libertad esas fuerzas justicieras hasta caer, a veces, en excesos de rigor como gobernante; excesos que imaginamos imposibles en Martí. Efectivamente el ejemplo de su actuación como gobernador de San Juan y como Presidente de la República nos

prueba que el sentimiento de la justicia en Sarmiento no tenía esos frenos, que en Martí recuerdan los grillos de presidiario con que en Zaragoza asiste a las clases de la Facultad de Derecho. Martí "lleva tan arraigado en sí el concepto institucional—escribe Santovenia— que cuando se propone adelantar un designio revolucionario mediante un instrumento político, empieza por depararle contenido jurídico". Ambos, Sarmiento y Martí, sufrieron en sus personas el agravio y la injusticia: Sarmiento desterrado por Facundo Quiroga y después por otros caudillos, Martí preso y vejado en plena adolescencia por los opresores de Cuba. "Recuerdos de Provincia" es el correlato de "El presidio político en Cuba". Para Sarmiento la injusticia es casi una fuerza de la naturaleza desbordada en su país; para Martí es una perversidad de los hombres que tiranizan su patria, una falta de sentido humano y un desconocimiento de las leyes de Dios y de los hombres. Por eso Sarmiento encarna en los caudillos y en las costumbres enraizadas como yuyos de los campos toda la ilegalidad, y Martí en las instituciones. Este distingio es válido en toda la acción y el pensamiento de esos hombres, por el que Martí resulta un hombre más encuadrado en las normas políticas y jurídicas y Sarmiento un hombre que utiliza las normas políticas y jurídicas como instrumento para lograr una finalidad civilizadora de carácter general. Martí sabe ordenar su acusación y la articula en incisos; Sarmiento la arroja en bloque como alud.

Ambos fueron idealistas, porque soñaban un estado de cosas muy superior al que era posible obtener dados los elementos históricos y los intereses en juego en sus respectivos países; pero a la vez fueron radicalmente pragmáticos, hombres de un sentido positivo tan fuerte que les evitó caer en teorías utópicas o en el error de forjar planes irrealizables. "Nunca he escrito sino en solicitud de un resultado práctico—escribe Sarmiento a Mrs. Mann—; en política para limpiar el suelo de tiranos y fundar la República sobre bases racionales; en educación para generalizar mejores nociones que las heredadas y establecer las del pueblo"; y Martí: "La política es la verdad. La política es el conocimiento del país, la previsión de los conflictos lamentables o acomodados ineludibles entre sus factores diversos y opuestos. . ." "La política no es ciencia emprestada; sino que ha de ser propia. Al país, lo del país y nada menos que lo que necesita el país. Las llagas no se curan con linaza.

La palabra no es para encubrir la verdad sino para decirla" (*Ciegos y desleales*, 1893).

Los dos conocían muy bien sus propios países y los demás de Hispanoamérica; conocían además Francia, Inglaterra y los Estados Unidos. El idealismo de ellos no es una meta inaccesible, una ciudad del sol en Trapalanda, sino un programa acaso excesivamente alto para que pudiera realizarse de inmediato, pero absolutamente positivo, racional, casi industrial. Sarmiento es un soñador del progreso y del bienestar que por igual se apoyan en la cultura y en la prosperidad material; Martí sueña con esos mismos ideales pero además es un poeta, un hombre de sensibilidad muy fina, lo que le hizo sentir más agudamente todas las inferioridades espirituales y materiales de Cuba. La capacidad crítica de ambos es pareja, mas en el cubano se atempera con rasgos de mayor ternura, sin que se debilite por eso. "Recuerdos de provincia" abunda también en tonos patéticos de amargura humanitaria por los atropellos que graban su zarpa en las almas inocentes. Mas ese tono, que no es habitual en Sarmiento sí lo es en Martí. Precisamente se puede cotejar con muchas páginas de aquel libro tan martiano estas frases del insular: "Esto es bello; es bello que los niños pobres formen todos los años en la procesión del Cinco de Mayo: los hijos de la pobreza deben ir a la escuela de la gloria. Es bello que los indígenas descalzos repitan las ideas en que se consagran sus derechos: es bello que el pueblo tenga absoluto y pleno concepto de su dignidad y de su honra". (*Cinco de Mayo*, mayo 1875).

La personalidad de Sarmiento es de una robustez mucho más firme; sus fuerzas se aplican enteras al trabajo casi manual de reformar ese estado inferior de cosas de su país, y rehuye por un instinto de hombre práctico toda interferencia de ideas y propósitos sentimentales que lo aparten de la utilidad que persigue. En tanto Martí debe luchar constantemente con su propio espíritu para mantenerlo aplicado sin pérdida de energías en la tarea redentora que se ha propuesto. La acción es una forma del deber de conciencia. Escribe: "Se pierde una batalla con cada día que pasa en la inacción. Se pierde una batalla cuando no se guía inmediatamente al ataque la fe que cuesta tanto levantar". (*El arte de pelear*, 1892).

Lo que ambos procuran hacer, y la concepción de ambos con respecto a la necesidad de no distraer nada de esas ener-

gías en la prédica y en la campaña militante, son iguales. Utilizan las armas cuando es preciso, pero normalmente les basta con escribir. Escribir es un modo de combatir: "Se pelea cuando se dice la verdad" (Martí). Y hay que escribir bien, como hay que pelear bien. En la prosa, en la expresión de esas ideas, en la aureola que como una luz la circunda, Martí se mantiene siempre en una altura más diáfana, en una atmósfera menos densa. Sarmiento suele caer en el impropio, en la injuria y hasta recurre desesperado, para que la palabra entre aunque como el cuchillo, a frases y epitetos soeces. Todo lo cual es absolutamente imposible para Martí, aunque la vehemencia del desprecio y de la indignación no sean menores en él, ni menos agresiva. La prosa de Sarmiento alcanza una jerarquía de belleza por exaltación de sus sentimientos sustantivos de la realidad, mientras que en Martí la belleza es una especie de pulcritud personal y se manifiesta por las metáforas y el juego de la imaginación, que sabe asociar las cosas del mundo con las cosas del espíritu. La derivación poética le auxilia como su conciencia de la ley en los peligros. Y sin embargo si hubiéramos de declararnos en este aspecto tan delicado de los valores de estilo por uno, entre ambos escritores, en el uso de la prosa como un instrumento bien afinado y eficaz con que expresar toda la gama de las sensaciones y de las ideas, tendríamos que optar por Sarmiento. La elección es dolorosa, mas la equidad a nadie ofende. Los dos poseyeron un vocabulario muy rico de voces expresivas, que manejaban con tal maestría como no hay ejemplo en la prosa española del siglo XIX. Unamuno, juez calificado en múltiples instancias y que conocía la obra de ambos americanos con igual versación, y como nadie en América, decidió en favor del argentino al decir "un americano y el más grande de ellos entre los que escribieron—, Sarmiento, que nunca se paró en tecniquerías, tiene estilo y no lo tienen esos señoritos que se pasan la vida piropeándose los unos a los otros". Manipulaban el léxico corriente entre las gentes cultas del habla española, y además, por el trato asiduo de los clásicos, un léxico arcaico que rehabilitaron con acepciones novísimas, despojándolo del sabor peninsular con que se había puesto rancio para restituirle su vigor primitivo. Pero en Martí este vocabulario rico y extensivo es más brillante, más ligero, aun en su manera habitual de intercalar sentencias y aforismos, mientras

que en Sarmiento es más convincente, más franco, por su espontaneidad de gesto corporal de la palabra, más pegado a las cosas. Y lo comprendemos en seguida tanto por la sensibilidad como por la inteligencia. Sarmiento nunca nos exige que trabajemos mentalmente para apreciar la profundidad o la altura de sus ideas ni teme desagradar; está seguro de que son profundas o altas sin necesidad de ponerlo de manifiesto ante el lector, por señales que podría llamar tipográficas. El estilo de la prosa de Sarmiento corresponde a la prosa pura, que ignora y no le importa los recursos del pensamiento poético; es la prosa de Stendhal y de Tolstoi, de Larra y de Zola. No se puede decir, por lo tanto, que el sentido de la belleza literaria sea menor en Sarmiento; acaso es lo contrario; pero en Martí el sentido de la belleza es un valor inherente de las cosas y del mismo pensamiento. Hay páginas magníficas en Martí que Sarmiento fué uno de los primeros en señalar con entusiasmo; pero hay también páginas tan atildadas y ornamentadas de accesorios impuros, dentro de las exigencias rigurosas de la prosa sin compromisos poéticos, que en resumen Sarmiento viene a superarlo precisamente por esa incapacidad de remontar un vuelo arriesgado. El peligro en Sarmiento está en el otro extremo; en dejarse llevar por su seguridad de que lo cierto y lo tangible contienen por sí mismos un valor superior a la ficción, y precipitarse en la narración pesada y prosaica de verdad. Ignoró hasta su última hora que lo más grande en él era lo poético y lo profético que se avenían bien con su prosa, aunque el verso haya sido y sea su forma más cabal. Su aversión al verso era simplemente aversión al verso de la poesía española e hispanoamericana, e incluso a esta poesía, que Martí no compartió en grado tan terminante, por desgracia. En pocas palabras, los descuidos de Sarmiento lo arrastran a lo pedestre así como los descuidos de Martí lo solivian a lo retórico: dos peligros muy graves por igual. Las caídas de Sarmiento son hacia la tierra y las de Martí hacia el cielo.

Independientemente de lo que pudiera entrar en sus planes civilizadores, Sarmiento y Martí sintieron como evocación, como misión capaz de llenar sus vidas, la enseñanza. Nada los identifica más hondamente, por la raíz, como ese apostolado. Ambos fueron maestros en la acepción de guías para sus pueblos, de ejemplos de hombres dignísimos, de seres cuya pa-

labra y acción educaban por sí mismas. Pero ambos sintieron mucho más íntimamente, con un carácter cuasi religioso la devoción al alma del niño, el respeto a las criaturas en su destino, que por primera vez encontramos en Montaigne. Esa devoción los inclina a consagrar sus vidas a la enseñanza. En un arrebato de indignación decía Sarmiento: "Cuando sepa su victoria sobre Buenos Aires, pediré carta de ciudadanía en Chile para consagrarme a la enseñanza popular, como un voto de abnegación como un anacoreta que renuncia a la sociedad y al mundo". (*Carta de Yungay*). La misión del maestro en la escuela primaria equivalía a un sacerdocio. Para Martí: "Aprender a enseñar es lo más bello y honroso del mundo. Debe ser obligatorio el servicio del maestro, como el del soldado". "La educación empieza con la vida y no acaba sino con la muerte".

Sarmiento prefirió su libro "La educación popular" a todos los otros que escribió, no por sus méritos de factura o de doctrina, que en este aspecto no podría compararse con "Facundo" ni con "Recuerdos de provincia", sino porque contenía su mensaje personal más que su contribución como ciudadano al adelanto de su país: "A aquel libro, con preferencia a cualquier otro de los míos, apenas legible para el común de las gentes, confiara la guardia de mi nombre". Ese don magistral de Sarmiento fué percibido sutilmente por Martí hasta en donde aparentemente menos existe: "*Facundo* es educador", dijo. Martí no pudo componer un libro sobre esta materia y esta misión, ni dedicar tiempo a la tarea. Sus libros de versos compensan esa falta y a él se le debe la idea de crear una milicia de maestros ambulantes en la que "hombres ilustrados y de buena voluntad emprendiesen una cruzada cultural por los campos de América para que revelasen a los campesinos. . . su propia naturaleza y para darles, con el conocimiento de la ciencia llana y práctica, la independencia personal que fortalece la bondad y fomenta el decoro y el orgullo de ser criatura amable y cosa viviente en el magno universo". La República Dominicana puso en práctica ese plan en 1884, más o menos cuando Sarmiento debía de ser exonerado en su país del cargo de Intendente general de Escuelas. Su obra de maestro más fecunda, la realizó en Chile. En Chile, donde escribió sus mejores obras, donde llevó a cabo en la enseñanza primaria sus ideales. No obstante, la más grande de las maestras chilenas, Gabriela Mistral, ha declarado: "Es agradeci-

miento todo en mi amor de Martí, agradecimiento del escritor que es el Maestro americano más ostensible en mi obra, y también agradecimiento del guía de hombres terriblemente puro, que la América produjo en él, como un descargo enorme de los guías sucios que hemos padecido, que padecemos y que padeceremos todavía".¹ En uno y otro escritor las emociones más nobles son aquellas que suscita la infancia.

También se identifican Martí y Sarmiento en la labor de periodistas, que resume en ellos las de escritores, maestros, sociólogos, políticos y apóstoles. Merece que se señale con especialísimo interés una de las más notables entre las muchas analogías de compleción personal y de destino (que viene decidido más que por un fatum individual por el complejo de los hechos y status que se dedicaron a combatir) la coincidencia de que Sarmiento y Martí produjeron sus mejores obras en el periodismo. Martí, cuya vida fué mucho más corta y dramática por la inconcebible impiedad de su sino, jamás dispuso de mucho menos tiempo para meditar y madurar un libro orgánico; de mucho menos tiempo que Sarmiento y, aunque parezca exagerado, de menos tranquilidad de espíritu y de reposo en su brega. La obra de Martí, disgregada en periódicos de toda América, no es menos copiosa ni menos enjundiosa que la de Sarmiento, también casi toda ella reunida por el editor o publicada como folletín.

La labor de Martí es una acción, una tensión diaria provocada por las circunstancias, que aprovecha para extraer doctrinas y exponer sus propias ideas. No tiene otra oportunidad de meditar que mientras escribe. Una amarga queja que exhala queda impresa en su artículo *El proceso de Guiteau* (1882), con motivo de la visita de Oscar Wilde a Nueva York. Palabras que pudieron haber sido escritas por Sarmiento, no sólo por su contenido, en cuanto pospone los méritos de la poesía, aun de la buena, a la acción, sino por la forma cómo esa curiosa desvaloración de un artista en gira triunfal, en cortejo con el artesano, es expresada por él: "Pero Oscar Wilde—escribe— volverá a Europa. No volverán, en cambio, sino que harán casa en las entrañas de los bosques, o arrancarán

¹ Sarmiento empezó su carrera literaria en el periodismo y en la escuela, escribiendo anagnosias y silabarios, y la concluye con *Vida de Dominguito* que es tanto el libro de un padre como el de un maestro.

una fortuna al seno de las minas, o morirán en la labor esos cuatrocientos cuarenta mil inmigrantes que Europa, más sobrada de hijos que de beneficios ha enviado este año a las tierras de América". "¡Cómo nos avergonzamos ante esos cíclopes, nosotros los que hacemos grandes méritos de tal o cual librilla mendicante! ¡Cómo nos afligimos de vivir! ¡Cómo vivimos los americanos montados en nuestro caballo de batalla! Y ¡qué bueno fuera dejar de una vez los arreos de batalla: y luego de volver del campo de labor, escribir en la mesa de pino del hogar cosas graves y ciertas, aprendidas en la experiencia provechosa de horas reposadas! ¡Qué maravillas no sacaríamos de nuestras mentes, dados a pensar en lo maravilloso! ¡Nuestros libros serían rayos de sol! Y ahora nos vamos, llenos todos de heridas, con nuestros libros inescritos, a la tumba!"

Es de conjeturar si la naturaleza del genio de Martí le hubiera permitido llevar a cabo una obra de más valía y consistencia en condiciones distintas a las de su vida azarosa e insegura. Esta suposición es legítima tratándose de su espíritu tan capaz, tan anhelante de meditar en sosiego, de internarse en su razonamiento por subterráneos y laberintos, cuanto ociosa tratándose de Sarmiento, que no necesitaba del descenso a sus propias entrañas para extraer sus tesoros. En la prosa de Sarmiento todo está hablado, como en la de Martí meditado. Y éste sabía demorarse en el ajuste perfecto de un verso y de una rima. Siempre se le ofrecían al paso, al sanjuanino, bellas piezas del monte, ágiles y potentes y nunca es sensible en él ni la ansiedad de la búsqueda ni la necesidad de un mayor laboreo. Justamente en ello consiste la grandeza de su genio analítico y adivinatorio al par, la fuerza y vitalidad de su estilo. Martí también es grande en la improvisación, de buena suerte en los hallazgos, aunque no está todo él en el arrojarse desnudo a la lucha; domina también la esgrima de florete y el arte de clavar justo una saeta enherbolada.

Toda su obra ha sido producida en el destierro, lo mismo que la de Sarmiento, pues es sabido o debiera saberse como particularidad sumamente significativa, que en este autor se eclipsan sus grandes dotes de escritor y de pensador con el regreso a su país. En la tierra natal se apaga la lumbre de su genio; de la llamarada quedan el calor y el humo. Hasta pue-

de pensarse si ese regreso, con las posibilidades de realizar en la acción pública sus ideales, no significó para Sarmiento la muerte del grande hombre que admiramos. Yo creo que sí, y lo atribuyo a la naturaleza fría y hostil en su fondo humano de nuestro pueblo.

Había en los dos, en fin, una necesidad de combate, la constante tensión mental de un pensamiento dirigido contra un estado de cosas que les dolía en el alma y que por lo mismo sublimaba en ellos sentimientos e ideas, dándoles el vigor y la claridad que no habrían tenido en una labor tranquila. Todo tenían que realizarlo por sí, aun contra la colaboración de sus aliados. Por eso es que Sarmiento y Martí son ante todo escritores que acometen solos una tarea de pueblo y que pugnan contra una nación como contra un rival. Agotan en un capítulo o en un artículo breve la cantidad de ideas que en otros autores se diluye hasta ocupar un volumen. Porque necesitan decirlo y hacerlo todo a la vez. Si son periodistas es simplemente porque escriben para publicar en periódicos, pero no porque tengan además de las virtudes específicas de esa profesión los defectos que en ocasiones la destacan.

Tanto los artículos de Sarmiento como los de Martí están sólidamente concebidos, bien desarrollados y correctamente escritos, sin que se advierta jamás en ellos la premura o la necesidad de escribir sin íntimas convicciones. Siempre nos dan la impresión indudable de que lo que están diciendo ha sido madurado mucho tiempo en la meditación, y es porque sus ideas no eran simplemente cerebrales sino que impregnaban todo el ser, hasta el subconsciente, y entonces durmiendo también pensaban. Lo cierto es que en ellos el pensamiento espontáneo y fortuito —la idea es de Montaigne— surgía de las profundidades de sus seres investidos ya de todos esos grandes valores que caracterizan a las obras maestras. Pues existe una forma del genio literario, como el de Voltaire, que madura instantáneamente; y esto es lo que se dice que caracterizaba a Napoleón.

Estar fuera de su país, padecer el ansia de volver (que es la misma ansia de escapar en el colmo de la pesadumbre), concebir la posibilidad de realizar grandes obras, experimentar la nostalgia y la amargura del desterrado aun en el patrio suelo, era en ellos infinitamente más valioso que la oportunidad de

poner en práctica sus proyectos. La ventaja de Martí está en que no tuvo esa oportunidad.

Si las grandes épocas de la literatura universal coinciden con los gobiernos despóticos, es porque colocan al escritor en una situación de desterrados (privados de sus bienes) y a la vez los exaltan a su máxima capacidad de creación. Desde muy antiguo pensaban sus congéneres que el ruiñón canta sus mejores cantos en las tinieblas de la ceguera. Sarmiento y Martí fueron también divinos pájaros de las tinieblas del mundo en que vivieron y que inspiraron sus mensajes. Fueron agitadores y agitadores del espíritu, rebeldes, en la actitud desafiadora y pugnaz de los profetas. Uno y otro necesitaban por adversarios, más que personas, países enteros, ciudades, creencias, demonios, como si sólo así su grandeza pudiera adquirir su máxima expresión. Un rasgo característico de ese apasionado método de pensar en función de lo universal en lo nacional y de lo humano en lo político, es que las obras mejores de uno y otro las produjeron en el género de la biografía. Tanto Sarmiento como Martí han escrito vidas como una forma preferente de expresar sus ideas encarnándolas en personajes que las representaban o que las negaban. Las biografías escritas por Martí (de San Martín, Bolívar, Juárez, Las Casas o la magnífica semblanza de Walt Whitman) y las de Sarmiento (Jesús, Franklin, Lincoln, Muñiz, Mann y con más dominio las de El Chacho, Aldao o Quiroga) contienen sus mayores aciertos en su factura literaria y sus más profundas observaciones de psicólogos. Hasta es posible advertir en la disparidad de los personajes que escogen —y en ocasiones coinciden— una identidad, una unidad de espíritu tales que parecerían escritas por un mismo hombre aunque difieren notablemente en su factura. El reconocimiento de la grandeza humana se les revelaba a los dos por igual, más bien por una afinidad de orden químico que por la a veces superficial habilidad de las idolatrías. No escriben ellos esas Vidas como historiadores ni como psicólogos cuanto como conocedores del oficio, a semejanza del Vasari. En ambos escritores la biografía suscita el don nativo de contar, que poseyeron, y que distingue sus personalidades en el estilo: en Sarmiento sobresalen los valores humanos y pintorescos, en Martí los normativos, los genuinos. Lo que interesa al uno interesa al otro, pero cada cual lo dice en su estilo personalísimo. No abriguemos

temor de que recojan materiales carentes de consistencia humana; a semejanza de los grandes novelistas, saben por instinto lo que en una vida nace del sujeto responsable ante la eternidad y lo que es mero tributo que pagan para transitar por la vida. Escogen lo que configura una misión, un destino, y la anécdota adquiere el minúsculo pie de página de los escolios. Martí es más incisivo en lo pintoresco; describe pensando en otra cosa; observa más minuciosamente, se entretiene en razonar con un propósito prolijo de belleza en la expresión, con imágenes originales y siempre de buen gusto, agregando decoro a la dignidad del héroe. En cambio Sarmiento ase a su personaje, le exige que él mismo cuente su vida, prescinde de todo ornamento literario fuera del que inviste el pensamiento y, penetrando en sus intimidades y en sus demasías por igual, nos da una imagen no menos viva y grandiosa de lo que fué. Poseían las ciencias del hombre y por eso poseían las ciencias de las sociedades. Ese saber jamás se revelaba ostentadamente. Ambos tienen el pudor de su sabiduría, sin ninguna modestia hipócrita. Lo que sabían y lo que valían era muchísimo más de lo que se atrevieron a proclamar de sí. Dotados de portentosa memoria, no usaron del acopio de los datos sino de su sentido; nunca de lo material sino de lo espiritual. Para el uno y el otro lo que realmente se sabe no es lo que se ha aprendido sino lo que se ha comprendido, lo que se ha incorporado al metabolismo de la inteligencia "como el alimento se transforma en sangre", según una frase que casi literalmente escribieron los dos.

Porque es admirable en Sarmiento y en Martí la vastedad de sus conocimientos, de experiencias y de lecturas y el arte con que han hecho que ese saber les pertenezca como patrimonio ganancial. Son los hombres más cultos del siglo (con Bello y Gutiérrez) en todo el ámbito del habla castellana: los que escriben mejor y los que saben mejor. Únicamente el tonto no lo palpa. Han manejado, parece, los mismos libros, han tenido una formación espiritual muy semejante, recurriendo por instinto a los autores ingleses y franceses; y huyeron juntos de los mismos ejemplos perniciosos. Rechazar es otra forma de elegir. Conocían o intuían la historia y la idiosincrasia de sus pueblos y de los demás pueblos de Hispanoamérica, dentro de un contexto de cultura y civilización sin fronteras de territorios ni de idiomas. Fueron, como Bello y

Gutiérrez, humanistas a destiempo y a trasmano, en un vasto país informe y a la deriva, salvándose de la anquilosis de Montalvo y de Rodó—para poner ejemplos típicos—por la incomparable superioridad de sus inteligencias y de sus desig-nios. En vez de pesar la sabiduría sobre ellos como un fardo de libros, los agilitaba como las plumas en el ala. Eran hom-bres hispanoamericanos, enterados de todo lo que había aconte-cido, de todo lo que acontecía y hasta de lo que podría aconte-ter en ese inmenso territorio subdividido arbitrariamente en naciones soberanas. No se engañaron, aunque eran idealis-tas; y si se cree, porque luchaban con entusiasmo, que esperaron que los males que combatían habrían de desaparecer pronto, digamos en dos siglos, eso significa que ni siquiera se los ha leído. Tampoco aceptaron que fueran estériles sus empe-ños, porque de verdad no lo han sido. Los contrastes les ense-ñaron a esperar por encima de la esperanza de los que no los han sufrido. Habían padecido en sus almas y en sus carnes por los defectos que muchos no objetivan en sí, que atribuyen a la "leyenda negra", frase de jesuítas tan de moda. No se ins-piraron el uno ni el otro en las crónicas de la conquista, que conocían perfectamente bien, cuanto en los residuos y escom-bros vivientes de esa conquista en pueblos, gobernantes e ins-tituciones, y en los detractores de esas crónicas.

No lo olvidemos: Sarmiento desempeñó misiones diplomá-ticas, y eso estaba muy en sus hábitos aunque no en su manera de ser: servir a su país fuera de su país. Martí desempeñó funciones consulares y esa otra misión del agitador político que, cuando se hizo incompatible con aquellos cargos, prefirió. ¿Habría podido aclimatarse en Cuba mejor que Sarmiento en la Argentina? Allí lo han olvidado ¡los del pueblo! Sarmiento solicitó, después de haber sido gobernador, ministro, senador y presidente, un cargo consular cualquiera en el Perú, y murió en funciones diplomáticas en Asunción del Paraguay. Representará una oficialización benévola del destierro seme-jante paradoja, mucho más agudizada en Alberdi. Que Sar-miento se considerara argentino tanto como chileno, cuya ciu-dadanía dijo que habría de tomar, o ciudadano de cualquier otro país de América, equivale al hecho increíble de que Martí fuera sucesivamente cónsul del Uruguay y de la Argentina en Nueva York, o Darío de Colombia en París. Eran de verdad hombres de América, como lo sentían, a pesar de su entrañable

amor al terruño; lección que hemos olvidado los argentinos y los cubanos y los nicaragüenses. De no ser por lo que pensaron fuera de sus patrias, por lo que hicieron en el destierro, poco se recordaría de ellos. De no haberse sentido en sus patrias también en el destierro, poco habrían escrito bajo el peso de la desesperación. Porque existía esa unidad americana nunca en verdad quedaron desamparados ni huérfanos. Sarmiento colaboró en diarios y revistas de muchas partes del Continente; fundó y dirigió periódicos o revistas en Chile, en el Uruguay y en los Estados Unidos: dondequiera que residió. Martí también: en México, en Venezuela y en los Estados Unidos. Ambos encontraron en ese gran país del norte los elementos para una concepción más valedera del futuro americano, sin equivocarse sobre las posibilidades, alcances y peligros de planificar una vida política y social según sus pautas. Además, un vínculo particular unía a Martí a la Argentina: durante nueve años (de 1882 a 1891) fué colaborador asiduo de "La Nación", en un puesto de corresponsal que el general Mitre le ofreció con la generosidad de un buen panamericano. A pesar de haber vivido nueve años entre nosotros, ¿quién siente hoy que Martí no es un extranjero?; ¿que nos es tan extraño como los próceres civiles argentinos e hispanoamericanos; tanto como Unamuno en nuestra España?

Esas correspondencias de Martí hacen que Sarmiento lo descubra, que lo reconozca sin otros datos que ese acerca de quién es. El entusiasmo que experimenta al leer sus crónicas es semejante al que experimentó Baudelaire al conocer la obra de Poe: como el hallazgo de un sosía, del hombre que era ciertamente su otro yo. La carta que dirige a Paul Groussac con motivo de una de esas correspondencias denota, más que admiración, comprensión. Le dice: "Tuvo la inauguración de la estatua (de la Libertad)... por historiógrafo a Martí, un cubano, creo, y Ud. verá que sus emociones son las del que asoma a la caverna de los cíclopes, u oye la algarazara de los titantes, o ve rebullirse el mundo futuro. Siento que no haya descrito el escenario". "Siendo Martí cubano, póngase 'elocuencia hispanoamericana'. Y bien: todas las grandezas que Martí, nuestro representante de la lengua castellana, ha sentido, acogido y descrito, van a quedar en Buenos Aires y pasar como ráfaga perfumada de una hora, para dar lugar a nuestro aire de saladero, de pantano, de mugre política y de

cólera morbus; y aquí viene el objeto de esta carta, y es pedirle que traduzca al francés el artículo de Martí, para que el teléfono de las letras lo lleve a Europa, y haga conocer esta elocuencia sudamericana áspera, capitosa, relampagueadora, que se cierne en las alturas sobre nuestras cabezas. Tradúzcala usted que es nuestro bibliotecario inmérito, aunque sea nuestro literato francés, y se halle en buen camino de merecer su puesto. En español nada hay que se parezca a la salida de bramidos de Martí, y después de Víctor Hugo nada presenta la Francia de esta resonancia de metal". "Deseo que le llegue a Martí este homenaje de admiración por su talento descriptivo y su estilo de Goya, el pintor español de los grandes borrones con que habría descrito el caos".

Por ese fragmento se puede juzgar de la afinidad de espíritu y de estilo entre ambos escritores. La perspicacia de Sarmiento en asuntos de literatura, su fino tacto de crítico que sabe con certeza dónde están los valores auténticos, se aplican asimismo en ocasión de otra correspondencia de Martí. Se refiere taxativamente al estilo y esta circunstancia da a las palabras de Sarmiento un valor particular. Según su costumbre, se expresa con ruda sinceridad, y en juicio tan difícil procede con la seguridad que únicamente se logra por el dominio del arte de escribir y del arte de pensar al mismo tiempo. Claramente se nota que el uno y el otro pertenecen a la misma estirpe y que son de estatura pareja, excluido todo el contenido espiritual de las doctrinas americanas que es lo que los identifica más íntimamente. "Una cosa le falta a don José Martí para ser un publicista (inicia con brío en el artículo inédito *La mujer en los Estados Unidos*, t. 46), ya que se está formando el estilo más desembarazado de ataduras y formas, precisamente porque hace uso de todo el arsenal de modismos y vocablos de la lengua, castellanos o americanizados, según lo requiere el movimiento más brusco de las ideas, en campo más vasto, más abierto, más sujeto al embate y a nuevas corrientes atmosféricas. Pero fáltale regenerarse, educarse, si es posible decirlo, recibiendo del pueblo en que vive la inspiración, como se recibe el alimento para convertirlo en sangre que vivifica, en trabajo que condensa calor y transforma la materia. Quisiera que Martí nos diera menos Martí, menos latino, menos español de raza y menos americano del Sur, por un poco más del yankee, el nuevo tipo del hombre moderno, hijo de aquella li-

bertad cuya colosal estatua nos ha hecho admirar al lado de aquel puente colgado de Brooklyn, que parece corresponder a la cascada del Niágara por los tamaños”.

Martí conocía también ese lenguaje severo que quiere fijar en pocas palabras una impresión compleja, fijarla y agotarla. Pudo haber sido empleado por él refiriéndose a su viejo camarada. Es el mismo lenguaje que ambos emplearon siempre en sus escritos, el único lenguaje del hombre veraz que nunca falsea su pensamiento. Lenguaje de diálogo, cordial y más grato cuando más franco. Está en el tono, aunque el timbre varíe del arrullo al rugido, según las situaciones. Es en grado paroxístico el que emplearon en su misión de apóstoles y guías, en la más dolorosa misión: la de enjuiciar inexorablemente a España por su dominio y colonización de Hispanoamérica. Usaron no sólo las mismas ideas sino hasta las mismas palabras, muchas veces. Martí proclamaba la guerra sin odio contra España, en tanto que el lema de Sarmiento pudo ser lo mismo, inverso, con odio y sin guerra. El anverso o el reverso dependía de las circunstancias, como en la moneda tirada al azar. Cuba quería a la sazón libertarse, la Argentina no lo quería ya. Lo mismo, porque ambas fórmulas expresan un sentimiento superior y no literal. La misma necesidad de liberación hasta donde es posible, con distintas actitudes según las distintas circunstancias: el odio a lo retrógrado, la guerra a la opresión.

Sarmiento y Martí pensaban más que en la España peninsular en la España americana y no se levantaban contra el pueblo español ni contra sus viejas instituciones democráticas y liberales, sino contra el poder despótico del gobierno de España, de la injusticia de España, del fanatismo de España y de sus secuelas en los sostenedores vocacionales tanto como en los mantenedores autocráticos. Odio y guerra como ahora sienten los buenos españoles con nosotros. El uno y el otro comprendieron que España padecía, como los países que nacieron de su conquista, males irreparables por los cuales sufría y tendría mucho que sufrir. Hasta es posible encontrar en ellos más indulgencia para España como víctima directa del despotismo borbónico y eclesiástico, o mejor dicho de todo el atraso que se aglutina en él, que para los países hispanoamericanos como pueblos degradados por la servidumbre y la ignorancia voluntarias. El encono de Sarmiento —lo ha dicho Unamuno— es

el de un español legítimo; y la guerra de Martí también. Con la misma amplia comprensión lo ha repetido hace poco un poeta, Juan Ramón Jiménez con inspiradas palabras: "... ya que Martí, contrario a una mala España inconsciente, era hermano de los españoles contrarios a esa España contraria a Martí".

Solamente un hombre de la España peninsular puede ser colocado junto a esos dos americanos, con la misma grandeza de espíritu, la misma sensibilidad que detestaba lo inferior y lo injusto, lo irracional y lo dogmático, ecuánime y furibundo en el uso de las más hirientes acusaciones, un grande escritor en el grande estilo del pensamiento americano. Cuando se asocian los nombres de Martí y Sarmiento resuena, como la armónica de Tartini, el nombre de Unamuno.

JOSE LUIS ROMERO Y LA CONCIENCIA HISTORICA

LAS crisis sociales, las que todo lo abarcan y hacen vacilar la escena misma en que el hombre mide su aventura, necesitan de la historia. No le reclaman en alta voz su servicio, porque, con frecuencia, el protagonista del drama, absorbido por el presente y anhelante de futuro, declara con respecto al pasado un desinterés irreverente que alcanza sus más desarrollados grados en el caso particular de que el protagonista sea miembro de promoción reciente. Pero no indica esta circunstancia alguna verdad. Las crisis guardarán probablemente su voz temblorosa antes de hacerla camino de solicitud frente a la historia. Es lo natural en los casos desorientados. La conciencia desgarrada tardará en advertir que del conjunto de la experiencia anterior es posible tomar signos de ruta y método de comprensión. Esa conciencia activa del desgarramiento se penetrará demasiado de su torturante actualidad como para apresurar toda posible comprensión que tenga puntos de referencia fuera de esa actualidad misma. El hombre de las crisis no se mirará en espejos. Y es que, sobre escena que muda violentamente sus decorados ese hombre, recoge o elabora la impresión de que jamás aventura igual conoció el mundo y de que él es responsable único, agonista sin antecedentes de esa crisis sin igual. Puede, acaso, estar en lo cierto, pero esa verdad no es razón suficiente para insensibilizarlo con respecto a la lección que puede extraer de la experiencia y la historia. Suponer que el acto que vivimos es el más trascendente de todos los actos vividos por el género humano habla bien de la esencia misma del hombre que se enorgullece, se jacta, de su dolor y de su desgarramiento de agonista; lo confirma en su antigua disposición para creer que el que le pertenece es el tiempo más importante de todos los tiempos. Por eso, le costará admitir que el pasado puede informarlo y darle una medida —una conciencia— para comprender y reorientar sus días. José Luis Romero aspira a ofrecer, desde su Argentina, al hombre de la crisis presente, en nombre de la historia, su incitación acerca de la necesidad de la conciencia histórica. En nombre de la historia y en nombre de la vida. El título de su libro es advertencia suficiente: *La historia y la vida* (Editorial Yerba Buena). En

una de sus primeras páginas anticipa la distinción de la *historia como mero saber* y la *historia viva*: "la imagen del historiador adquiere tonos muy diversos a los que configuraba la del erudito cuya misión terminaba en la dilucidación del hecho; de nuevo los tiempos son críticos y de nuevo la realidad llama en su auxilio el consejo eficaz escondido en la experiencia histórica, que sólo puede ofrecer quien una al saber la honda inquietud de la vida en acción" (Pág. 13). El historiador resultará un combatiente en la crisis. Si "en las crisis —nos dice el autor— se impone la exigencia de no marchar a ciegas" es al historiador al que corresponde la tarea de iluminar caminos. Romero habla de nuevos Herodotos que realicen otra vez la prodigiosa conjunción de experiencia y saber". El camino iluminado asegurará al hombre de la crisis la probabilidad de las metas y las soluciones. "Una conciencia histórica certera puede proveer al hombre de un criterio seguro para la acción; ante el mundo, sabrá descubrir los espectros que —creados por fuerzas anónimas—, pueden ser destruidos, evitando así su peligro; sabrá descubrir las empresas que las generaciones pasadas emprendieron y que es deber suyo proseguir; sabrá por último que cada época como cada hombre debe jugar su carta: hacer la historia y no dejarla hacer". De lo que tratará el historiador es, precisamente, de forjar en el hombre y dotar a su época de la conciencia histórica. Romero ha venido insistiendo en nuestro país sobre esta urgencia desde sus primeros trabajos. En 1936, pronuncia en la Universidad del Litoral una conferencia (recogida en este libro) que contiene ese reclamo. "La conciencia histórica —se dice desde entonces— es cosa muy distinta del puro saber histórico. Toma de Ortega la consideración de que la historia es sólo una labor científica en la medida que es profecía. Con ese convencimiento y renunciando a todo amor propio de especialista se acerca a esta reflexión: "Yo llamaría con más justicia historiadores a muchos filósofos, novelistas, hombres de ciencia, políticos, que no a los que son de profesión". E inmediatamente este reproche: "El historiador de nuestra época —y ya desde el siglo XIX— se ha cerrado, acaso premeditadamente, al drama que ocurría en torno suyo; pero el mundo ha seguido girando mientras ellos estudiaban en sus gabinetes. Nada más negativo del historicismo que esta limitación en el tiempo, a costa del período que más vitalmente nos importa: el presente. Frente al llamado de la hora, se levanta un clamor unánime, un unánime gesto de resolución y energía. Sólo ellos han permanecido silenciosos mientras todos los sectores de la cultura han dirigido su actividad

en el sentido de la nueva exigencia. Han desvirtuado así el íntimo sentido de su preocupación, transformando en objeto de la naturaleza lo que más radicalmente es producto humano: lo histórico. Han malogrado con este silencio, a mi juicio, toda posible comprensión" (página 28).

Acompañando de vida a la historia, el historiador será un militante de vanguardia en los dramas de la crisis. Pero su labor, por ser su tiempo tiempo de crisis, tiene una doble dimensión. No se completa con el ofrecimiento del pasado y su experiencia como elementos de la conciencia histórica. Esta es una de sus misiones. Queda otra condicionada y exigida por la crisis. Bien sabemos que los de éstas son actos propicios a la revisión, a los enjuiciamientos nuevos y sería impropio vivírlas y pelearlos sosteniendo interpretaciones simplistas que por simples son inciertas y contradictorias. Unamuno refería, en carta a Ganivet a "la historia que no nos deja ver lo que hay debajo de ella", y José Luis Romero pone en la primera página de *La Historia y la vida* esta advertencia de Tertuliano: "Todo lo que se ha edificado contra la verdad, ha sido edificado sobre la verdad misma", advertencia que Romero comenta así: "No es cosa fácil lograr la certeza de que poseemos la imagen verdadera y pura de la extinguida realidad que constituye el pasado histórico. El riesgo es grave, si queremos acudir con su consejo a socorrer la angustia de la vida; porque es con la falsa, con la aparente, con la cercenada verdad con lo que se ha construido todo lo que ha sido erigido contra la verdad. Y si la ciencia histórica puede ofrecer los frutos de una experiencia secular en la dura labor de lograrla, es nefasto —y pueril— acudir a cierto realismo ingenuo para apoderarse de una imagen conveniente de la realidad extinguida que satisfaga las exigencias de una toma de posición. Por eso el espíritu reflexivo que gusta inclinarse sobre el pasado para descubrir su significado para la vida, no tarda en levantar el manto que esconde otros secretos de la historia: su singular manera de conocer la realidad y sus caminos reales para llegar a establecer lo verdadero", (pág. xx). De lo que se deduce la necesidad de mirar debajo de la historia para encontrar la historia verdadera.

José Luis Romero protesta con sobradas razones por la frecuencia con que la consideración del hecho o la interpretación de una experiencia se detienen torpemente en la fórmula simple, siempre mentidora. Su recomendación exacta es de "que aprendamos a buscar en lo histórico la complejidad". "Se ha tendido —nos dice bien— a buscar en lo histórico las grandes líneas, las ideas fundamentales. Pero si la

síntesis no se da ya hecha, la búsqueda de esas grandes ideas ha de resultar falsa absolutamente si no recordamos esta categoría histórica: la complejidad. Fijémonos un momento en el presente y observemos qué idea del desenvolvimiento humano en nuestra época puede extraerse si nos limitamos a las formas políticas, o a las estructuras sociales o a las formas aisladas de la cultura. El pasado ha sido vivido en cada momento y tuvo entonces la misma complejidad que hoy tiene la vida. La complejidad es un principio de reconstrucción histórica, que debe incitarnos a desconfiar de los simplismos. Es cierto —insisto— que el genio es sólo un simplismo, pero es el suyo un producto de una síntesis, en la que mejor que nunca se aceptó una realidad mal conocida hasta entonces, o torcidamente interpretada. Una síntesis genial, en historia, suele ser un encuentro fortuito de rasgos olvidados por antiguos y reiterados simplismos" (pág. 58). La recomendación y sus fundamentos vienen perfectamente bien en países como los nuestros donde se ha querido ver siempre la historia como encuentro de dos corrientes —una europea, otra indígena; una civilizadora, otra bárbara—, dejando de lado los datos polémicos de una realidad más compleja. Aspirando a evitar la contradicción —que está latente en nuestros procesos— se ha arribado intencionalmente a fórmulas de simplismo elemental que generaron mayores y artificiosas contradicciones. La liberación con respecto al simplismo es necesidad primera. Sin ella no será posible la conciencia histórica y el servicio de la historia frente a la crisis.

Dardo CUNEO.

SOR JUANA EN AMERICA

ME inducen a escribir unas notas sobre Sor Juana Inés de la Cruz, el tener en mi poder un rarísimo libro que contiene una selección de su obra y un estudio del destacado escritor ecuatoriano don Juan León Mera; y, que don Enrique Díez-Canedo, en su obra póstuma, *Letras de América*, dedique algunas de sus páginas a Sor Juana y otras a Juan León Mera.

Siendo de sobra conocida la personalidad de Sor Juana, no me detendré a ponderarla ni es éste mi interés; deseo comentar parcialmente la obra de Mera, y reseñar brevemente a algunos de los apologistas de la poetisa mexicana, dado el interés que en América ha despertado esta figura literaria.

Durante los primeros años del siglo XVIII publicaron estudios, en torno de la monja, Diego Calleja, Juan Ignacio Castorena y Ursúa, y Juan José de Eguiara y Eguren.

Es hasta la segunda mitad del siglo XIX cuando Sor Juana vuelve a ser motivo de estudio en México; en 1868 José de Jesús Cuevas le dedica algunos artículos; en 1874 José María Vigil diserta sobre ella en el Liceo Hidalgo, y González Obregón cierra las investigaciones sorjuanistas del siglo.

En los últimos años, también en México, Ermilo Abreu Gómez, Ezequiel A. Chávez, Amado Nervo y Manuel Toussaint profundizan en la obra y en la personalidad de Sor Juana.

Argentina se ha destacado en América al tratar de Juana Inés desde 1856, con Carlos Amézaga, hasta las últimas selecciones publicadas por las editoriales bonaerenses como la recientísima de Clara Campoamor. Lázaro M. Pérez y José Rivas Groot la dieron a conocer en Colombia, dos siglos después de que don Francisco Alvarez de Velasco y Zorrilla escribiera su *Carta Laudatoria*; el ilustre chileno José Toribio Medina estudió sus impresos, y su bibliografía el dominicano Pedro Henríquez Ureña.

Dorothy Schons elaboró y amplió en 1925 su bibliografía, y otros varios norteamericanos han hecho estudios especiales sobre Sor Juana.

De las investigaciones realizadas en el siglo pasado, salvo las mexicanas, destaca por sus conceptos atinados, amplitud y época, la publicada en 1873 por la Imprenta Nacional, de Quito, en un pequeño volumen con el título de *Obras Selectas de la Célebre Monja de México Sor Juana Inés de la Cruz, precedidas de su biografía y juicio crítico sobre todas sus producciones*. Su autor Juan León Mera dedicó ochenta y ocho páginas al estudio y trescientas seis a selección de la obra.

Este volumen es rarísimo. Por encargo especial mío, el señor licenciado Luis Sánchez Pontón, cuando en 1942 era Ministro de México en el Ecuador, lo buscó en Quito, encontrándolo en la Biblioteca Nacional y asegurándosele que en algunas muy contadas particulares podría hallarse, pues su tiro de impresión fué muy reducido; esto explica que Dorothy Schons, al mencionarlo en su Bibliografía, apunte que no lo ha visto.

En la época en que Mera realiza el estudio, Sor Juana era prácticamente desconocida en el Ecuador, y lo mismo sucedía en otras partes, pues salvo los autores ya citados del siglo XVIII, nadie había vuelto a ocuparse de ella; el autor conocía el nombre y poco más, amplió sus conocimientos leyendo la *Historia de la Literatura Española*, de Ticknor, y le extrañó que la llamase célebre. Este "calificativo honroso en boca de Ticknor es título valioso", dice Mera, y así despertó su interés por investigar acerca de la vida y obras de Sor Juana y acometió la empresa al encontrar una de las viejas ediciones de sus obras, en la biblioteca particular de su amigo don Ramón Miño.

Mera emprende la biografía siguiendo principalmente al Padre Calleja y las propias noticias que da Sor Juana en su *Respuesta a Sor Filotea*, seudónimo bajo el que se escudó el Obispo de Puebla Manuel Fernández de Santacruz, circunstancia que, por cierto, no descubre, creyendo con toda buena fe en la existencia de una monja trinitaria.

No sería posible en esta breve nota, seguir paso a paso a Mera. Únicamente subrayaremos dos aspectos de su crítica: el amor y el estilo de la monja jerónima, en los que llega a conclusiones confirmadas por la crítica moderna.

En cuanto al amor, analiza sus versos, la *Respuesta* y el ambiente de la época, para concluir que Juana Inés "abrigaba una pasión de esas vehementes, violentas, consumidoras pasiones que prenden sólo en el pecho de las poetisas formadas por el amor y para el amor".



Grabado que ilustra la *Carta Laudatoria* de Alvarez de Velasco.

OBRAS SELECTAS
DE LA CELEBRE
MONJA DE MEJICO,
SOR
JUANA INES DE LA CRUZ,

PRECEDIDAS DE SU BIOGRAFIA Y JULIO
CRÍTICO SOBRE TODAS SUS PRODUCCIONES,

POB

JUAN LEON MERA.



QUITO.
IMPRESA NACIONAL

1873

"Juana Inés amaba", "fué apasionada en el amor", "algún desengaño, alguna pérdida, alguna de esas hondas penas propias de las almas elevadas y vehementes, constituyen a llevarla al monasterio"; "parece de todo punto imposible que, sin sentirla, se pinte bien una pasión". Más adelante, al examinar las poesías eróticas "ve patente su privilegiado ingenio y las dotes de su varonil al par que afectuoso corazón", y añade "que fué monja contra la naturaleza de su genio y escribió para fuera del convento". Años después, Abreu Gómez llegaría a conclusiones semejantes agregando que su naturaleza revela un ser introvertido, anormal, pero dotado de capacidad erótica; conclusiones confirmadas a últimas fechas por el psiquiatra Eduardo Urzais.

Al analizar su obra literaria, Mera establece la relación que guarda con Góngora, comparándola, por lo que hace a su estilo, con "una flor que debió nacer en la primavera y nació en el invierno, cuyo cierzo le arrebató buena parte de su fragancia"; pero coincide con las corrientes modernas, en que Sor Juana "no fué del todo culterana, sino que participó de la secta conceptista y sutilmente artificiosa anterior a Góngora"; que lo imitó y ridiculizó cuando quiso; que, naturalmente, dentro de su época abusó de erudición histórica y mitológica, de aplicación inoportuna de términos científicos y artísticos; pero menciona que a su favor cuentan la variedad de metros que usó, su conocimiento del corazón humano, su tendencia a filosofar y, en general, la perfección, y el conocimiento cabal de la técnica de versificación. Esto quiere decir que no fué específicamente gongorina. A Góngora lo imita por juego; Sor Juana fué una poetisa barroco-conceptista.

Más adelante añade que "en todos sus escritos, hasta en algunos de los más defectuosos, se traduce un talento nada común"; "el mérito más bien fundado de la poetisa se halla en sus producciones líricas; y entre éstas las más lucidas son aquellas en que ha expresado afectos amorosos y tiernos".

En la selección de las obras de Juana Inés, el autor cuida de agruparlas en romances, décimas, redondillas, glosas, quintillas, sonetos, canciones, odas, liras y letrillas; silvas y epigramas, para terminar con *Los Empeños de una Casa* y la *Respuesta a Sor Filotea*; clasificación, esa, que difiere de la reciente de Abreu Gómez, pero que responde al criterio de la época. Debe tenerse en cuenta que ninguna clasificación es rigurosa.

Considerando viciadas las ediciones que encontró y consultó, corrige lo que a su juicio son erratas y la ortografía, y cambia o simplifica los títulos ampulosos y enfáticos de muchas poesías, "pues no había para qué conservar un defecto que era propio del tiempo de la autora, y cuya corrección en nada altera lo sustancial de sus producciones". En 1939, Ermilo Abreu Gómez inicia la edición crítica de la obra de Sor Juana.

Juan León Mera fué uno de los más grandes escritores de América, iniciador de una literatura que buscó en torno sus temas de expresión, "llevando al libro el cuadro de naturaleza y el pulso de almas que mejor puedan manifestar su esencia nacional genuina", a decir de Díez-Canedo.

Su obra más conocida es la novela de costumbres *Cumandá*; pero también escribió un poema del tiempo de la conquista, *La Virgen del Sol*, y sus poesías fueron publicadas en dos ocasiones. Con el deseo de servir a la literatura de su país, depurándola, escribió *Ojeada Histórico-Crítica sobre la Poesía Ecuatoriana*, que viene a ser uno de los estudios fundamentales que han de guiar a todos los historiadores de las letras de América.

Menéndez y Pelayo en su Antología citó con frecuencia a Mera por sus trabajos de investigación y crítica, y por sus recopilaciones de poetas ecuatorianos, actividades ambas en las que destacó, como se aprecia por la crítica y recopilación, que hoy se comenta, de la obra de Sor Juana Inés de la Cruz.

José Miguel QUINTANA.

Dimensión Imaginaria

FUNDACION DEL OLVIDO

Por *Manuel MAPLES ARCE*

DESDE el silencio azul del horizonte, dicto
rumbos de soledad hacia lo incierto;
la memoria transcurre con tiempo favorable
y apenas si la brisa da señales de pájaros.

Resuena el mar con ecos forestales de espuma
—las olas desenrollan sus órdenes orales—.
De pie en los corredores de fábricas marítimas
os presiento criaturas de lejanos umbrales.

A veces por pulsantes caminos de latidos
atravieso los ríos torrenciales del odio.
Me detengo en ciudades de nostalgia y de estruendo
donde la fría imagen de la luna no llega.
Llamamientos urgentes me vuelven multitudes
y el trino del motor las fuentes suplantando.

¿Qué espanto de absoluto perdura
en los anales de la piedra?
Las potencias del silencio me dejan
tendido en las arenas del desierto.
Abro espacios de fuerza hacia la noche
perdido entre las tribus del recuerdo
que persiguen los gritos famélicos del tiempo.

Con una voluntad libre de angustias
que domina la fiebre de soles aborígenes
salto de las palabras a los puños del alba.
Las mañanas irrumpen con un grito de alas
entre las juventudes jubilosas del aire:
hermosura inmortal que me tiende los brazos
más allá de los bosques del deseo de las rejas.

A través de fronteras que diseña la sangre
mis sentidos descubren silentes claridades:
esfinges, simetrías, ofrendas, signos,
entretejidas viñas a la más pura gloria.
Me estremecen las normas apacibles del mármol
y vuelan en los párpados enigmas de las fábulas.

Me acerco a la vida elemental de los sexos,
a la muerte de acero que irradia del trabajo;
mi rostro alucinado, se pierde entre otros rostros,
extranjero, en un pueblo
que flagela la muerte.

Camino en las ciudades con una sed amarga
y me devora un fuego de blasfemias.
Contemplo la belleza espléndida del orden:
el relincho ecuestre de las plazas,
las cenizas votivas
y el maleficio de la fuerza.

Leyes de rapiña dominan
las propiedades insolentes del día
y un viento fúnebre de escorias
que presagia los males de la ciencia
barre de estragos y dudas la memoria.

El sol fija en los parques sus proclamas de oro
prometiendo un eterno legado luminoso.
Demagogia de abril, pienso, bíblicas jóvenes,
al ver que os alejáis por los floridos viales
dejando el aire terso
de vuestras frescas risas perfumado.

Siento el goce inefable que resume el instante.
La libertad: un soplo entre la fronda.
Crecer, sí, cambiar como la vida de la tierra,
pasar un tiempo
de amor y deslumbrantes simientes en sosiego,
y despertar un día, de la fluvial memoria
de los siglos, a la sombra
del árbol milenario
(oh delicia esmeralda de los deltas)
confiado en la cálida pubertad de las rosas.

¡Que el olvido descienda por las linfas del sueño!
¡Ya la creación imprime sus dedos en mi frente
y alzan su voz ardiente
de otras razas sonoras las sirenas,
y recitan mi vida, mi fábula, mi ausencia!

LOS BRUJOS DE LA TORMENTA PRIMAVERAL

Por *Miguel Angel ASTURIAS*

I

MAS allá de los peces el mar se quedó solo. Las raíces habían asistido al entierro de los cometas en la planicie inmensa de lo que ya no tiene sangre, y estaban fatigadas y sin sueño. Imposible prever el asalto. Evitar el asalto. Cayendo las hojas y brincando los peces. Se acortó el ritmo de la respiración vegetal y se enfrió la savia al entrar en contacto con la sangre helada de los asaltantes elásticos.

Un río de pájaros desembocaba en cada fruta. Los peces amanecieron en la mirada de las ramas luminosas. Las raíces seguían despiertas bajo la tierra. Las raíces. Las más viejas. Las más pequeñas. A veces encontraban en aquel mar de humus, un fragmento de estrella o una ciudad de escarabajos. Y las raíces viejas explicaban: En este aereolito llegaron del cielo las hormigas. Los gusanos pueden decirlo, no han perdido la cuenta de la oscuridad.

Juan Poyé buscó bajo las hojas el brazo que le faltaba, se lo acababan de quitar y qué cosquilla pasarse los movimientos al cristalino brazo de la cerbatana. El temblor lo despertó medio soterrado, aturdido por el olor de la noche. Pensó restregarse las narices con el brazo-mano que le faltaba. ¡Hum!, dijo, y se pasó el movimiento al otro brazo, al cristalino brazo de la cerbatana. Hedía a hervor de agua, a cacho quemado, a pelo quemado, a carne quemada, a árbol quemado. Se oyeron los coyotes. Pensó agarrar el machete con el brazo-mano que le faltaba. ¡Hum!, dijo, y se pasó el movimiento al otro brazo. Tras los coyotes fluía el catarro de la tierra, lodo con viruela caliente, algo que no se veía bien. Su mujer dormía. Los senos sobre las cañas del tapexco, bulto de tecomates, y



W. LAM. Omi-Obini. "Mujer del agua".



W. LAM. Oya. Diosa del aire y de la muerte.

el cachete aplastado contra la paja que le servía de almohada. La Poyé despertó a los enviones de su marido, abrió los ojos de agua nacida en el fondo de un matorral y dijo, cuando pudo hablar: ¡Masca copal, tiembla copal! El reflejo se iba afilando, como cuando el cometa. Poyé reculó ante la luz, seguido de su mujer, como cuando el cometa. Los árboles ardían sin alboroto, como cuando el cometa.

Algo pasó. Por poco se les caen los árboles de las manos. Las raíces no saben lo que pasó por sus dedos. Si sería parte de su sueño. Sacudida brusca acompañada de ruidos subterráneos. Y todo hueco en derredor del mar. Si sería parte de su sueño. Y todo profundo alrededor del mar.

¡Hum!, dijo Juan Poyé. No pudo mover el brazo que le faltaba y se pasó el movimiento al cristalino brazo de la cerbatana. El incendio abarcaba los montes más lejanos. Se pasó el movimiento al brazo por donde el agua de su cuerpo iba a todo correr, al cristalino brazo de la cerbatana. Se oían sus dientes, piedras de río, entrechocar de miedo, la arena movidiza de sus pies a rastras y sus reflejos al tronchar el monte con las uñas. Y con él iba su mujer, la Juana Poyé que de él no se diferenciaba en nada, era de tan buena agua nacida.

Algo pasó. Por poco se les caen los árboles de las manos. Las raíces no supieron lo que pasó por sus dedos. Y de la contracción de las raíces en el temblor, nacieron los telares. Si sería parte de su sueño. El incendio no alcanzaba a las raíces de las ceibas, hinchadas en la fresca negrura de los terrenos en hamaca. Y así nacieron los telares. El mar se lamía y relamía del gusto de sentirse sin peces. Si sería parte de su sueño. Los árboles se hicieron humo. Si sería parte de su sueño. El temblor primaveral enseñaba a las raíces el teje y maneje de la florecencia en lanzadera por los hilos del telar, y como andaban libres los copales preciosos, platino, oro, plata, los mascarían para bordar con saliva de meteoro los oscuros güipiles de la tierra.

Juan Poyé sacó sus ramas al follaje de todos los ríos. El mar es el follaje de todos los ríos. ¡Hum!, le dijo su mujer, volvamos atrás. Y Juan Poyé hubiera querido volver atrás. ¡Cuereá de regreso!, le gritó su mujer. Y Juan Poyé hubiera querido cuerear de regreso. Se desangraba en lo inestable.

¡Qué gusto el de sus aguas con sabor de montaña! ¡Qué color el de sus aguas, como azúcar azul!

Una gran mancha verde empezó a rodearlo. Excrecencia de civilizaciones remotas y salóbregas. Baba de sargazos en llanuras tan extensas como no las había recorrido en tierra. Otra mancha empezó a formarse a distancia insituable, horizonte desconsolado de los jades elásticos del mar. Poyé no esperó. Al pintar más lejos una tercera mancha de agua jadeante, recorrida por ramazones de estrellas en queda explosión de nácar, echó atrás, cuereó de regreso, mas no pudo remontar sus propias aguas y se ahogó, espumaraje de iguana, después de flotar flojo y helado en la superficie mucho tiempo.

Ni Juan Poyé ni la Juana Poyé. Pero si mañana llueve en la montaña, si se apaga el incendio y el humo se queda quieto, infinitamente quieto como en el carbón, el amor propio hondo de las piedras juntará gotitas de agresiva dulzura y aparecerá nuevo el cristalino brazo de la cerbatana. Sólo las raíces. Las raíces profundas. El aire lo quemaba todo en la igualdad de la sombra limpia. Fuego celeste al Sur. Ni una mosca verde. Ni un cocodrilo con caca de pájaro en la faltriquera. Ni un eco. Ni un sonido. Sueño vidrioso de lo que carece de sueño, del cuarzo, de la piedra pómez más ligera que el agua, del mármol insomne bajo sábanas de tierra. Sólo las raíces profundas seguían pegadas a sus telares. Ave caída era descuartizada por las raíces de los mangles, antes que la devoraran los ojos del incendio, cazador en la marisma, y las raíces de los cacahuatales, olorosas a chocolate, atrapaban a los reptiles ampollados ya por el calor. La vida se salvaba en los terrenos vegetales, por obra de las raíces tejedoras, regadas por el cristalino brazo de la cerbatana. Pero ahora ni en invierno venía. Años. Siglos. Ni Juan Poyé ni la Juana Poyé.

Diecinueve mil leguas de aire sobre el mar. Y toda la impecable geometría de las pizarras de escama navegante, de los pórfidos verdes bajo alambores de astros centelleantes, de las porcelanas de granitos colados en natas de leche, de los espejos escamosos de azogue sobre arenas móviles, de sombras de aguafuerte en terrenos veteados de naranjas y ocre. Crecimiento exacto de un silencio desesperante, residuo de alguna nebulosa. Y la vida de dos reinos acabando en los terre-

nos vegetales acartonados por la sequedad de la atmósfera y la sed en rama del incendio.

Sonoridad de los vestidos estelares en la mudez vacilante del espacio. Catástrofe de luna sobre rebaños inmóviles de sal. Frenos de mareas muertas entre dientes de olas congeladas, afiladas, acuchillantes. Afuera. Adentro.

Hasta donde los minerales sacudían su tiniebla mansa, volvió su presencia fluída a turbar el sueño de la tierra. Reinaba humedad de estancia oscura y todo era y se veía luminoso. Un como sueño entre paredes de manzana-rosa, contiguo a los intestinos de los peces. Una como necesidad fecal del aire, en el aire enteramente limpio, sin el olor a moho ni el frío de cáscara de papa que fué tomando al acercarse la noche y comprender los minerales que no obstante la destrucción de todo por el fuego, las raíces habían seguido trabajando para la vida en sus telares, nutridas en secreto por un río manco.

¡Hum!, dijo Juan Poyé. Una montaña se le vino encima. Y por defenderse con el brazo que le faltaba perdió tiempo y ya fué de mover el otro brazo en el declive, para escapar maltrecho. Pedazos de culebra macheteada. Chayes de espejo. Olor a lluvia en el mar. De no ser el instinto se queda allí tendido, entre cerros que lo atacaban con espolones de piedras hablantes. Sólo su cabeza, ya sólo su cabeza rodaba entre espumarajes de cabellos largos y fluviales. Sólo su cabeza. Las raíces llenaban de savia los troncos, las hojas, las flores, los frutos. Por todas partes se respiraba un aire vivo, fácil, vegetal y pequeñas babosidades con músculos de musgo tierno entraban y salían de agujeros secretos, ocultos en la pedriza quemante de la sed.

Juan Poyé reapareció en sus nietos. Una gota de su inmenso caudal en el vientre de la Juana Poyé engendró las Lluvias, de quienes nacieron los ríos navegables. Sus nietos.

La noticia de Juan Poyé-Juana Poyé termina aquí, según.

2

Los ríos navegables, los hijos de las Lluvias, los del comercio carnal con el mar, andaban en la superficie de la tierra y dentro de la tierra en lucha con las montañas, los volcanes y los llanos engañosos que se paseaban por el suelo comido

de abismos, como balsas móviles. Encuentros estelares en el tacto del barro, en el fondo del cielo, que fijaba la mirada cegatona de los crisopacios, en el sosegado desorden de las aguas errantes sobre lechos invisibles de arenas esponjosas, y en el berrinche de los pedernales enfurecidos por el rayo.

Otro temblor de tierra y el aspavimiento del líquido desalojado por la sacudida brutal. Nubes subterráneas de ruido compacto. Polvo de barrancos elásticos. Nuevas sacudidas. La vida vegetal surgía aglutinante. La bajaban del cielo los hijos navegables de las Lluvias y donde el envoltorio de la tierra se rasgaba asiéndose a rocas más y más profundas o flameaba en cimas estrelladas, vientos de sudor vegetal se apresuraban a depositar la capa necesaria a la semilla de las nebulosas tiernas.

Pero a cada planta, a cada intento vegetal, sucedíanse nuevas catástrofes, enfriamientos y derrames de arcilla en ebullición. La corrupción de los metales hacía irrespirable el sol, en el ambiente envenenado y seco.

Se acercaban los tiempos de la lucha del Cactus con el Oro. El Oro atacó una noche a la planta costrosa de las grandes espinas. El Cactus se enroscó en forma de serpiente de muchas cabezas, sin poder escapar a la lluvia rubia que lo bañaba de finísimos hilos.

El estruendo de alegría de los minerales apagó el lamento de la planta que en forma de ceniza verde quedó como recuerdo en una roca. E igual suerte corrieron otros árboles. El morro ennegreció sus frutos con la quemadura profunda. La pitahaya quedó ardiendo como una brasa.

Los ríos se habituaron, poco a poco, a la lucha de exterminio en que morían en aquel vivir a gatas tras de los cerros, en aquel saltar barrancos para salvarse, en aquel huir tierra adentro, por todo el oscuro reino del tacto y las raíces tejedoras.

Y, poco a poco, en lo más hondo de la lluvia, empezó a escucharse el silencio de los minerales, como todavía se escuchaba, callados en el interior de ellos mismos, con los dientes desnudos en las grietas y siempre dispuestos a romper la capa de tierra vegetal, sombra de nube de agua alimentada por los ríos navegables, sueño que facilitó la segunda llegada del Cristalino Brazo de la Cerbatana.

Cristalino Brazo de la Cerbatana. Su cabellera de burbujas-raíces en el agua sonámbula. Sus ooojooos. Calmó un instante las inquietudes primaverales de la tierra, para alarmla más tarde con la felicidad que iba comunicando a todo su presencia de esponja, su risa de leche, como herida en tronco de palo de hule, y sus órganos genitales sin sostén en el aire. Miel en desorden tropical. Y la primera sensación amorosa de espaldas al equinoccio, en el regocijo de las vértebras, todavía espinas de pececillo voraz.

Cristalino Brazo de la Cerbatana puso fin a la lucha de los minerales candentes y los ríos navegables; pero con él empezó la nueva lucha, el nuevo incendio, el celo solar, la quemadura en verde, en rojo, en negro, en azul y en amarillo de la savia con sueño de reptil, entre emanaciones sulfurosas y frío resplandor de trementinas.

Ciego, casi pétreo, veloso de humedad, el primer animal tramaba y destramaba quién sabe qué angustia. Picazón de las encías arcillosas en el bochorno de la siesta. Cosquilla mordedora del grano bajo la tuza, en la mazorca de maíz. Sufrimiento de los zarcillos uñudos. Movimiento de las trepadoras. Vuelo de carniceros exacto y afilado. El musgo, humo del incendio-lago en que ardía Cristalino Brazo de la Cerbatana, iba llenando las axilas de unos hombres y mujeres hechos de rumores, con las uñas de haba y corazonadas regidas por la luna que en la costa ampolla y desampolla los océanos, que abre y cierra los nepentes, que destila a las arañas, que hace tiritar a las gacelas.

3

EN cada poro de su piel de jícara lustrosa, había un horizonte y se le llamó Chorro de Horizontes desde que lo trajo Cristalino Brazo de la Cerbatana, hasta ahora que ya no se le llama así. Las algas marcaron sus pies de maíz con ramazones que hacen sus pasos inconfundibles. Cinco yemas por cada pie, el talón y la ramazón. Donde deja su huella parece que acaba de salir del mar.

Chorro de Horizontes pudo permanecer largo tiempo no muy erguido, pero en pie. Al final de dos afluentes de carne

le colgaban las manos. Sus dos manos con nervaduras de hojas, las hojas que dejaron en ellas como en tamales de maíz, estampado su origen vegetal.

Se le agrietó la boca, al tocar un bejuco, para decir algo que no dijo. Un pequeño grito. El bejuco se le iba de la punta de los dedos, aun cuando él subía y bajaba las manos por su mínima superficie circular. Y empleó el bejuco, realidad mágica, para expresar su soledad genésica, su angustia de sentirse poroso.

Y la primera ciudad se llamó Serpiente con Chorros de Horizontes, a la orilla de un río de garzas rosadas, bajo un cielo de colinas verdes, donde se dieron las leyes del amor que aún conservan el secreto encanto de las leyes que rigen a las flores.

Chorro de Horizontes se desnudó de sus atavíos de guerra para vestir su sexo y por nueve días, antes de abultar la luna, estuvo tomando caldo de nueve gallinas blancas cada día, hasta sentirse perfecto. Luego, en luna creciente, tuvo respiración de mujer bajo su pecho y después se quedó un día sin hablar, con la cabeza cubierta de hojas verdes y la espalda de flores de girasol. Y sólo podía ver al suelo, como mendigo, hasta que la mujer que había preñado, vino a botarle una flor de maíz sobre los pies. Nunca en luna menguante tuvo respiración de mujer bajo su pecho, por más que todo el cuerpo le comiera como remolino.

Esto pasaba en la Ciudad de Serpiente con Chorros de Horizontes, de donde se fueron los hombres engusanados de viento y quedó solo el río con los templos de piedra sin peso, con las fortalezas de piedra sin peso, con las casas de piedra sin peso, que reflejo de ciudad fué la Ciudad de Serpiente con Chorros de Horizontes.

Los hombres empezaron a olvidar las leyes del amor en las montañas, a tener respiración de mujer bajo su pecho en los menguantes, sin los nueve días de caldo de nueve gallinas blancas cada día, ni el estar después con la cabeza envuelta en hojas y la espalda cubierta con flores de girasol, callados, viendo para el suelo. De donde nacieron hijos que no traían en cada poro un horizonte, enfermos, asustadizos, y con las piernas que se les podían trenzar.

El invierno podría la madera con que estos hombres de menguante construyeron su ciudad en la montaña. Seres babas que para hacerse temer aprendieron a esponjarse la cabeza con peinados sonoros, a pintarse la piel de amarillo con cáscara de palo de oro, los párpados de verde con hierbas, los labios de rojo con achiote, las uñas de negro con nije, los dientes de azul con jiquilite. Un pueblo con crueldad de niño, de espina, de máscara. La magia sustituía con símbolos de colores sin mezcla, el dolor de las bestias que perdían las quijadas de tanto lamentarse en el sacrificio.

Se acercaban los tiempos de la primera invasión de las arañas guerreadoras, las de los ojos de fuera y constante temblor de cólera en las patas zancajonas y peludas, y en todo el cuerpo. Los hombres pintados salieron a su encuentro. Pero fueron vanos el rojo, el amarillo, el verde, el negro, el blanco y el azul de sus máscaras y vestidos, ante el avance de las arañas, que en formación de azacuanes cubrían montes, cuevas, bosques, valles, barrancas.

Y allí perecieron los hombres pintados del menguante lunar, los que ahora están en el fondo de las vasijas y no se ven, los que adornan las jícaras por fuera y sí se ven, sin dejar más descendencia que algunos enfermos de envés de güipil o tiña dulce, por culpa de su crueldad simbolizada en los colores.

Sólo el Río de las Garzas Rosadas quedó en la ciudad de Serpiente con Chorros de Horizontes, que era una ciudad de reflejos en red de pájaros, dicen, dicen, y otros dicen que era una ciudad de piedra pómez arrodillada donde el Cactus fué vencido por el Oro. Sólo el río, y se le veía andar, sin llevarse la ciudad reflejada, apenas sacudida por las pestañas de su corriente. Pero un día quiso saber de los hombres perdidos en la montaña, se salió de su cauce y los fué buscando con sus inundaciones. Ni los descendientes. Poco se sabe de su encuentro con las arañas guerreras. Sus formaciones lo atacaron desde los árboles, desde las piedras, desde los riscos, en una planicie rodeada de pequeñas colinas. Ruido de agua que pasa por coladeras, atronó sus oídos y se sintió largo tiempo con sabor humano, sordo y como de flecos entre las patas de las arañas, que chuparon la sangre de los hombres aniquilados en la montaña.

4

LA Diosa Invisible de las Palomas de la Ausencia, fundadora de otra ciudad cerca del mar, donde se tenía noticia de la Ciudad que se llamó Serpiente con Chorros de Horizontes, supo que llegaba a la costa un río mensajero de las más altas montañas y mandó que los campos florecieran a su paso doce lugares antes, para que entrara a la ciudad vestido de pétalos, embriagado de aromas, pronto a contar lo que olvidaron los hombres del reino del amor.

Y a las puertas de la ciudad que era también de templos, palacios y fortalezas sin peso, dulce de estar en el agua honda de la bahía recogida como en una concha, lo saludaron palabras canoras en pedacitos de viento envueltos en plumas de colores.

¡Tú, Esposo de las Garzas Rosadas, el de la carne de sombra azul y esqueleto de zarza dorada, nieto de Juan Poyé-Juana Poyé, hijo navegable de las lluvias, bienvenido a la Ciudad de la Diosa Invisible de las Palomas de la Ausencia!

El río entró jugando con las arenas blancas de una playa que habían tendido para él, esa mañana, los pájaros marinos.

¡Que duerma!, dijeron las columnas de un templo sin techo que en el agua corriente palpitaba, imagen de la Diosa Invisible de las Palomas de Ausencia.

¡Que duerma! ¡Que lo vele una doble fila de nubes sacerdotales! ¡Que no lo despierten los pájaros mañana! ¡Que no lo picoteen los pájaros mañana!

Apareadas velas de barcos de cristal y sueño, se acercaron; pero una de las nubes llegó dormida y su reflejo de carne femenina tomó forma de mujer al entrar en las aguas del río mezcladas con la sangre de los hombres del menguante lunar. Esplendor luminoso y crujida de dientes frescos como granizo alrededor de los senos en miel, de las caderas en huidiza pendiente, del sexo, isla de tierra rosada en la desembocadura, frente al mar.

Y así fué como hombres y mujeres nacidos de menguante, poblaron la ciudad de la Diosa Invisible de las Palomas de la Ausencia. Del río oscuro salían las arañas.

5

UNA erupción volcánica de chorchas anunció el apareamiento de Saliva de Espejo, el Guacamayo. Empezó entonces la vida de los hombres contra la corriente, reflejo-realidad de pueblos que emigraban de la desembocadura a la montaña. Imantados por el azul del cielo, emigraban desde el azul del mar. Contra las puntas negras de los senos de las mujeres sacaban chispas al pedernal. Lo que sólo era un símbolo, como fué simbolizada con la caricia de la mano en el sexo femenino, la alegría del hallazgo del fuego en la tiniebla.

Pueblos peregrinos. Pueblos de hombres contra la corriente. Pueblos que subieron el clima de la costa a la montaña. Pueblos que entibiaron la atmósfera con su presencia, para dar nacimiento al trópico de menguante, donde el sol, lejos de herir, se esponja como gallina ante un espejo.

Las raíces no paraban. Vivir para tejer. Los minerales habían sido vencidos hasta en lo más expuesto de las montañas y por chorros borbotaba el verde en el horizonte redondo de los pájaros.

Se dictaron de nuevo las Leyes del Amor, obedecidas en la primera ciudad que se llamó Serpiente con Chorros de Horizontes y olvidadas en la montaña, por los hombres que fueron aniquilados a pesar de sus pinturas, de su crueldad de niños, de sus máscaras con espinas de cactus.

Las Leyes del Amor fueron nuevamente guardadas por los hombres que volvían redimidos de la ciudad de la Diosa Invisible de las Palomas de la Ausencia: astrónomos que envejecían cara al cielo, con los huesos de plata de tanto ver la luna; artistas que enloquecían de iluminada inspiración al sentir un horizonte en cada poro, como los primitivos Chorros de Horizontes; negociantes que hablaban blanda lengua de pájaros; y guerreros que tomaban parte en las reyertas intestinas de los bólidos, veloces para el ataque por tierra y raudos para el ataque por mar. Los vientos alimentaban estas guerras del cielo sin refugio, bajo las constelaciones del verano voraz y el azote invernal de las tempestades cuereadoras.

Las serpientes estornudaban azufre, eran interminables intestinos subterráneos que salían a flor de tierra, a manera de fauces abiertas. Los hombres que se quedaron guardando la

entrada de estas cavernas-serpientes, recibieron el nombre de sacerdotes. El fuego les había quemado el cabello, las cejas, las barbas, las pestañas, el vello de los sobacos, el vello del sexo. Parecían astros rojizos resbalando entre las hojas verdes, encendidas, que vistieron para venirse a comunicar con los hombres. Y el sabor de ceniza que les dejó el chamuscón de los pelos, les hizo concebir a las divinidades con un raro sabor oscuro. Ceniza de pelo y saliva de sacerdotes amasaron la primitiva religión, cáscara de silencio y fruta amarga de los primeros encantamientos.

No se supo a qué venía todo aquel milagro de la vida errante, huidiza, fijada por arte sacerdotal donde, según la tradición, se enroscó el cactus vencido por el oro y hubo una ciudad de reflejos que se llamó Serpiente con Chorros de Horizontes.

Las hormigas sacaron del agua una nueva ciudad, arena por arena —la primitiva ciudad de reflejos— y con sangre de millones de hormigas que cumplido el trabajo morían aletargadas de cansancio, se fueron edificando verdaderas murallas, hasta la copa de los árboles altos, y templos en los que el vuelo de las aves dormidas petrificaba las vestiduras de los dioses. Verdaderas murallas, verdaderos templos y mansiones para la vida y para la muerte verdaderas, ya no espejismos, ya no reflejos.

Esto dijeron los hombres en la danza de la seguridad, la vida diaria. Mas en las garras de las fieras crecían las uñas y la guerra empezó de nuevo. Hubo matanzas. Se desvistieron los combatientes de la blandura de la vida en la ciudad para tomar armas endurecidas por atributos minerales. Y volvieron del combate deshechos, acobardados, en busca de reliquias sacerdotales para poder contra el mal. Una vez más iba a ser destruída a mordiscos de fiera, la ciudad levantada donde el cactus fué vencido y existió para vivir abandonada la ciudad de Serpiente con Chorros de Horizontes.

Las mujeres salieron a combatir. Sin respiración amorosa de hombre, los hombres se amasaban con los hombres en el silencio de las arboledas, más abajo de las cañadas, más arriba de las colinas; sin amorosa respiración de hombre, las mujeres habían endurecido y sombras de color mineral denunciaban en sus rostros instintos varoniles. Al combate frente a frente

que libraron los hombres contra las uñas y los dientes de las fieras, muchos de ellos murieron de placer al sentir la garra en la espalda, el colmillazo en la nuca y todo aquel espinar de tuna que corta la sangre en la agonía —iban al combate por el deseo de ser maltratados por lo único fuerte que había alrededor de la ciudad: los pumas, los jaguares, las dantas, los coyotes—; al combate frente a frente sucedió, por parte de las mujeres, el combate a salto de mata, a vuelta de encrucijada. Y se oyó a las fieras esconder las uñas en la muerte y triturarse los dientes, heridas por venenosas oscuridades, y se vió querer volver en sí a los dorados pumas, en sí, en su vida, en su ciencia, en su sangre, en su pelo de seda, en su sabor de saliva dulce goteada por onzas entre los colmillos blancos, cada vez más blancos en las encías sanguinolentas. Y se oyó vidriarse el aire entero, todo el aire de la tierra, con los ojos fijos de los jaguares heridos a mansalva en la parte sagrada de los animales machos y amusgarse el quejido rencoroso de los coches de monte, algunos tuertos, otros desorejados, y dolerse el bosque con los chillidos de los monos quejumbrosos.

Por donde todo era oscuro regresaron las mujeres vencedoras de las fieras, luciendo, como adornos, las cabezas de los tigres a la luz leonada de las fogatas que encendió la ciudad para recibirlas en triunfo, y las pieles de los otros animales degollados por ellas.

Las mujeres reinaron entonces sobre los hombres empleados en la fabricación de juguetes de barro, en el arreglo interior de las casas, en el suave quehacer de la comida condimentada y laboriosa por su escala de sabores, y en el lavado de la ropa, aparte de los que cantaban, ebrios de vino de jocote, para recortar del aire tibios edenes, de los que adivinaban la suerte en los espumarajes del río, y de los que rascaban las plantas de los pies, los vientres o los alrededores de los pezones, a las guerreras en reposo.

Una cronología lenta, arena de cataclismo sacudida a través de las piedras que la viruela de las inscripciones iba corrompiendo, como la bala del invierno había corrompido las maderas que guardaban los fastos de la cronología de los hombres pintados, hacía olvidar a los habitantes lo que en verdad eran, creación ficticia, ocio de los dioses, y les daba pie para sentirse inmortales.

Los dioses amanecieron en cuclillas sobre la aurora, todos pitados y al contemplarlos en esa forma los de la nueva ciudad, olvidaron su pensamiento en los espejos del río y se untaron la cara de arcoiris de plumas amarillas, rojas, verdes y todos los colores que se mezclan para formar la blanca saliva de Saliva de Espejo.

Ya había verdaderas murallas, verdaderos templos y mansiones verdaderas, todo de tierra y sueño de hormiga, edificaciones que el río empezó a lamer hasta llevárselas y no dejar ni el rastro de su existencia opulenta, de sus graneros, de sus pirámides, de sus torres, de sus calles enredaderas y sus plazas girasoles.

¿Cuántas lenguas de río lamieron la ciudad hasta llevársela? Poco a poco, perdida su consistencia, ablandóse como un sueño y se deshizo en el agua, igual que las primitivas ciudades de reflejos. Esta fué la ciudad de Gran Saliva de Espejo, el Guacamayo.

6

LA vegetación avanzaba. No se sentía su movimiento. Rumoroso y caliente andar de los frijolares, de los ayotales, de las plantas rastreadoras, de las filas de chinches doradas, de las hormigas arrieras, de los saltamontes con alas de agua. La vegetación avanzaba. Los animales ahogados por su presencia compacta, saltaban de árbol en árbol, sin alcanzar a ver en el horizonte un sitio en que la tierra se deshiciera de aquella oscuridad verde, caliente, pegajosa. Llovía torrencialmente. Una vegetación de árboles de cabelleras líquidas sembrados en el cielo. Aturdimiento mortal de cuanta criatura quedaba viva, de las nubes panzonas sobre las ceibas echadas a dormir en forma de sombra sobre el suelo.

Los peces engordaban el mar. La luz de la lluvia les salía a los ojos. Algunos de barba helada y caliente. Algunos manchados por círculos que giraban como encajes de fiebre alrededor de ellos mismos. Algunos sin movimiento, como manchas de sangre en los profundos cartílagos sub-acuáticos. Otros y otros. Las medusas y los infusorios combatían con las pestañas. Peso de la vegetación hundiéndose en el tacto de la tierra en agua, en la tiniebla de un lodo fino, en la res-

piración helada de los monstruos lechosos, con la mitad del cuerpo mineralizado, la cabeza de carbón vegetal y las enredaderas de las extremidades destilando polen líquido.

Noticias vagas de las primitivas ciudades. La vegetación había recubierto las ruinas y sonaba a barranco bajo las hojas, como si todo fuera tronco podrido, a barranco y charco, a barrancos poblados por unos seres con viveza de cogollos, que hablaban en voz baja y que en vuelta de bejucos milenarios envolvieron a los dioses para acortar sus alcances mágicos, como la vegetación había envuelto a la tierra, como la ropa había envuelto a la mujer. Y así fué como perdieron los pueblos su contacto íntimo con los dioses, la tierra y la mujer.

Solos ellos y el árbol que crece, que subía como un globo con pájaros, al compás de sus músicas. Envolvían el árbol que crece, en sus sonidos, piedras y maderas resonantes, para acortar sus alcances mágicos. Y bailaban. Los pies levantaban los cuerpos. Enraizar en el aire con los brazos. Las ramas del árbol que se iba alargando, del árbol que crece. Camino de las tribus, bajo la lluvia. Hinchado de lluvia en el corazón de la tierra con raíces. Del suelo para el sol. Hinchado de sol en el corazón del cielo. Enraizar en el aire con los brazos. El árbol se arrancó la máscara. De un tirón su máscara de frutas. Todo su baile era para tener máscara.

Las tribus amanecieron perdidas.

FIDELINO DE FIGUEIREDO Y LA CRITERIOLOGIA LITERARIA

Por José Antonio PORTUONDO

ENTRE las direcciones contemporáneas de la Teoría de la Literatura hay algunas surgidas como reacción frente a la "crítica científica" francesa. Ese es el caso del análisis esteticista del rumano Michel Dragomirescou y el de la posición criteriológica del portugués Fidelino de Figueiredo. Este comenzó planteándose el problema mismo de la posibilidad de una crítica científica, en su libro *La crítica literaria como ciencia*,¹ en el cual, partiendo de la noción que caracteriza a una ciencia por su objeto, por su método y por sus leyes, Figueiredo se preguntaba si tales condiciones se dan o pueden darse en la crítica literaria. Y respondía: "Que ella tiene un objeto propio es indiscutible, en vista de que el arte literario es alguna cosa específica, *sui generis*, diferente de una escultura, de un cuadro, de una combustión, de la caída de un cuerpo pesado, de la asociación de ideas, de cualquier otro fenómeno. Podrá haber quien, en último análisis, reduzca la obra literaria, a su producción por el autor, o a su asimilación por el público, a fenómenos psicológicos. Sin duda. Mas esos fenómenos psicológicos, que están en la raíz, no importan al crítico porque él estudia la obra, no como expresión de la sociedad, señal del alma colectiva, ni como expresión de un carácter, señal del alma individual, sino como un conjunto de artificios organizado para producir belleza, esto es, la estudia como producto estético".² En este punto, Figueiredo se aproxima a la tesis de Dragomirescou.³

¹ FIDELINO DE FIGUEIREDO, *A critica literaria como sciencia*. 3a. ed. Lisboa, Livraria clássica editôra de A. M. Teixeira, 1920.

² *Ob. cit.*, p. 14.

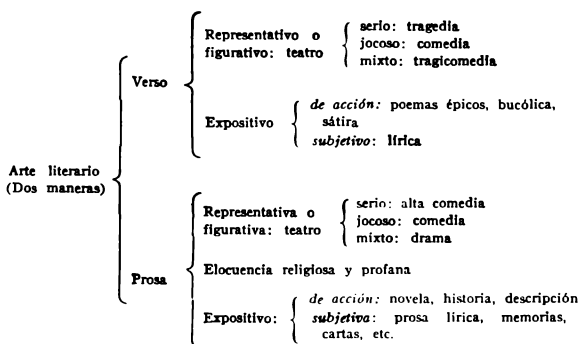
³ MICHEL DRAGOMIRESCOU, *La Science de la littérature*. 4 vols. París, J. Gamber, 1928-1938.

“En cuanto al método —añade en seguida—, tras la primera ojeada se ve que tiene que ser bien diferente del de la historia general, en el que predomina la observación indirecta, porque el crítico tiene delante de sí hechos que puede estudiar directamente: las obras. De esta feliz circunstancia se concluye que, cualquiera que sea el procedimiento de trabajo del historiador de la literatura, la crítica tendrá una lógica propia, inductiva, extraída de la observación, de la catalogación de los hechos, de la comparación”.⁴ Con respecto a la existencia de leyes propias de la crítica literaria, Figueiredo arribará más tarde a la conclusión de que es imposible formularlas.

La porción más importante de *La crítica literaria como ciencia* está consagrada a exponer el método propio de su autor,⁵ quien antes pasa revista a las doctrinas de aquellos críticos científicos franceses que más se han preocupado por el problema metódico —Hennequin, Brunetière, Ricardou, Lacombe, Renard, Lichtenberger y los impresionistas Lemaitre y Faguet—, destacando sus más importantes aportaciones. El método de Figueiredo parte de la *bibliografía*. La primera actividad del crítico y del historiador literario debe ser, según él, la confección de un detallado inventario de los objetos de su análisis futuro, agrupados de manera sistemática. Dicho inventario es el objeto de la bibliografía que, en este caso, debe satisfacer dos condiciones esenciales: “ser, como inventario, en cuanto sea posible, completa y exacta, e indicar algunas simultaneidades y correlaciones”. Simultaneidades y correlaciones que nos llevarán a la consideración de las diversas especies literarias, es decir a la *clasificación de los géneros* y a la confección de *cuadros cronológicos*, que constituyen la segunda etapa del proceso científico. Dejando a un lado el tratamiento del problema por otros autores, como el tan discutido de Brunetière, Figueiredo nos da un cuadro de su propio concepto y clasificación de los géneros en la forma siguiente:

⁴ *Ob. cit.*, p. 15.

⁵ Cf. el cap. IX en *ob. cit.*: “O nosso methodo”, al cual nos referiremos en adelante, mientras no se indique lo contrario.



Dicha clasificación se completa luego con la ordenación cronológica de las obras ya clasificadas, de acuerdo con las divisiones y subdivisiones que el autor propone, con la siguiente nomenclatura: *Era*: gran lapso de tiempo, de un mismo ideal literario, comprendido entre variaciones máximas. Lo que caracteriza a las *eras* es su carácter de franca oposición a la antecedente y a la subsecuente, como ocurrió con el Renacimiento y el Romanticismo, para señalar dos ejemplos obvios. *Época* es el lapso entre variaciones secundarias, dentro de la misma era, como sucede entre las diversas etapas del clasicismo francés: de la Pléyade y de Ronsard, en el siglo XVI; de Boileau, en el XVII, y luego de Voltaire, en el XVIII. *Período* es gradación dentro de una época y, por último, el *ciclo* es una variante menor en la cual hay repetición de ciertos temas preferidos. Así, por ejemplo, en la literatura cubana, el *siboneísmo* de Fornaris y *El Cucalambé*, constituye un *ciclo* dentro del *período* pre-modernista que llenan las notas francamente parnasianas de Luaces, en la *época* segunda de nuestra *era* romántica. Es decir, que, de acuerdo con Fidelino de Figueiredo, la historia literaria se divide en *eras*, éstas en *épocas*, las *épocas* en *períodos* y estos últimos, algunas veces, comprenden *ciclos*.

Una vez situadas convenientemente las obras en géneros y en límites cronológicos exactos, es procedente su *análisis* y su *investigación causal*. Es el instante de apreciar la individualidad de las producciones literarias, sus notas propias y sus raíces. Figueiredo, frente a las pretensiones de ciertos críticos cientí-

ficos franceses que aspiraron, como Hennequin, a ofrecer un cuadro permanente de las notas que deben ser investigadas, en todos los casos, en las obras de arte literarias, sostiene que sólo ellas pueden señalarlos, en cada caso, el camino a seguir, por razón de su cerrada individualidad, la cual no se opone, sin embargo, a sus relaciones y parentescos con otras obras, que deben estudiar la *literatura comparada* y la *crítica de las fuentes*. "La literatura comparada —precisa nuestro autor— tiene por fin seguir el desenvolvimiento de las ideas y de las formas, y la transformación siempre nueva de materias iguales o diferentes en las diversas literaturas de la antigüedad y de los tiempos modernos, y debe descubrir la influencia de una literatura sobre otras en sus recíprocas relaciones".

Influido por el positivismo de los críticos científicos franceses, de quienes parte, contradiciéndoles, no olvida plantear Figueiredo el problema del *progreso literario* y con él el del *valor de la obra*. "Entendiendo por progreso —explica— el desenvolvimiento de las complejidades, es evidente que ese progreso existe en la historia literaria. No sólo las maneras de satisfacer las necesidades artísticas se van complicando y variando, lo que equivale a decir que los géneros se diferencian, sino que también su contenido es sucesivamente más rico. Y en esa riqueza consiste el valor de la obra. De hecho —concluye—, el valor de una obra consiste esencialmente en la parte de verdad, en la cuantía de humanidad en ella expresada en una forma emocional, en aquel núcleo interno de resistencia que triunfa de las diferencias individuales, de las mudanzas del gusto, de los diferentes modos de ser de la época".

La necesidad de descubrir esa cuantía de humanidad expresada en forma emocional en las obras de arte literarias, obliga al crítico a poseer una cuidada formación psicológica, filosófica y, sobre todo, estética, así como un vasto y profundo conocimiento de la vida, adquirido por propia experiencia. Nada menos que todo esto exige de él Fidelino de Figueiredo. Es indispensable, según él, tal formación, para poder sacar el adecuado partido a la *impresión* personal que las obras de arte han de causar en el crítico como en el lector común. Figueiredo considera más acertado y justo partir conscientemente de esta impresión, de este primer sentir, que pretender negarlo

como hacen los objetivistas. La última etapa de la investigación científica es la que aspira a extraer *leyes* y fijarlas, en la historia literaria. Figueiredo sostiene que la crítica literaria no es capaz de formular esas leyes. Verifica hechos por la observación, procura preferentemente señalar variaciones típicas, las explica y hace ciencia, pero ciencia de sucesiones, de desenvolvimientos. Según él, la crítica posee un campo de estudios y un punto de vista propios, tiene un método particular, pero es incapaz de alcanzar el ideal de las ciencias naturales: la ley.

Con tal conclusión se cierra esta obra que, si no se aparta aún de cierto sentido práctico que mantiene su carácter de planteamiento metódico de la crítica literaria, esboza ya problemas fundamentales para una consideración puramente teórica—como opuesta a la práctica—de la literatura, que han de alcanzar importantes desarrollos en la producción posterior del mismo autor. Lo más importante de su segunda etapa está recogido en el pequeño libro *Aristarchos*,⁶ publicado por el profesor lusitano durante su estancia en el Brasil. En él, sobre las líneas trazadas en la obra que acabamos de comentar, Figueiredo llega a conclusiones totalmente nuevas, distinguiendo dos aspectos diversos en la crítica: la *ciencia literaria*, que corresponde a la historia de la literatura, con sus problemas típicos y su método peculiar que hemos expuesto, y la alta crítica interpretativa, intuitiva, verdadera *dirección del espíritu*, que se apoya en las obras de arte literarias para penetrar en la entraña del hombre y de sus problemas fundamentales, para deducir más tarde aquella interpretación de la realidad social que se manifiesta, sobre todo, en el ensayismo contemporáneo.

“Así como hay dos psicologías—escribe Fidelino de Figueiredo—, una de base experimental, otra de vuelo filosófico, hay dos críticas: la pura historia literaria con sus problemas típicos y sus procedimientos propios, aplicables principalmente al pasado, la ordenación y explicación de los valores ya establecidos, que utiliza la enseñanza como órgano difusor de sus conclusiones; y la alta crítica, la crítica interpretativa, que reconoce en la literatura la más rica fuente de datos para la comprensión del hombre y de los tiempos, que va más allá

⁶ *Aristarchos*. São Paulo, Collecção do Departamento de Cultura, vol. XXIII, 1939.

de la literatura, a todos los campos que le proporcionan materiales— a las artes, al aspecto humano o cultural de la ciencia, a una demorada profundización directa del hombre y a la captación del criterio político. Hay cierto paralelismo entre el gusto estético y las irrazonadas tendencias colectivas del estilo político. Esta crítica se inspira en la fuerza adivinatoria de un tipo de imaginación totalmente intelectual, próxima pariente de la que fecunda la gran creación científica. Mira a la interpretación total de la vida, no es una especialidad metódica, es el ejercicio de una facultad maestra: la intuición, la "intuitio intellectualis" de Nicolás de Cusa".⁷ Es fácil advertir que si la obra a que primero nos referimos estaba influida por la crítica positivista de fines del siglo pasado y comienzos del presente, este nuevo libro del pensador lusitano expresa toda la inquietud de nuestro tiempo y el afán de discutir e interpretar sus problemas fundamentales en el ensayo, acrecentada por el rico movimiento sociológico brasileño con el que le tocó convivir.

Esta inquietud y esta lucha fecunda de criterios contrapuestos, imagen de otra batalla mayor de actitudes vitales inconciliables, llevaron a Fidelino de Figueiredo a prestar atención a los esfuerzos realizados en la universidad de Lovaina por alcanzar una reducción de los criterios diversos a un minimum de afirmaciones de validez universal y absoluta. Aspiró, así, a poner las bases de una *criteriología literaria* articulada en la filosófica, con objeto de superar las debilidades de ambas, tan lejos como su base epistemológica permitiera. En un breve ensayo publicado en *Books Abroad*,⁸ planteó la necesidad de iniciar el estudio comparativo de los criterios de verdad y de belleza en la literatura, analizándolos a la luz de la filosofía, probándolos experimentalmente a través de experiencias propias de dicho estudio y utilizando las espontáneas acumuladas a través de las centurias, en las obras de arte literarias. "Si el arte es una forma de conocimiento—terminaba diciendo—, debe haber un criterio objetivo para determinar la nueva idea que su belleza revela o ilumina".

⁷ *Ob. cit.*, p. 102.

⁸ "Criteriology and literature", *Books Abroad*, vol. 17, No. 2, Norman, Oklahoma, Spring 1943, pp. 112-115.

En el número siguiente de la citada revista, el profesor chileno Manuel Olgúin combatió la tesis de Figueiredo fundándose en la imposibilidad de identificar los criterios de belleza y de verdad, el arte y el conocimiento. Según él, la existencia de innumerables teorías sobre la verdad y la belleza parecen mostrar que ni estetas ni filósofos han llegado a un acuerdo, unos con otros, en sus respectivos campos, sobre la cuestión fundamental concerniente a la esencia del valor. Por lo tanto, añadía, si ni en el campo de la estética ni en el de la epistemología hay acuerdo entre los investigadores sobre la esencia del valor, ¿en qué habremos de basarnos para aceptar la identidad de la verdad y la belleza, del arte y del conocimiento? Para Olgúin, no parece posible, desde un punto de vista filosóficamente deductivo, ni desde el científicamente inductivo, fundar una criteriología literaria capaz de alcanzar un criterio de belleza universalmente necesario, pero, concluía, si tales esfuerzos se encaminaran a la formulación de un criterio individual de belleza, reduciéndose a la exposición puramente descriptiva de una investigación sobre los numerosos criterios que pueden encontrarse en las obras literarias, ellos no resolverían, desde luego, el problema del juicio estético, pero constituirían, en cambio, una valiosa contribución a las ciencias de la literatura.⁹

Sin librarse por entero de la confusión de esferas diversas de valores que se advierte tanto en el ensayo del profesor portugués como en el de su refutador chileno, Fidelino de Figueiredo ha dado un paso más en su propósito de poner las bases de una criteriología literaria, con su libro más reciente: *La lucha por la expresión. Prolegómenos para una filosofía de la literatura*¹⁰ que, según sus propias palabras, "pone término a una larga reflexión del autor sobre el fenómeno literario: naturaleza intrínseca del arte de la palabra escrita, método y función de la crítica".¹¹ En el epílogo de este libro está trazada la trayectoria del pensamiento de su autor, iniciado en los años juveniles, con estas palabras: "en 1912, fe devota en el método

⁹ "Is a literary criteriology possible?", *loc. cit.*, vol. 17, No. 3, Summer 1943, pp. 212-215.

¹⁰ *A luta pela expressão (Prolegómenos para uma Filosofia da Literatura)*. Coimbra, Nobel, 1944.

¹¹ *Ob. cit.*, Epílogo, p. 209.

científico para construir la historia literaria (*A crítica literaria como ciencia*); en 1918, dudas sobre la rigidez objetiva de la crítica y anhelos de una valoración mayor del trabajo crítico ("Criação e crítica literaria", en *Estudos de literatura*, 2a. serie); en 1939, escisión franca del trabajo crítico en ciencia de la literatura y dirección del espíritu, tan libre y creadora como la inspiración poética (*Aristarchos*); en 1941, transformación completa del concepto de literatura y del concepto de crítica, para verlas desde más alto, como sublimaciones de trazos elementales y constantes del espíritu humano: su esfuerzo de comprensión y su lucha por la expresión ("Em defesa da literatura", en *Ultimas aventuras*); finalmente este breve lineamiento de unos prolegómenos para alguna futura filosofía de la literatura".¹²

Como vemos, las etapas decisivas de este pensamiento son, en realidad, las que hemos destacado. En la culminación de sus criterios estéticos, Figueiredo muestra una mayor influencia de la *Literaturwissenschaft* y de las tesis de Dragomirescou, a las cuales ya hemos aludido. Es también, en alguna forma, la suya, una contribución a la búsqueda afanosa de una ciencia del *sentido*, de una indispensable *semiótica* que ponga orden en el caos contemporáneo de símbolos contrapuestos y, en el peor y más frecuente de los casos, de sentidos enemigos encarnados en un mismo símbolo. Todo el grave caos que ha llevado a los semánticos o semasiólogos de Viena y de Varsovia, ahora reunidos con ingleses y norteamericanos en los Estados Unidos, a plantearse con urgencia inaplazable el problema de la "desbabelización", como base para la unificación de los criterios científicos. Esto es, en el terreno de la ciencia literaria, algo de lo que se propone Fidelino de Figueiredo en su libro más reciente.

Todo él gira en torno de estos cinco problemas fundamentales:

- a) el origen del lenguaje y el origen del hecho literario, como formas de conocimiento;
- b) la presencia constante de la palabra en la historia de la especulación filosófica;
- c) la entrada de la palabra, como pieza fundamental, en todos los procesos de elaboración del conocimiento;

¹² *Id.*, p. 210.

d) la alianza de la palabra con la intuición para construir el mundo emotivo de la ficción o del arte literario y proporcionar datos nuevos sobre el hombre; y

e) un concepto nuevo del arte literario que envuelve la renovación de la crítica y la constitución de una criteriología para unificar los juicios estéticos.

De acuerdo con este programa, el autor comienza investigando el origen del lenguaje, con claras influencias del P. Marcel Jousse y de su teoría del lenguaje gestual primitivo culminado en gestos laringo-bucal que constituyen el lenguaje hablado. Pasa en seguida a estudiar los orígenes del hecho literario como creación espontánea de procedimientos elementales, de combinaciones muy simples de los gestos laringo-bucal, que sirvieron al hombre primitivo para expresar sus emociones. "El arte literario nació —explica— cuando el hombre se sorprendió de esas nuevas invenciones que producían efecto emotivo sobre los otros",¹³ utilizándolas entonces con plena deliberación. Este procedimiento primitivo se muestra aún en los recursos de extrema simplicidad de la literatura popular, estudiados en el capítulo IV de la obra. Luego considera el otro extremo: la presencia de la palabra en la especulación filosófica, comenzando por el lenguaje de los filósofos-físicos de Jonia. Como advierte el mismo autor, "esta lucha por la expresión tiene sentido muy diverso en la especulación filosófica y en el arte literario; son precisamente opuestos. En el primer caso, la presencia inevitable de la palabra es una condición limitadora; en el segundo, esa limitación de la palabra constituye la argamasa preferente para la erección del edificio. El drama de la lucha con la palabra perjudica, en el filósofo, a sus aspiraciones a llegar a lo absoluto, pero ese drama es la esencia propia del arte literario, el cual se complace en la relatividad humana. El conocimiento filosófico se esfuerza por depurarse en inteligencia pura, pero la amalgama indisoluble del pensamiento con la palabra compromete esa depuración, porque la lengua es viva de vida humana, no es lógica de logicismo cósmico, ni siquiera de universo humano, y está empapada de todas las ilusiones y contingencias de su carrera histórica; formóse como se forman las rocas calcáreas,

¹³ *Id.*, p. 82. En adelante, toda cita cuya procedencia no se indique está tomada de *A luta pela expressão*.

por sedimentación milenaria: es el archivo preferido de las supersticiones y de las dudas, de los equívocos de sentido y de los paralogismos y sofismas de la razón vulgar". En contraste con el filósofo, "para el poeta la palabra no es absoluta ni abstracta, es viva, sangrante y palpitante de experiencia, porque encierra el mayor caudal de aprendizaje de la vida y del hombre por el sufrimiento o por la recepción de todo ello en sí. Y es ese aprendizaje, purificado en historia ideal o en imagen vaporosa de palabras, lo que ella nos quiere dar".

En la literatura culmina el drama de la lucha del hombre con las palabras, la lucha por la expresión, pero ello no hace sino plantear un nuevo y capital problema a los críticos e investigadores literarios, y es el siguiente: ¿en qué han de fundar unos y otros sus juicios sobre las obras literarias? Tal como se ha planteado en el terreno filosófico, en el literario es también indispensable fijar un criterio de verdad, de belleza o como quiera llamársele, que sirva de patrón, de norte, de punto de partida a los juicios críticos. Como afirma Figueiredo, "si un crítico o un historiador literario son acatados en sus juicios es porque tienen autoridad. Pero su autoridad ha de provenirles del manejo de un criterio superior de verdad, nor-teado por valores universales. La crítica tiene también sus problemas de discriminación de la verdad, los cuales, en el caso especial del arte literario, son problemas de juicio del valor estético o medidas de la belleza. Y para tales problemas es necesario un patrón, señal o criterio".

Este criterio rector ha sido el objeto de estudio de numerosos investigadores contemporáneos a cuyas opiniones pasa revista Figueiredo, dando de lado a los críticos científicos franceses que examinó en el primero de sus libros citados, para referirse ahora a los actuales, principalmente alemanes, desde Erma-tinger hasta Heidegger. En todo caso —concluye— es posible extraer ya algunas consecuencias válidas que están patentes en esos estudios, y son:

a) cualquier proposición de criterio de juicio debe considerar la cooperación del público, porque las obras literarias existen en función del autor o creador y del público, su recreador. Con lo cual se restauran las viejas ideas metodológicas de Henri Lichtenberger sobre la concepción plebiscitaria de la

crítica, y se corroboran importantes observaciones de Hankiss en sus estudios más recientes sobre el "medio";¹⁴

b) rehabilitase la forma, que adquiere prestigios nuevos como condición sustantiva del arte literario, de la elaboración del pensamiento y del conocimiento literarios, como técnica estilística, presente hasta en las minucias más íntimas, hasta en la zona pre-lógica de los idiomas;

c) establécese una frontera muy nítida de valoración entre las obras verdaderamente reveladoras y las obras medianas de simple industria de la emoción o del talento; con lo cual se aproxima el profesor portugués al rumano Dragomirescu.

Ahora bien, sea cual fuere el criterio propuesto, debe ser sometido a un examen comparativo y a una comprobación convincente que, según Figueiredo, sólo puede realizar la criteriológia filosófica, de la cual es parte la literaria, preocupada de un aspecto limitado, episódico, de la lucha perpetua de la mente humana por la expresión. "De la criteriológia general —concluye el autor— el problema asciende a epistemología, en vista de que el problema del criterio de la verdad se confunde con la discriminación de la propia verdad". "Este ideal de la unificación de los criterios de la verdad y del juicio en arte, en todas las artes, por medio de la eliminación de algunos de ellos y de la final incorporación en uno solo que resista las más amplias aplicaciones y verificaciones, sería el paso decisivo en el esfuerzo de articular a la filosofía la crítica literaria o la ciencia de la literatura o el estudio metódico de ese constante fenómeno de la conciencia humana que es la lucha por la expresión verbal de las nuevas conquistas intuitivas. Sólo entonces se ostentaría a toda luz la dignidad de la crítica: posición o actitud general de la inteligencia".

Al finalizar este recorrido panorámico, esquematizador, del pensamiento literario de Fidelino de Figueiredo creemos poder resumirlo así: es necesario fundar la crítica literaria, para conferirle validez científica, en un criterio universal de verdad

¹⁴ Vid. al respecto un sugestivo capítulo, "A sociologia do amador de arte", en Roger Bastide. *Arte e sociedade*. São Paulo, Livraria Martins editôra, 1945, pp. 110-122. Muchas de las dudas fundamentales de Figueiredo podrán hallar cabal respuesta, desde el punto de vista sociológico, en el excelente libro de Bastide, demasiado atenido, tal vez, a las opiniones de Lalo.

y de belleza cuya investigación es el objeto de una ciencia futura o en trances de constituirse, la criteriología literaria, la cual es sólo un aspecto de la criteriología filosófica, preocupada por las manifestaciones diversas de la lucha constante del hombre por expresar sus intuiciones; que es, además, epistemología, porque la determinación de los criterios de verdad implica la discriminación de esa misma verdad, y que, para lograr la unificación de los criterios literarios, debe atender a la actitud de los públicos o medios literarios ante las obras maestras, reveladoras, cuya forma tiene importancia sustantiva. De la consideración del método científico en la crítica hemos ido ascendiendo a una filosofía de la literatura cuyo mayor pecado es, acaso, su gradual apartamiento del fenómeno literario real, histórico, para sumirse en la abstracción filosófica, o más propiamente, epistemológica, que es su opuesto. La circunstancia esencial, apuntada sagazmente por Figueiredo, de estar fundada la literatura en el drama de la lucha del hombre con la palabra, la complacencia del arte literario con la relatividad humana, no incapacitan al crítico para abstraer la esencia del fenómeno literario, pero lo obligan a no perder de vista los dos términos del drama que la literatura trata de expresar: el hombre y su circunstancia histórica que la palabra simboliza, expresando el constante juego dialéctico de ambos. Como ha señalado Mark Rosenthal, el criterio absoluto en el arte está dado por la realidad, a la cual trata de aproximarse el hombre en cada época, desde puntos de vista relativos que explican la diversidad de sus opiniones estéticas.¹⁵ Dilthey vió también esto claramente cuando escribió: "Existe un núcleo en el cual el significado de la vida, tal como lo quisiera representar el poeta, es el mismo para todos los tiempos. Por eso todos los grandes poetas tienen algo eterno. Pero el hombre es, al mismo tiempo, un ser histórico. Cuando el orden de la sociedad y el significado de la vida han cambiado, ya los poetas del tiempo pasado no nos conmueven como a sus contemporáneos".¹⁶ Es decir, que el criterio universal en que ha de fundarse

¹⁵ "Los criterios absolutos y relativos en el arte", en *Dialéctica*, vol. III, No. 8, La Habana, julio-agosto, 1943, pp. 62-71.

¹⁶ "La imaginación del poeta", en *Psicología y teoría del conocimiento*. Trad. de Eugenio Imaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1945, pp. 151-152.

la crítica no habrá que buscarlo en la abstracción epistemológica porque está ya dado en la realidad histórica, dialéctica, del fenómeno literario.

Aunque en más de una oportunidad Fidelino de Figueiredo descuida aportes que sin duda conoce, como ocurre con los antecedentes diltheyanos de la *Literaturwissenschaft*, tan superiores a ésta por todos conceptos, o con los estudios semánticos que tanta importancia alcanzan hoy, su contribución a la Teoría de la Literatura es, de todos modos, considerable y no puede ser ignorada por cuantos se interesen por esa disciplina. A ella trae el pensador lusitano, además de planteamientos de indudable validez, el tono emocionado y el afán totalizador de quien no quiere limitarse a hacer labor científica, con la literatura como objeto muerto de laboratorio, sino que anhela, desde ella, dirigir por vías mejores el espíritu angustiado del hombre contemporáneo.

JACQUES LIPCHITZ Y EL MOVIMIENTO ARTISTICO MODERNO

Por *Walter PACH*

DURANTE la guerra, todos tendíamos la mirada para sorprender el menor vislumbre de victoria en el horizonte. Confiábamos, ciertamente, en que se inclinaría de nuestro lado, a la larga. Pero no estábamos seguros. Una vez que la victoria nos ha favorecido, comenzamos a apreciar la vastedad de incertidumbre que tenemos ante nosotros: sentimos cada vez más hondamente que todo depende de lo que edifiquemos sobre los grandes cimientos ya asentados.

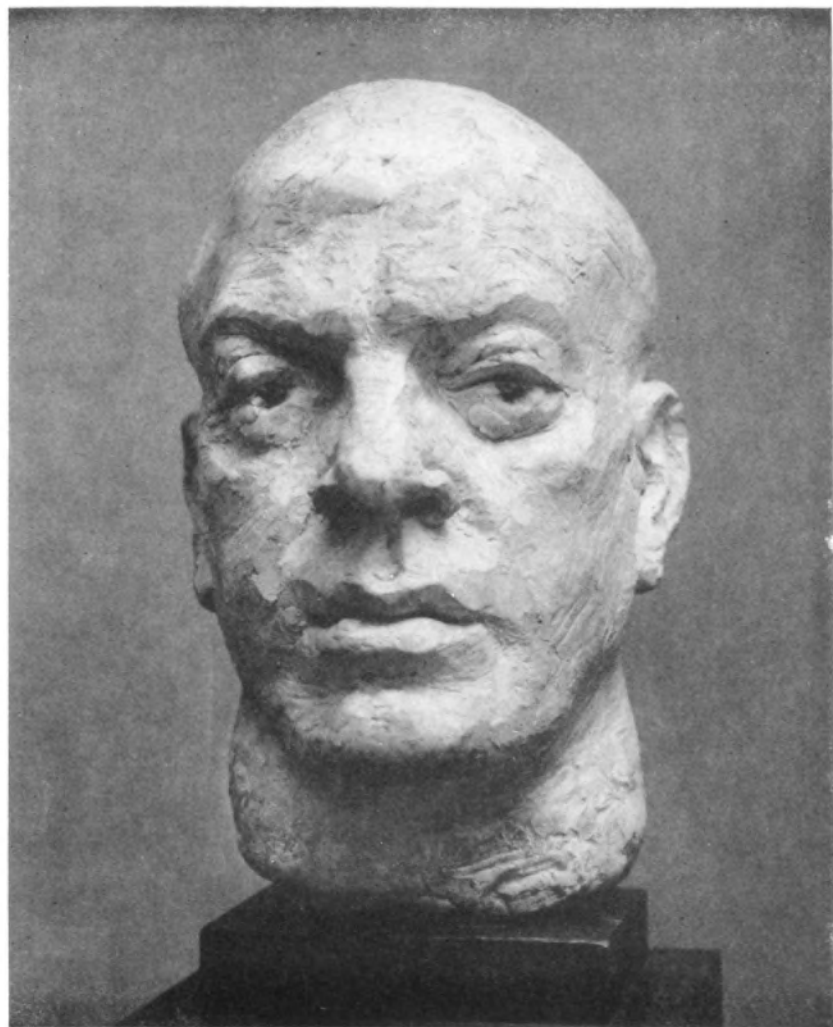
Situación muy parecida prevalece en el campo del arte. Los últimos cien años, en contraste con diversos períodos tranquilos de centurias anteriores, se han caracterizado por su fuerte agitación. Toda lucha se extingue al cabo de algún tiempo, y en la actualidad no quedan vestigios de la oposición a los maestros que culminó en Cézanne; los mismos sucesores de éste están alcanzando rápidamente una aceptación completa. De manera que el observador más escéptico convendrá en que el arte moderno ha logrado su victoria, cosa que formaba parte del panorama mental de quienes tenían fe en el triunfo del derecho durante la guerra. Pero sigue en vigencia el paralelo cuando nos preguntamos qué es lo que va a suceder ahora. Habrá, sin duda, cambios de dirección en las artes; pero ¿significará esto nuevos disturbios sobre los ya presenciados en las recientes décadas, o podremos dirigir la vista hacia un período de desarrollo ordenado y estable?

En testimonio de este último tipo de evolución, el arte de la escultura nos ofrece los ejemplos de Maillol y de Despiau. Viendo trabajar a Maillol, dijo Renoir que le parecía estar viviendo en Grecia durante su época dorada. Y Despiau nos produce una impresión semejante de sosegada maestría. Pero

estos dos admirables artistas, aparecen más bien como áreas aisladas de calma en medio de un océano tormentoso que como índices de sus corrientes principales. Hay todavía, en el espíritu del mundo y de los artistas, demasiada intranquilidad, un margen demasiado estrecho de certidumbres, para que podamos augurar una generación de hombres capaces de caminar con la serena confianza en la naturaleza y en los clásicos que caracteriza la obra de estos dos escultores.

Si ellos solos, entre los modernos, pudieran llamarse grandes artistas, el caso sería diferente. Pero la mayoría de los nombres destacados de nuestro tiempo apuntan en dirección opuesta. Dejando a un lado los talentos medianos e ínfimos, nuestro período—como todos—debe juzgarse por sus individuos creadores: un solo ejemplo de producción importante, como el de John B. Flannagan, vale por un millar de artistas mediocres. En un aspecto muy diferente del de Maillol y Despiau, Flannagan fué un hombre que persiguió violentamente una expresión nueva. Lo mismo es Derain, pese a su aparente confianza en las obras de los museos. Y el paso de los años no mitiga la necesidad de nuevos caminos, tan evidente en el arte de Matisse y Rouault, Picasso y Villon, Braque y Miró. Lo propio ocurre en esta orilla del Atlántico: los mexicanos continúan sus experiencias, y otro tanto hace más de un veterano, como John Sloan.

La balanza probatoria se inclina, por tanto, del lado de estos últimos, y su testimonio en favor de la continuación del espíritu "moderno" es robustecido por la reciente exposición de Jacques Lipchitz. La obra que realizó en Europa, antes de trasladarse a América en 1940, lo revela ya como un artista en busca de nuevas formas para expresar nuevas ideas. Su obra de aquí no sólo intensifica esa impresión, sino que ofrece tal vez el mejor ejemplo, entre todos los refugiados de guerra, de un hombre que logra una producción más importante que la realizada hasta entonces. Es evidente que había encontrado su dirección—una nueva aventura—antes de venir a América. El paralelo con Flannagan se impone de nuevo: no sólo se encuentran ambos en el mismo plano de búsqueda fuera de lo convencional, cosa que los separa de los escultores más clásicos, como Maillol y Despiau, sino que su romanticismo (asunto más de fuero interno que del externo, como todas las cualida-



LIPCHITZ. Retrato de Curt Valentin.



LIPCHITZ. Boceto para "Bendición".



LIPCHITZ. Plegaria.



LIPCHITZ. Felicidad de Orfeo. Dibujo.

des de arte) les permite proseguir su obra en un ambiente extraño. Irlanda era no menos extranjera para Flannagan, cuando estuvo éste allí, que Nueva York para Lipchitz. Una vez celebrada la exposición suya que está a punto de abrirse en París, Lipchitz volverá a América, en donde encuentra una actividad intelectual y artística que congenia por entero con su obra. Es dudoso que Flannagan hubiera regresado a Irlanda. El hecho, sin embargo, de que produjera allí admirables esculturas, demuestra una vez más el error de quienes piensan que el artista debe permanecer en su lugar de origen.

La historia lo ha demostrado más de una vez, desde el Greco y Poussin hasta van Gogh y Picasso; no habría, pues, por qué tocar este punto incidental, de no ser por los argumentos nacionalistas que aun persisten. Además, no es ocioso insistir en todo lo que ayude a fortalecer la idea de las verdades universales y a sustentar la filosofía del Mundo Uno. Es todavía prematuro hablar de un regreso a Europa de los artistas americanos, pero se acerca ya el tiempo de que reconozcan, una vez más, que nos es necesario establecer contacto con el arte antiguo y moderno de aquel continente. El ejemplo de Lipchitz, demostrando cuán íntimo es el entendimiento entre Europa y América, tendrá, así, un doble valor para quienes vacilan acerca del rumbo que debe tomar su arte.

He hablado del carácter general del escultor que estamos considerando: el constante apremio de su temperamento que exige la conquista de nuevas formas. A este respecto, se puede forjar para él, y para otros como él, el término "tradicionalistas modernos", pues existe ya una línea entera de hombres actuales—aquellos a quienes nuestra época debe realmente su peculiaridad—que se ven precisados a hacer bruscos virajes en su obra. De pronto un hombre como Picasso, poniéndose a ejecutar pinturas "griegas", puede parecer a amigos y a enemigos que se lanza en dirección contraria a sus obras anteriores. Pero su actividad más reciente demuestra que cada nuevo paso se ajusta lógicamente al plan de su desarrollo como un todo. Y si Matisse era un "fauve" hace cuarenta años, y luego, hacia 1919, produjo esas maravillas de diseño que pueden verse en el libro de los "Cincuenta Dibujos", ahora está trabajando, una vez más, con libertad absoluta; y siempre a lo largo de todo su recorrido, es el mismo Matisse. Las direc-

ciones alternas de su obra están muy dentro de la tradición de nuestra época, uno de cuyos caracteres es indicado por él mismo en unas líneas publicadas últimamente en "Verve", donde afirma que "la pintura descriptiva se ha vuelto inútil". Estas palabras se refieren, como es evidente, a los hombres de hoy y no a los pasados.

El artista moderno puede estudiar la naturaleza con el fin de producir obras completas, limitadas a las apariencias visuales; y Lipchitz nos da de ello ejemplos sencillamente soberbios en los retratos del poeta L. Jaffe y de W. Oertly, así como en la célebre imagen de Marsden Hartley, en el Metropolitan Museum. Todavía más lleno de vida, aunque menos monumental, es un boceto en terracota del mismo pintor norteamericano, que Lipchitz conserva en su estudio. Cito el grupo a que pertenecen estas y otras obras no para demostrar que Lipchitz puede producir una escultura naturalista "cuando quiere" (sería absurdo imaginar a un artista haciendo algo sin más objeto que demostrar su capacidad), sino porque es, hay que repetirlo, una parte de la tradición moderna derivar de la naturaleza y de la experiencia hasta las cosas más "abstractas". Esta inexacta palabra que acabo de estampar se sustituye a veces por 'geométricas' o —lo que es peor— por 'decorativas'. Las tres palabras dan muy lejos del blanco. Brancusi, otro escultor que ha contribuido a nuestra comprensión del problema, habla de tratar a la naturaleza como a un "beefsteak" — que el hombre, en contraste con los animales salvajes, prefiere cocinar antes de comérselo.

El proceso mediante el cual el artista elabora un tema, puede dejarlo tan semejante a como antes aparecía, que el fotógrafo se imagine que es cosa análoga a su producto; o la obra puede surgir tan atendida al color y a la forma, que el decorador sea incapaz de percibir su dimensión de idea pura; sin embargo, la tradición moderna no se inclina ni al arte imitativo ni al decorativo. Cualquiera persona abierta a los tiempos, ve que ésa es, sencillamente, la eterna y esencial tradición de todo arte. Sorprende por eso que la gente se empeñe todavía en establecer diferencias entre los pintores y los escultores según su grado de naturalismo u otras vanidades de escuela. Tal vez me sea permitido recordar (ya que sus palabras se citan raras veces) una observación de George Moore:

“Cuando era joven, solía hablar de escuelas artísticas. Ahora comprendo que sólo hay dos escuelas: la de los que tienen talento y la de los que no lo tienen”.

Habría que volver la mirada ciertamente muy lejos para encontrar alguien que negara el talento a Lipchitz; de modo que lo que nos toca averiguar aquí es el uso que hace de ese talento. Una respuesta, y muy importante, puesto que el escultor ha trabajado esta obra durante mucho tiempo, nos la ofrece su *Bendición*, el gran bronce adquirido ha poco por el Museum of Modern Art. En una reciente exposición de la galería Buchholz, dedicada exclusivamente a los trabajos de Lipchitz, se exhibían no menos de ocho estudios preliminares de dicho bronce.

Un entendido en arte, al contemplar esas esculturas y bocetos al temple, decía que eran feos. Aunque su opinión se apoyaba en una larga experiencia, no se la puede, evidentemente, conceder más peso que a una reacción personal cualquiera. Sin duda, en cuanto declaración negativa, es de menos interés que si la respuesta hubiera sido “Son hermosas”, pues entonces el placer manifestado significaría que el espectador había logrado seguir al artista, en lugar de sentirse frustrado en su intento. Pero más bien que hablar de ‘fealdad’ o ‘hermosura’, nuestro problema es ver cómo el escultor se sirve, ante nuestros ojos, de sus medios para lograr sus fines.

La existencia de un propósito es evidenciada por los títulos mismos de sus obras, *El Rescate*, *La Alegría de Orfeo*, *Bendición*, etc. Pero al punto acude a la mente una nueva objeción: esos mismos títulos son un estorbo para entenderlas, puesto que todos tienen dificultades para ver su adecuación con las esculturas. Concedido esto —provisionalmente, al menos—, puede uno todavía felicitarse de esas sugestivas palabras, porque son un indicio para comprender la dirección general del pensamiento del artista mientras su obra se iba desarrollando. Aunque uno se equivoque por completo en los detalles, imaginando un falso libreto para la representación, el título tiene valor a causa del estado de ánimo que sugiere. Por ejemplo, yo pensaba que la ‘bendición’ aludía a la que Jacob alcanzó después de su lucha con el ángel. Pero Lipchitz me dijo posteriormente que su idea se basaba en las impresiones de algunos conciertos en París, y en su sentimiento de la

ciudad. Su intención hacia los artistas estaba expresada, en su memoria, por los gestos de un arpista observado por él repetidamente. La bendición de París es uno de los temas de su arte. Existe allí una lucha para alcanzar la bendición: de modo que Jacob y el ángel correspondían esencialmente a su idea. Otras obras suyas son en este respecto más accesibles. En *La Alegría de Orfeo* hay una lira que ayuda a identificar el tema, hay un brazo que surge en un gesto de exultación, y la persistencia de las formas que se curvan produce una sensación análoga a las cascadas de arpegios del músico griego.

Estamos, pues, progresando, al constatar en primer término: que aquí no hay arte "abstracto", sino arte que tiene ideas que transmitir (recordemos que Picasso siempre ha reclamado lo mismo para su pintura). Luego los medios no son puramente la conexión matemática de la arquitectura y de los cubistas, sino fuentes más misteriosas de sentimientos. Volviendo a la gran escultura del Modern Museum, observamos, sin embargo, que el sentimiento que sirvió de punto de partida se vió sujeto a un fuerte cernido de análisis. El peso se ha equilibrado por un contrapeso; una inclinación en un sentido debía ser compensada por un impulso, en respuesta, que se le opusiera, o que, al menos, la modificara; ciertas masas, evidentemente, se han agregado o suprimido con el propósito de lograr una armonía. . . , o de destruir alguna otra armonía que hubiera pecado por exceso. Por encima de todo, la obra existe como un conglomerado de masas y vacíos: un bajorrelieve da poco más que el simple perfil del rostro en un retrato, mientras que la corriente escultura de bulto presenta contornos muy diversos desde una docena o más puntos de vista. Pero en estas obras modernas (las de Henry Moore ofrecen nuevos ejemplos de lo mismo), en las que intencionalmente se multiplican las oquedades en la masa, la riqueza y variedad de líneas y volúmenes se acrecienta en inmensa proporción.

Lo sorprendente es cómo persisten las cualidades obtenidas por este método de escultura, hasta en una obra que prácticamente es un relieve. En una reciente exposición figuraba un boceto del *Prometeo* que está ahora colocado en un gran edificio público de Brasil. Sólo los que lo ven allí, o los que vieron el amplio modelo arquitectónico en el estudio de Lipchitz, cuando éste ensayaba la colocación del grupo mediante

figuras dibujadas a escala, pueden apreciar la riqueza del efecto conseguido en obras de esta naturaleza. No es un efecto totalmente desconocido, pues, como ha observado un especialista en la materia, los trabajos en bronce y en oro de Luristán se ajustaban en gran parte, hace siglos, a la misma concepción. La belleza de la pátina, en muchas obras pequeñas de Lipchitz, ofrece algo de esa calidad de joya que se ve en las ornamentaciones de Luristán; pero hasta cuando las formas—como en la *Eclósion* del Modern Museum—son más ceñidamente decorativas, pronto percibimos su origen en la vida y crecimiento de las plantas.

Si convenimos en que el arte de Jacques Lipchitz combina idea y forma estética, vivificado todo por su talento y por su larga experiencia, no podemos menos de conceder que ese arte es algo de importancia suma. Pero eso no es decir de su obra todo lo que se debe. ¿Cómo responde esa obra a las necesidades de nuestro tiempo? ¿Cuál es su mensaje para los jóvenes que ahora comienzan?

La primera pregunta puede contestarse de dos maneras, según como se defina la expresión "nuestro tiempo". También Brander Matthews, al considerar cómo iba a presentarse al público una nueva revista, se preguntaba "¿Cuál público?". Si por tal entendemos la población íntegra, la que respira la atmósfera emponzoñada de las imágenes comerciales, de los carteles de las varias "Colas", de las carátulas de las revistas con sus "girls" de toda especie y las muestras de escaparate que anuncian cigarrillos, medicinas de patente y cosas parecidas, entonces podemos decir—y decir con orgullo— que para un público así el arte moderno carece absolutamente de significado. Pero "nuestro tiempo" contiene, además, otros elementos. Que unas cuantas obras monumentales de bella escultura, como el *Prometeo* del Brasil, entren en contacto con la gente que llena los parques, las estaciones del ferrocarril y otros espacios abiertos; que los mismos edificios comerciales de nuestras calles estrechas exhiban aquellas cosas que aprueban los artistas y veremos entonces si la estampería barata de la mal llamada clase "popular" resiste la prueba. Ya puede apreciarse la huella de los grandes artistas, incluso en el hecho de que el arte comercial traslada muy pronto a su propio bajo nivel las formas y los colores que han sido elaborados a costa

de un largo pensamiento y trabajo. "Nuestro tiempo" es ya un tiempo mejor que el de hace treinta o cuarenta años; y hay esperanza de logros aun más felices, y de que se multipliquen las personas capaces de responder a la calidad artística en el mundo que las rodea.

La pregunta acerca de los ideales y métodos de la generación que ahora se inicia es, naturalmente, más difícil de constatar. La profecía suele hallarse tan cerca del charlatanismo, que la más elemental prudencia nos aconseja no considerar sino aquello que está delante de nosotros. Observaba, al principio, que los hombres de una fórmula naturalista, como Maillol y Despiau, son ahora menos representativos de la mayoría de los grandes creadores que los hombres de tipo no tradicional (tomando aquí 'tradicional' en su aplicación a las apariencias externas, no al espíritu vivo). El esfuerzo de estos dos escultores no es, sin embargo, fenómeno aislado. Sin ir a buscar ejemplos lejanos, recordemos de nuevo a Flannagan, y la manera como sus formas, hondamente grandiosas, brotan del estudio inmediato de la figura humana y de la de los animales. Otro norteamericano cuyas obras se expusieron al público hace poco, Hugo Robus, manifiesta no tan sólo un cambio, sino un progreso desde sus primeras —y hermosas— estilizaciones: avanza hacia un contacto cada vez más estrecho con la naturaleza en su manejo de la arcilla. Todos ellos, profundos conocedores como son de las tendencias vitales del arte moderno, hablan de la necesidad de una nueva inteligibilidad en el mundo, por medio de la interpretación de las cosas tal como son captadas por los sentidos.

Dieron los artistas un paso inmenso cuando se sobrepujaron a las inconscientes deformaciones de las escuelas anteriores. En ellas la expresión particular puede buscarse en la intensidad de tal efecto, en el menosprecio de tal otro; pero ambas cosas se hacían tan naturalmente, que los creadores de esas obras oyeron con gran sorpresa a otros hombres dar la explicación de los caminos que habían seguido a partir del completo naturalismo. Los mismos impresionistas, al contestar al cargo de que sus obras no eran semejantes a la naturaleza, dieron como explicación: que, a cierta distancia, sus pinceladas esparcidas se unirían en el ojo del espectador y darían una sensación más fuerte de luminosidad. La etapa de consciencia,

como yo la he llamado, comenzó con el análisis intelectual de Seurat y la aceptación expresa de Gauguin de las convenciones "primitivas" del arte popular bretón y de las tribus de los mares del Sur. El alejamiento voluntario de los efectos ópticos alcanzó evidentemente su cumbre con el pleno desarrollo del cubismo.

No es que los artistas hayan dado un paso atrás para enfrentarse de nuevo con la vieja esfinge de la naturaleza. Es, más bien, un efecto de ese sentido común colectivo, que hay en el arte, y que dice, a los que están alerta, en dónde se halla la verdad: al oriente de ellos un tiempo, luego al poniente, en los rumbos más opuestos, con fluctuaciones de la aguja magnética dentro de la brújula, de acuerdo con el movimiento del mundo. El mundo de postguerra, el más inmediatamente moderno, considera ya una "vieja escuela" al post-impresionismo y al cubismo. Como el hombre de quien refería Delacroix que hablaba de Mozart y Cimarosa como de gente pasada de moda, y "los llamaba *perruques*". El epíteto dado a sus compositores predilectos sólo mereció del gran pintor un encogimiento de hombros, que daba a entender que aquel hombre carecía de talento. Siguiendo este ejemplo, nosotros también podemos despreocuparnos del asunto de la "vieja escuela" o de la "nueva escuela".

La cuestión de imitar el aspecto de la naturaleza no es cosa de escuelas o períodos, ni mucho menos de complacer al público. Los que primero deben complacerse a sí mismos son los artistas. El resto del público secunda siempre su juicio, aunque, en algunas épocas, tenga que pasar cierto intervalo. Pero en cada caso encontramos que el transcurso del tiempo no ha hecho sino aumentar la evidencia de la unidad del arte. Con Lipchitz produciendo espléndidas obras en América, como en otros tiempos Copley y Stuart, Eakins y Prendergast produjeron espléndidas obras en Europa, vemos cuán honda es su probanza en favor de la unidad del género humano. No es atentar contra ninguno de los derechos del artista a tomar sus propias decisiones, el que nosotros apuntemos la manera como sus hallazgos se ven confirmados por los acontecimientos del mundo circundante.

PEDRO ENRIQUEZ UREÑA

Por Samuel RAMOS

EL nombre de Pedro Henríquez Ureña, es inseparable de la historia del *Ateneo de la Juventud*, en el que se reunió una brillante generación mexicana para renovar el sentido de nuestra cultura abriéndola a la acción del espíritu mundial. En la época del Ateneo, Henríquez Ureña, recién llegado a México, no sólo poseía un rico bagaje de informaciones que transmitir, sino que era, a pesar de su juventud, una mente ya bien disciplinada y madura. Con la autoridad que sus calidades le conquistaron ante sus colegas, pudo desde luego actuar entre ellos como maestro. Sorprendía en Pedro Henríquez Ureña la universalidad de su saber que abarcaba con igual profundidad y extensión los campos más heterogéneos: la literatura, la poesía, el arte, la filología, el pensamiento filosófico, la historia, etc. Siempre dispuesto a enseñar, era pródigo de su saber y prefería como Sócrates, la conversación con el discípulo a la conferencia de cátedra. Asistía yo a dos cátedras de Henríquez Ureña en la Escuela de Altos Estudios, una sobre moralistas de América y otra de filología sobre el español en nuestro Continente. Me impresionó descubrir que Henríquez Ureña no era de los maestros que hablan para un grupo de alumnos desconocidos. Se acercaba a cada uno de nosotros para conversar amistosamente y conocer sobre nuestros intereses, nuestros trabajos y nuestras vidas. Casi me parecía imposible que un maestro de su categoría interrumpiera sus propios trabajos para atender a una pregunta o a la lectura de un escrito que alguno de sus discípulos le llevaba. Así fué como tuve la gran fortuna de ser guiado y aconsejado en mis primeras andanzas de escritor por este gran maestro. Así nació una amistad entre maestro y discípulo que me permitió conocer de cerca las virtudes intelectuales y las calidades humanas de Pedro Henríquez Ureña. Aparte de las enseñanzas que transmitía, aprendíamos de él la seriedad en el

estudio, la disciplina y el rigor del método, la exactitud de las informaciones, la minuciosidad en los análisis, la probidad y la rectitud en el juicio crítico. Se convertía en el colaborador de sus discípulos; tenía presente el tema que cada uno trabajaba y les hacía llegar constantemente los datos e informaciones que él encontraba en sus propias lecturas. Nunca pude saber cómo este hombre lograba informarse y estar al día de todo cuanto ocurría en la vida intelectual del mundo entero.

Henríquez Ureña dió el ejemplo de cómo un hombre de América debe asimilar el espíritu europeo sin descastarse. Educado en el campo general de las humanidades, cultivó profesionalmente las letras españolas, pero haciendo converger su interés en el estudio de la vida lingüística y literaria de nuestro continente. Para este objeto su espíritu poseía los instrumentos necesarios: una segura intuición estética, auxiliada con una inteligencia luminosa y ponderada, que eran impulsadas por un gran amor a las cosas de América. Enseñó como ninguno en la América hispana que los estudios literarios son una ciencia y que, por lo tanto, a ellos debe aplicarse todo el rigor y la precisión de la técnica intelectual. El mismo ejerció esta ciencia literaria con el método de un "scholar" pero sin que el predominio de la inteligencia llegara a cohibir los impulsos legítimos de la sensibilidad y la fantasía. El espíritu de Henríquez Ureña no puede definirse refiriéndolo a ninguna especialidad en particular. Ni la erudición, ni la crítica, ni la filología, ni la historia literaria, a pesar de que las abarcó a todas, puede servir de título para clasificar su tipo intelectual. En verdad, la personalidad de Henríquez Ureña desborda todas las especialidades, para extenderse a ese vasto espacio del mundo espiritual que no tiene fronteras en su interior ni horizontes que lo limiten, que es inconmensurable e infinito. A los que más se asemeja por su fisonomía espiritual, es a los grandes humanistas del Renacimiento en quienes los intereses particulares del especialista estaban al servicio de un afán más amplio y más elevado, el de encontrar una nueva concepción del hombre y de la vida humana. Henríquez Ureña fué un humanista como puede serlo un hombre superior de un continente en formación, es decir, con la conciencia de que debe contribuir al descubrimiento y definición de un ideal americano para su raza.

Nacido en un país pequeño, al que siempre estuvo dispuesto a servir, adquirió un espíritu desproporcionado al ámbito de su tierra natal, que no pudo retenerlo ni contenerlo, y se convirtió en un hombre que no puede llamarse ni dominicano, ni mexicano, ni argentino, sino ciudadano de América, en la significación más pura de este título. Como espíritu continental, Henríquez Ureña vivió y laboró en varios países de América, México entre ellos, sirviendo siempre con la misma devoción la causa de la comunidad hispano-americana. Esta existencia un tanto errática de Henríquez Ureña me hace pensar en aquellos griegos del siglo de Pericles, que con el nombre de *sofistas* viajaban de ciudad en ciudad sirviendo como maestros de la juventud helénica. Desprendidos de la localidad que les había dado origen ellos representaban mejor que nadie, en ese momento, el espíritu panhelénico. Los sofistas fueron los fundadores de la gramática, la filología, la retórica griega. Eran espíritus libres que no estaban atados a ninguna doctrina especial y que aun enseñaban a no profesar ninguna. Henríquez Ureña como los sofistas griegos, era una mente libre que no profesaba ninguna doctrina determinada. Cuando tuve la fortuna de tratarlo pude observar en él una especie de donjuanismo intelectual. Se apasionaba por una idea, por una doctrina, mientras no había llegado a comprenderla, mientras era para él un enigma; pero apenas la comprendía y violaba su secreto, la abandonaba, para buscar un nuevo interés, una nueva pasión. Esta inquietud de vagar no fué nunca en Henríquez Ureña, expresión de frivolidad o indiferencia; era al contrario, el signo de la universalidad e infinitud de su curiosidad, de su afán de comprender y de saber. Era que en el breve espacio de una vida no había tiempo que perder deteniéndose a contemplar largamente los pormenores del paisaje, si se quería recorrer y abarcar con la mirada la totalidad del universo.

Dentro de la copiosa obra de Pedro Henríquez Ureña, no podemos pasar en silencio la parte de ella que representa una considerable y valiosísima contribución a la cultura de México. Entre las menos citadas mencionaré una que me parece de capital importancia. Hoy es bien sabido por todos los estudiosos, que la segunda mitad del siglo XVIII es una de las épocas de mayor esplendor en el desarrollo de la cultura de México. Ahora bien, es Henríquez Ureña quien ha hecho este descubri-

miento en una nota admirable que publica en la *Antología del Centenario*. No se escapó a la perspicacia de este espíritu, siempre atento a captar los valores vernáculos, que no era solamente la abundancia y la variedad de las actividades culturales lo que daba relieve sobresaliente a la época, sino que esas actividades tenían ya una dirección y un acento mexicano, que las distinguía claramente de las que se habían producido en épocas anteriores de nuestra colonia.

Henríquez Ureña fué uno de los animadores y directores intelectuales del Ateneo de la Juventud. ¿Hasta qué punto sus observaciones críticas a Antonio Caso, que aparecen en varios capítulos de su libro *Horas de Estudio* y que seguramente fueron ampliadas en conversaciones y discusiones privadas, determinaron el cambio de orientación filosófica del maestro mexicano? Si así fuera resultaría que el gran movimiento filosófico mexicano, dentro del cual estamos viviendo, debe su impulso inicial al pensamiento de Henríquez Ureña. Estos son únicamente ejemplos aislados de la obra que Henríquez Ureña realizó en beneficio de México. Hay que pensar en sus estudios filológicos y literarios sobre temas mexicanos; en su labor de varios años como profesor en la Facultad de Altos Estudios de nuestra Universidad; en su obra como fundador y director de la Escuela de Verano, —que ha sido en México el más poderoso instrumento para llevar nuestra lengua y nuestra literatura a nuestros vecinos de habla inglesa,— para darse cuenta de la magnitud de la influencia que este gran humanista ha ejercido en la vida espiritual de México.

Es de admirar en Pedro Henríquez Ureña el idealismo de un hombre que sin vacilaciones ni flaquezas, decide ser fiel a su vocación, consagrando su vida entera al cultivo de los estudios humanísticos. Veneremos la obra de un gran maestro que nos ha ayudado a tener una conciencia más clara de los valores auténticos de la cultura hispano-americana. México lo considera suyo e incorpora su nombre, con reverencia, entre las figuras clásicas de su historia, para expresar su gratitud hacia quien, como el mejor de sus hijos, supo comprender y amar sus valores vernáculos y contribuyó a engrandecerlos.

PEDRO HENRIQUEZ UREÑA, HUMANISTA AMERICANO¹

Por Antonio CASTRO LEAL

Sigo impenitente en la arcaica creencia de que la cultura salva a los pueblos. . . No es que la letra tenga para mí valor mágico. La letra es sólo un signo de que el hombre está en camino de aprender que hay formas de vida superiores a la suya y medios de llegar a esas formas superiores.

P. H. U.

En la orilla: mi España, págs. 19-20.

El ideal de justicia está antes que el ideal de cultura: es superior el hombre apasionado de justicia al que sólo aspira a su propia perfección intelectual. Al dilettantismo egoísta, aunque se ampare bajo los nombres de Leonardo o de Goethe, opongamos el nombre de Platón, nuestro primer maestro de utopía, el que entregó al fuego todas sus invenciones de poeta para predicar la verdad y la justicia. . .

P. H. II.

La utopía de América, págs. 20-21.

PEDRO Henríquez Ureña, mi querido y admirado maestro, nace en la ciudad de Santo Domingo, capital de la República Dominicana, el 29 de junio de 1884. Fué hijo del doctor Francisco Henríquez y Carvajal (1859-1935), fundador de la

¹ Conferencia leída en la velada que, en memoria del ilustre escritor dominicano, organizó la Universidad Nacional de México, en la Facultad de Filosofía y Letras, el 20 de junio de 1946.

Escuela Preparatoria (1879), colaborador de Hostos en la Escuela Normal (1880-1887); licenciado en Derecho y doctor en Medicina (se doctoró en París, en 1891); ejerció de médico hasta su muerte, con breves incursiones en la política y en la diplomacia; presidente de la República Dominicana en 1916; de 1916 a 1922 afrontó la lucha contra la ingerencia de los Estados Unidos en Santo Domingo. Fué su madre doña Salomé Ureña de Henríquez (1850-1897), "la egregia poetisa que sostiene con firmeza en sus brazos femeniles la lira de Quintana y de Gallego", decía Menéndez Pelayo; después de haber sido la poetisa que electrizó al país —a la juventud estudiosa del país— con sus anhelos de paz y de progreso, cuando vió que hacían falta otros esfuerzos fundó el Instituto de Señoritas (1881-1893), la primera escuela dominicana de enseñanza superior para mujeres, cuya influencia dura hasta hoy. Pedro Henríquez Ureña hace su bachillerato en Santo Domingo; allí, en el seno de una familia solicitada por todos los empeños espirituales, empieza a formar su cultura.

En 1901 va con sus hermanos a los Estados Unidos, y luego, a consecuencia de los disturbios políticos de Santo Domingo, se establece, con su familia, en La Habana, en 1904. "Pedro Henríquez Ureña, espíritu que siempre ha sabido congregar a su alrededor lo más avanzado y valioso de la juventud, publica entre nosotros su primer libro", dicen Félix Lizaso y José Antonio Fernández de Castro. Al escritor dominicano se debe en parte la creación en Cuba, en aquellos momentos, de un ambiente "que recoge palpitaciones universales".²

En ese primer libro, que tituló *Ensayos críticos* (La Habana, 1905) nos habla de la poesía y de la música, de la sociología y del teatro en diversos países europeos y americanos. La literatura inglesa está representada por tres artículos, sobre Oscar Wilde, Pinero y Bernard Shaw; sus apreciaciones son justas y sagaces. Acaso hoy nos parezca excesiva su condena de Oscar Wilde, ahora, cuando Richard Aldington ha observado que es imposible no sentir que una reacción tan violenta por parte de la sociedad y de sus representantes legales, indicaba que había algo malo, tanto en la sociedad como

² *La poesía moderna en Cuba (1782-1925)*, antología crítica, ordenada y publicada por Félix Lizaso y José Antonio Fernández de Castro (Madrid, 1926), págs. 167-168.

en su prisionero. Su artículo sobre Bernard Shaw —probablemente el primero en lengua española sobre ese ingenioso escritor— expresa muy atinadas reservas al arte shaviano. Decía con razón Henríquez Ureña en 1904 que su comedia *Las casas de los viudos* (*Widower's Houses*) "nada relevante ofrece en compensación de la crudeza de su desnudez psicológica", y que *Hombre y superhombre*, "la tan esperada resurrección de Don Juan, no satisfizo del todo —con excepción del acto en el infierno— porque resultaba fútil en su contenido y estructura".

Ya desde entonces muestra un interés, que cada día será mayor, por la cultura de los pueblos de nuestra América. En su libro comenta, con gran conocimiento de la producción intelectual hispanoamericana, la obra de Rubén Darío y la nueva poesía cubana, el *Ariel* de Rodó, los versos de José Joaquín Pérez y un tratado sociológico de Hostos. Al reflexionar sobre el movimiento modernista que nuestra América inició en la poesía de lengua española, observa con admirable penetración: "En su producción predomina una célula psíquica americana, cuya acción se descubre en las imaginaciones más "griegas" o "escandinavas" o "francesas" de Guillermo Valencia o de Leopoldo Díaz o de Jaimes Freyre".

En su estudio sobre Rubén Darío toca de paso las novedades métricas de este poeta y llama la atención sobre el endecasílabo acentuado sólo en la cuarta sílaba, que, condenado tradicionalmente por los preceptistas, se encuentra en los mejores poetas clásicos españoles. De esa nota de 1905 saldría su estudio sobre *El endecasílabo castellano* que, con gran riqueza de citas probando la existencia de ese verso lo mismo en español que en portugués y en italiano, vino a restablecer esa variedad métrica que Menéndez Pelayo —que no le hizo la debida justicia en su extenso estudio sobre Boscán— llamaba "anapéstico vergonzante".

En el tiempo de los *Ensayos críticos* (1905) Pedro Henríquez Ureña no había entrado, en el campo del pensamiento, más allá de los dominios de la sociología. Dos artículos dedica a la materia: uno sobre el *Tratado de sociología* (1904) de Eugenio M. Hostos, y otro sobre *La evolución superorgánica* (1905) de Enrique Lluria. De obras de filosofía sólo cita a Nietzsche, al que —como todavía suele suceder— le concede más valor literario que filosófico, y a Alfred Fouillé y al

malogrado Guyau, tan popular en América. Del pensamiento norteamericano sólo menciona a Franklin Henry Giddings (1855-1931) y a Lester Frank Ward (1841-1913).

La única nota juvenil en aquel libro de los veinte años era su excesiva admiración por D'Annunzio, a quien pone por encima de los simbolistas franceses y en cuyo lirismo siente las voces de Chopin y de Schumann, de Brahms y de Grieg. Aquel pesimismo decorativo y opulento del poeta anterior a los *Laudi*, le parece, según el verso de Mallarmé:

Toujours plus souriant au désastre plus beau. . .

Los artículos finales tratan de Ricardo Strauss, de la ópera italiana y del *Parsifal* de Wagner. En 1904 veía en Strauss al heredero natural de gloriosa tradición alemana, pero después de Wagner la corriente musical, siguiendo misteriosos cursos subterráneos, vino a brotar en Francia. En su artículo sobre la ópera italiana, que es de 1904, observa con verdadero tino que "la nueva escuela italiana es indudablemente inferior a la legión de los jóvenes franceses, cuyos ideales y tendencias son más originales y atrevidos". ¿En dónde oyó Henríquez Ureña a esos "jóvenes franceses" y quiénes eran éstos? Acaso se refería a la música nueva, a la música "joven", cuyos autores no eran ya en 1904 propiamente unos jóvenes: Debussy, Ravel, Dukas, Aubert, Koechlin, Schmitt y Roger-Ducasse.

A los dieciocho años aquel joven de los *Ensayos críticos* nos da una idea de su cultura y de sus preferencias. ¿Qué era lo que consideraba mejor en el reino del espíritu? En la intrincada selva mitológica, en donde él quería colocar la voz de D'Annunzio, nos presenta, como la visión alegórica de un fresco renacentista, lo que él consideraba la suprema expresión de las realizaciones del espíritu: Platón y los trágicos griegos, la Roma de Augusto y de Virgilio, el misticismo milenario, la Roma Católica, el siglo XIV italiano, Giorgione y Botticelli, las "divinas" artes del Renacimiento, la "maravillosa" corte de Luis XIV, el pensamiento "olímpico" de Goethe, la música de Wagner, Nietzsche y lo que llamaba la "tercera" Roma.³ Y este cuadro juvenil, en el que los más exigentes sólo se atreverían a suprimir eso que él llamaba la "tercera" Roma, es decir, la Roma de Carducci y de D'Annunzio, de Páscoli y de Croce,

³ *Ensayos críticos* (La Habana, 1905), pág. 8.

lo habría de ir completando y enriqueciendo Henríquez Ureña durante todo el resto de su vida.

De La Habana, donde publicó su primer libro, Henríquez Ureña pasó a México, en 1906, en donde bien pronto se une al grupo de los intelectuales jóvenes: Antonio Caso, Jesús T. Acevedo, Alfonso Reyes, Alfonso Cravioto, Ricardo Gómez Robelo. . . Con ellos fundó, en 1907, la "Sociedad de Conferencias", que se convierte, en 1909, en el "Ateneo de la Juventud". Francisco García Calderón, el distinguido pensador peruano, pintaba desde lejos, con los informes que recibía de sus amigos y corresponsales, las actividades de aquel grupo: "En la majestuosa ciudad de Anáhuac, severa, imperial, discuten gravemente estos mancebos apasionados. Pedro Henríquez Ureña, hijo de Salomé Ureña, la admirable poetisa dominicana, es el Sócrates de este grupo fraternal. . . Será una de las glorias más ciertas del pensamiento americano. Crítico, filósofo, alma evangélica de protestante liberal, inquietada por grandes problemas, profundo erudito en letras castellanas, sajonas, italianas, renueva los asuntos que estudia. . . Junto a Henríquez Ureña y Alfonso Reyes están Antonio Caso, filósofo que ha estudiado robustamente a Nietzsche y Augusto Comte, enflaquecido por las meditaciones, elocuente, creador de bellas síntesis; Jesús T. Acevedo, arquitecto pródigo en ideas, distante y melancólico, perdido en la contemplación de sus visiones; Alfonso Cravioto, crítico de ideas pictóricas. . . Alfonso Reyes es entre ellos el Benjamín. . ." ⁴

Ese grupo estudiaba, discutía, conversaba, leía; tenía una sed de cultura y un afán de verdad; se estaba, además, preparando para poder bajar al fondo de los problemas, abandonada ya la costumbre de lo superficial. Ya hemos oído que Pedro Henríquez Ureña era el Sócrates de ese grupo fraternal. Para apreciar la justeza y la justicia de esta comparación, se hace necesario señalar las características de Henríquez Ureña. Su afición al estudio, su afán de conocimiento y perfección no buscaban como natural desahogo la página escrita. No era Henríquez Ureña lo que se llama el escritor nato, aquel que no siente nada, que no comprende nada, que no goza nada si no lo escribe. No tenía tampoco esa sutil vanidad de quedar

⁴ Prólogo a las *Cuestiones estéticas*, de Alfonso Reyes (París, 1911), págs. 2-3.

en la página escrita, que se encuentra en el fondo de buena parte de la literatura. Era un escritor y sabía escribir ¿quién lo duda? Su prosa tiene una exactitud y una libertad, una precisión y cierta línea elegante y recogida que recuerda en algo la más pura tradición inglesa del estilo justo no exento de gracia tan noble y tan adecuada. Era un escritor, era un excelente escritor, y está claro que le hubiera gustado escribir más de lo que escribió. Pero la letra en él no había adquirido esa tiranía que tiene sobre aquellos que escriben de más. No era el tipo de escritor que huía de la vida para escribir; la compañía y el trato era para él un ejercicio más caro que la escritura. Entre un espíritu interesado en su propio perfeccionamiento, orientado hacia la cultura, movido por los ideales más puros y ya en camino hacia ellos, entre ese espíritu ansioso y noble y la página blanca, fría, en espera de unos cuantos signos que describan nuestras emociones o bosquejen nuestras ideas, Pedro Henríquez Ureña prefería siempre la compañía y el diálogo con aquel espíritu. Y en realidad ¿no se ha escrito ya demasiado? ¿Para qué repetir las ideas que están ya en otros libros? ¿Para qué hacer el juego de los editores y alargar a trescientas páginas lo que podemos muy bien decir en cincuenta?

Y Pedro Henríquez Ureña renunció a escribir muchos libros para dedicarse a esa labor socrática de iluminar los espíritus y de madurar las ideas de los que con él conversaban. Exigía —como Sócrates— un sujeto de calidad y dispuesto a todas aquellas pruebas de examen e introspección. Una vez que consideraba digno al sujeto, por la calidad de su espíritu y la fuerza de su vocación, empezaba un examen sobre sus preferencias y los fundamentos de éstas. Esto, como es fácil suponer, daba lugar a largas investigaciones, a conversaciones interminables. ¿Qué autor le gustaba a uno? ¿Por qué? La cualidad que uno apreciaba en su autor preferido ¿no estaba mejor desarrollada en otro autor? ¿No lo había uno leído? Era, pues, necesario leerlo. Que estaba en italiano y uno no sabía esa lengua. Nada más sencillo: había que aprender italiano. “Es tan fácil”, decía Pedro Henríquez Ureña. Y luego, con una generosidad que no he conocido en ningún hombre de su talento, se ponía a leer en voz alta el libro desconocido, traduciendo del idioma extranjero original, y a continuación principiaba la primera lección de italiano, que uno había de seguir después

solo y por su cuenta. Y había que seguirla, porque uno o dos meses más tarde ya Pedro Henríquez Ureña daría por sentado que uno podía traducir a Dante y a Petrarca.

Con él no sólo se aprendían constantemente cosas nuevas, sino que, meditando sobre ellas, encontrándoles su razón de ser y ligándolas al cuadro general al que pertenecían, se iba formando una especie de filosofía de la cultura y de la vida. Porque no se trataba con él de meras investigaciones teóricas: todo tenía sus raíces en la vida, en la vida de las naciones y de los pueblos, de las sociedades y de los hombres. Cuando uno se disponía a trabajar en alguna cuestión, Henríquez Ureña era el socorro más precioso y la ayuda más liberal. En primer lugar le traía a uno, espontáneamente, los ocho o diez libros que tenía en su biblioteca sobre la materia que uno iba a estudiar, señalando aquellas partes más importantes para consulta. Después, se ponía él mismo a estudiar la cuestión, y no era raro que cuando uno llegaba a la mitad de su estudio, ya Henríquez Ureña tuviera más informes y más ideas sobre el tema escogido para estudio. Por esto Alfonso Reyes ha dicho: "a muchos nos entregó, como en moneda de vellón, el caudal de sus reflexiones, a veces de una originalidad desconcertante. Y en muchos libros de sus compañeros y discípulos —los míos los primeros— poco cuesta señalar esta y la otra página que proceden de algunas palabras ocasionales de Pedro".⁵

En una cosa, pues, se parecía Henríquez Ureña a Sócrates: en la forma en que asistían ambos —según la expresión del propio Sócrates— al alumbramiento de las almas, en la forma en que ambos despertaban lo que estaba latente o dormido en el espíritu, en la manera en que ambos ponían en ejercicio la inteligencia. La gran ventaja de asistir al alumbramiento de las almas —decía Sócrates— es que puedo discernir si lo que el alma de un joven siente es un fantasma, una quimera o un fruto real. ¿Y no lograba esto Henríquez Ureña por un sistema semejante al que practicaba Sócrates? "Los que conversan conmigo —explicaba el maestro de Platón—, si bien algunos de ellos se muestran muy ignorantes al principio, hacen maravillosos progresos a medida que me tratan, y todos se sor-

⁵ Pedro Henríquez Ureña, *Páginas escogidas*. Prólogo de Alfonso Reyes; selección de José Luis Martínez. Secretaría de Educación Pública. Biblioteca Enciclopédica Popular, N° 109 (México, 1946), págs. IX-X.

prenden de este resultado. . . Y se ve claramente que ellos nada han aprendido de mí, y que han encontrado en sí mismos los numerosos y bellos conocimientos que han adquirido, no habiendo hecho yo otra cosa que contribuir con el Dios a hacerlos concebir". En un alma fecunda, Sócrates no hacía otra cosa que madurar sus frutos, o, según la metáfora escogida por él mismo, provocar el alumbramiento. Y esto ¿no es la base de toda pedagogía, de toda educación del alma? En esta función, en este gusto por asistir al alumbramiento de las almas, en este generoso interés de ver crecer y madurar los frutos espirituales, en este sano y noble propósito de que cristalizara lo latente y de que cada uno encontrara, como por sí mismo, el camino de la verdad; en esta altísima vocación de maestro que, más que poner nociones en el alma, quería ponerle alas para que volara, es en lo que Pedro Henríquez Ureña puede ser comparado con toda justicia a Sócrates.

Era, además, Henríquez Ureña el juez más severo para sus amigos. Nada le contentaba sino la perfección. Y era un juez perspicaz porque siempre descubría dónde estaba la falla: a veces no había otro que la pudiera descubrir. Con la seguridad de que nada podía destruir el efecto de la franca devoción que había mostrado a un amigo, ni ser interpretado como una prueba de desconfianza o de duda respecto a su inteligencia, atacaba la obra hecha de prisa, la obra que no rebasaba los niveles mínimos de calidad que era lógico esperar; y la censura era a veces tan vehemente y tan abierta que solía herir el sentimiento de sus amigos y provocar el odio de los demás. Por los tiempos de la primera guerra europea encontró en el Consulado de México en Nueva York, a un famoso poeta mexicano que se había pasado la vida importando modas literarias de Francia y que escribía, como los Goncourt, sobre arte japonés. El famoso poeta traía bajo el brazo un libro de crítica de Camille Mauclair, autor que, si al principio del siglo se había leído a propósito de Rodin, de Carrière o de Felicien Rops, ya en los tiempos de la primera guerra mundial estaba completamente desacreditado como crítico de arte desde su incomprensión de Cézanne. Entonces Henríquez Ureña, con la más limpia intención didáctica, preguntó al famoso poeta:

—Pero ¿todavía lee usted a Camille Mauclair?

Esa pregunta, frente al público malicioso del Consulado, no la perdonó nunca el poeta mexicano, que se vengó de ella, como era su costumbre, en mordaces epigramas.

Y es que Henríquez Ureña, caballero andante de la verdad, tenía una gran probidad, esa candorosa y valiente probidad que es capaz de enajenarse la simpatía de los demás por el noble empeño de denunciar a la ignorancia donde la encuentra y llamar a los tontos con los variados y elocuentes nombres de que gozan. Está claro que Henríquez Ureña hubiera podido disculparse diciendo: "Muchos, en efecto, se han irritado contra mí cuando les combatía alguna opinión extravagante, se han irritado tanto que de buena gana me hubieran deshecho a mordidas: es que no pueden convencerse de que yo no hago nada que no sea por cariño a ellos. . . y que si obro como obro no es porque les tenga mala voluntad, sino porque me es de todo punto imposible aceptar lo falso como verdadero, ni mantener oculta la verdad". Y le hubiera agradado, sin duda, usar estas mismas palabras, que son exactamente las que—según nos cuenta Platón—usó Sócrates en su conversación con Teetetes para explicar un caso semejante.

Durante su estancia en México se publicó en París, en 1910, su segundo libro: *Horas de estudio*. La novedad más importante del libro era su interés por la filosofía. En 1908 escribe Henríquez Ureña un curioso artículo sobre las relaciones del pensamiento de Nietzsche con el pragmatismo, mostrando ya un conocimiento completo de las conferencias que sobre esta doctrina había dado el filósofo norteamericano William James y que se habían publicado en 1907. El año de 1909 comenta con bastante información sobre la materia las conferencias que Antonio Caso dictó por entonces en la Escuela Nacional Preparatoria: tres sobre Augusto Comte y sus precursores, y cuatro sobre el positivismo independiente. Pero si en la conferencia final—como decía Henríquez Ureña—"entre los muros de la Preparatoria, la vieja escuela positivista, volvió a oírse la voz de la metafísica que reclama sus derechos inalienables". en cambio, en las primeras conferencias creía que había sido innecesaria una exposición tan pormenorizada y echaba de menos que no se hubiera aprovechado la ocasión para una crítica a fondo del positivismo. Y aunque Antonio Caso no desconoce las "opiniones que la crítica contemporánea

formula sobre la filosofía de Comte, ni menos ignora su fuerza —decía Henríquez Ureña—, se ciñó a la rutina sectaria que hace aparecer al positivismo como el punto culminante de la evolución filosófica moderna".⁶

Ya vimos que, en su primer libro, Henríquez Ureña parece encontrarse todavía en los dominios de la sociología. Creo, pues, que se exagera cuando se dice que, en materia filosófica, Henríquez Ureña trajo a México libros que no se conocían aquí y que hizo leer a sus amigos de la Sociedad de Conferencias. No, la verdad parece ser más bien que, al partir de 1906 cuando llega Henríquez Ureña a México, y antes de 1908, cuando Justo Sierra cita ya el pragmatismo de William James en su famoso discurso sobre don Gabino Barreda, todo el grupo de jóvenes intelectuales había descubierto, conjuntamente aunque con diversos grados de interés, a una serie de pensadores modernos, como Bergson, William James o Boutroux, o a filósofos anteriores, como Schopenhauer, cuyo pensamiento cobraba entonces actualidad.

Lo que no negará nadie que haya conocido a Henríquez Ureña es que, en el momento en que el grupo de jóvenes intelectuales decidió enterarse de las nuevas corrientes filosóficas, uno de los más dedicados y entusiastas debe de haber sido él. Su pasión mental por descubrir y entender con claridad cuál era el camino filosófico que iba a tomar entonces la humanidad, el nuevo rumbo que seguía en esos momentos, debe de haberlo puesto a conseguir, con más diligencia que nadie, los libros necesarios, y luego a leerlos, con más rapidez que ninguno, enterándose del movimiento en revistas especializadas y tratando de reajustar su visión del mundo a ese nuevo modo de interpretar la realidad y el espíritu. Y para sus compañeros de Ateneo no inclinados a los estudios filosóficos, habrá sido un expositor de las orientaciones del nuevo movimiento, y para sus amigos especializados en el estudio de la filosofía, como Antonio Caso y José Vasconcelos, habrá sido un interlocutor enterado e inteligente, que acaso clarificó algunas de sus ideas y les señaló consecuencias imprevistas del movimiento.

En 1914 sale Henríquez Ureña de México y durante diez años viaja de uno a otro Continente. Pasa un tiempo en Cuba,

⁶ *Horas de estudio* (París, 1910), págs. 38 y 60.

en el círculo de Francisco José Castellanos, José María Chacón y Calvo, Mariano Brull y Félix Lizaso. Luego va a Washington, como corresponsal del *Heraldo de Cuba*, nombrado por Márquez Sterling. En Nueva York trabaja como redactor de *Las Novedades*, que dirige su paisano Francisco José Peynado. Después es profesor en la Universidad de Minnesota, en donde se doctora en letras con su importante trabajo sobre *La versificación irregular en la poesía castellana*, (Madrid, 1920). Pasa algunos veranos profesando en la Universidad de California (1918) y en la de Chicago (1919). En 1917 hace un viaje a España. De 1906 a 1921 ayudó a la Comisión Nacionalista, presidida por su padre como "presidente errante" de la República Dominicana, en los trabajos contra la ingerencia norteamericana. En 1919 vuelve a Europa: visita Francia, Italia, España. Después de una estancia en la Universidad de Minnesota regresa a México en 1921, en donde, como director del Intercambio Universitario, funda la Escuela de Verano. Volvió entonces como Profesor a la Escuela de Altos Estudios. En 1923 se casa y desde 1924 se radica en Buenos Aires, en donde trabajaba en la Universidad de la Plata, en el Instituto Nacional del Profesorado Secundario, en el Instituto de Filología (desde 1930) y en la Universidad de Buenos Aires (desde 1934).

SE le ha llamado erudito y crítico. No gustaba él de ninguna de esas designaciones. Y tenía razón. No porque no fuera un erudito y un crítico, sino porque no reconocía ninguna de esas funciones como la finalidad principal de su vida y de su espíritu. ¿Erudito? Claro que sí lo era, cuando había necesidad de serlo. Todavía en la literatura española y mucho más frecuentemente en las diversas manifestaciones culturales de los países hispánicos de América, se es como el viajero que visita una ruinas y que para admirar la estatua derribada y rota tiene que levantar del suelo los pedazos, limpiar el polvo de que están cubiertos, acomodarlos y unirlos, y luego ponerse a contemplar aquella figura con el espíritu abierto a las emociones de la belleza. Esto, poco más o menos, exige el estado de las ciencias de la cultura en los países hispánicos del Nuevo Mundo. Y no hay que negar que en muchos casos los que van decididos a admirar la vida y la belleza, se ven obligados a

realizar esa penosa labor de levantar del suelo los pedazos de mármol, de limpiarlos y clasificarlos, de restaurarlos y unirlos, y al fin se quedan en ese trabajo de investigación y ordenamiento, sin fuerzas ya para dedicarse a la admiración no perturbada de la belleza o de la vida.

Esta imagen del buscador de fragmentos entre las ruinas de una vieja ciudad o de un viejo templo, puede traducirse en la realidad a la figura del erudito perdido entre las versiones de un texto, o removiendo documentos para captar el espíritu de una época, o registrando en una lista interminable los libros necesarios para el estudio de determinada materia. Y la erudición, noble esfuerzo de investigación, tiene también un sentido peyorativo: el que se le da al trabajo de aquel que, compulsando las versiones de un texto, se olvidó del texto mismo; de aquel que, en lugar de fijar los perfiles de la época que quería entender, se conformó con la letra muerta del documento; de aquel que, en lugar de llegar al fondo de su estudio, se quedó en la redacción de la lista de los libros referentes a su tema, en la que apenas pudo anotar sus dimensiones y su año de publicación. Toda investigación es útil —¿quién va a negarlo?— y el resultado de cualquiera de estos estudios queda ahí, en espera de quien lo deba de aprovechar. Pero la cuestión es una cuestión de valor y finalidad. La erudición es necesaria y no hay por qué desacreditarla; pero que no se le tome por lo que no es. No digamos que conoce mejor el sentido de un texto el que sabe todas las versiones que de él existen en manuscritos e impresos; no digamos que conoce mejor una época el que ha catalogado los documentos que a ella se refieren; ni digamos tampoco que conoce mejor una materia el que sabe cuáles son los libros que sobre ella se han publicado en los últimos dos o tres siglos.

Ese honrado y útil trabajo de investigación y ordenamiento que se designa con el nombre genérico de erudición no es en sí más que una etapa, indispensable y previa, de un trabajo más importante que la erudición y que, en nuestros ejemplos escogidos, sería la inteligencia del texto disputado, la visión viva de una época histórica y el conocimiento de una materia determinada. De manera que a veces se entiende, y no sin razón, que el erudito, por más noble y meritoria que sea su labor, se ha quedado a medio camino: en las diversas lecturas de un

texto, en el documento histórico, en la bibliografía. Y ¿quién va a negar que Menéndez Pelayo al estudiar los heterodoxos españoles, o Gustave Lanson al preparar la bibliografía general de la literatura francesa, o Francesco de Sanctis al trazar el cuadro de la literatura italiana no han tenido que realizar trabajos de erudición? Pero ¿quién se atrevería a llamarlos simplemente eruditos?

Pedro Henríquez Ureña no desdenó nunca hacer trabajos de erudición, y los sabía hacer con seguro método, con rapidez y aun con una cierta adivinación que reducía notablemente las etapas de sus trabajos sin perjudicar la exactitud de sus resultados. A él se debe, por ejemplo, la primera bibliografía sistemática sobre Sor Juana Inés de la Cruz, y a pesar de que tenía Henríquez Ureña todas las virtudes que exige un trabajo de esa naturaleza, y de que, una vez puesto a realizarlo, cumplía —digamos— con todas las reglas del juego ¿quién de los que le conocieron podrá poner en duda que lo que realmente le interesaba era la poesía de Sor Juana en sí misma, y como expresión mexicana y americana en determinada época de la cultura española, y luego Sor Juana como fenómeno psicológico? Pero he aquí que todo lo que deja sobre esa poetisa es, precisamente, una escueta bibliografía, que redactó como en juego, copiando las portadas de los libros mientras conversaba con sus amigos, sin darle más valor que el de su entretenimiento.

Quienquiera que estudie alguno de los diversos aspectos de la cultura en la América española necesita de una capacidad de investigación y ordenamiento que le permita descubrir el documento, descifrarlo, interpretarlo y hacerlo servir de base adecuada a sus generalizaciones. Necesita poder entrar, con seguridad y dominio, a los archivos y bibliotecas, y después, cobrada ya la pieza, salir de ahí sacudiéndose el polvo, con el nuevo dato en la mano y cumplir, con seguridad y dominio, su verdadera función que es la de entendernos a nosotros mismos, entendiendo las circunstancias de nuestro pasado. Y en esta clase de tareas fué un ejemplo inolvidable Pedro Henríquez Ureña: nadie como él tan dispuesto a remontar la corriente —por más ancha y caudalosa que fuese— para llegar a las fuentes mismas; nadie tan ágil como él para no guardar de aquel viaje dificultoso sino los recuerdos que tenían importancia y

relación con su tema, sin prestarle al dato inútil el valor del tiempo que se perdió en encontrarlo, en computarlo, y en desecharlo. Erudito, sí, Pedro Henríquez Ureña era un erudito cuando había que serlo, con más método que nadie, con mayor inteligencia que nadie, pero sólo mientras lo exigía una etapa, irremediablemente preparatoria, de su labor. Dominaba la erudición como instrumento de trabajo, pero nunca se dejó dominar por ella.

¿Crítico? Ya dijimos que tampoco le agradaba esta designación. La palabra tiene también un sentido peyorativo. ¡Cuántas veces imagina el gran público que el que critica lo hace justamente porque es impotente para crear! Cuántos creen que unos hombres nacen con el don divino de producir obras de arte, y que a otros, envidiosos o escépticos, no les queda más que el triste placer de señalar los lunares, las limitaciones, las fallas, en aquellas obras de arte. Y a pesar de que los propios artistas creadores ya han dicho que la creación supone una importante dosis de espíritu de crítica, y de que el crítico es también, a su modo, un artista, la mala inteligencia no se ha destruído todavía y, por lo menos en la América española, un poco por error y otro por la función deficiente que la crítica ejerce, se tiene la labor de los críticos como algo inútil y despreciable. Todavía en algunas partes se llama crítica a la mezquina función de señalar el galicismo, de fijar, para escarnio público, el gazapo gramatical en la punta de un alfiler.

Y sin embargo, la crítica tiene un sentido más alto; ella es la que, a fin de cuentas, selecciona y preserva las obras de creación artística; a su estudio, a su comentario, a su valoración se debe la depuración de los tesoros espirituales del mundo. Y es que el crítico aprecia una obra de arte mejor que el gran público, sabe ver en una pintura lo que todavía no ven los demás, sabe oír en una sinfonía lo que para los demás son disonancias, sabe entender en una obra literaria el orden que para el público es todavía caos. El crítico ve más lejos, oye mejor, comprende el sentido oculto de lo que los demás no pueden desentrañar todavía. Y su función es enseñar a ver, a oír, a sentir, a los demás. Y ¿quien va a negar que en este sentido era Pedro Henríquez Ureña un crítico extraordinario? Quienes oímos sus clases, quienes leímos con él libros, quienes asistimos con él en América y en Europa a conciertos y galerías de arte, podemos

suscribir ampliamente la observación de Alfonso Reyes de que, en lo íntimo, su influencia era muy honda, porque "sin saberlo, enseñaba a ver, a oír, a pensar. . .".⁷ Tenía esa virtud, fundamental en el crítico, de hacer notar al espectador algo que se le había escapado y que, sin embargo, era indispensable para la mejor apreciación de la obra de arte. Y esta capacidad la ejercía en diversos campos de las artes, no sólo en la literatura. ¿Quién va a negar que Henríquez Ureña tuviera espíritu crítico? Algunos, los que no lo conocieron bien, hasta podrían preguntarse si tenía otra cosa. Y sin embargo, nunca quiso limitar su labor a la función de crítico. ¡Tan fácil que hubiera sido para él, enterado como estaba de las literaturas modernas, reunir unos cuantos estudios sobre Inglaterra, Francia, España, Alemania, Estados Unidos y publicar un volumen sobre cada uno de esos países!

La capacidad de Pedro Henríquez Ureña para apreciar la belleza en una obra de arte, y especialmente en una obra literaria, independientemente del tiempo en que fué producida o de la lengua en que fué escrita, era, como hemos dicho, una de sus principales facultades. Y la ejercía constantemente. Le era indispensable para llevar a cabo el trabajo de entender y valorar las expresiones del espíritu. Porque lo que le interesaba sobre todo era esta encarnación del espíritu en la vida que se llama la cultura. Y dentro de este importantísimo fenómeno general, lo que le importaba era la encarnación del espíritu en la vida española e hispanoamericana. Y todo lo que sabía y todo lo que aprendía todos los días, por más lejano que pudiera estar, por más remoto que pudiera parecer, tenía relación con ese su interés fundamental: la cultura general y la cultura española e hispanoamericana. Cuando sus libros tienen alguna unidad, es la unidad que les prestan esos intereses: la cultura como expresión más alta del espíritu y el lugar que, dentro de la cultura, ocupa lo que Vasconcelos ha llamado la federación de los pueblos hispánicos.

Y este hombre de alma tan pura y de inteligencia tan clara sale de su pequeña isla en el Caribe, tan querida de Colón, con la misma fuerza de expansión de la España de principios del siglo XVI: toma pie en una pequeña isla para hacer des-

⁷ De un artículo *Nosotros*, después recogido, con retoques, en *Periodismo inmediato y otros ensayos* (México, 1941), pág. 44.

pués suyo a todo el Continente americano. En su libro *En la orilla: mi España* (México, 1922) coloca la tradición española en su corazón, la limpia de todo lo que no es la verdadera España, de todo lo falso y lo espurio, y la encuentra, a pesar de sus vicisitudes últimas, todavía digna de ligarnos a su destino. En *Plenitud de España* (Buenos Aires, 1940) defiende a la España que se complacen en atacar los sabios europeos, la España que por haber perdido en el siglo xx su categoría de primera potencia, no se le reconocen ya sus grandezas de los siglos xvi y xvii, esa España grande que influyó sobre los países que ahora parecen despreciarla. Y tuvo Edad Media y tuvo su Renacimiento y ¡qué gloriosa Edad Media y que glorioso Renacimiento! Y tuvo en pleno Renacimiento—observa Henríquez Ureña— un anuncio y una sensación de la edad moderna; en pleno Renacimiento, como no los han tenido ningún otro país europeo: ahí está Cervantes con su obra cargada de símbolos. "Lope vive la eternidad—dice Henríquez Ureña—eléata espontáneo, es insensible al cambio de los tiempos. Al contrario de Cervantes, con quien vivimos en la crisis de la transformación moral del mundo: su gran epopeya cómica, como puerta de trágica ironía, se cierra sobre las irreales andanzas de la edad caballeresca y las nunca satisfechas ambiciones de la era humanística, dejándonos confinados entre las prosaicas perspectivas de la Edad Moderna. El *Quijote* anuncia que ha terminado la época en que el ideal tenía derecho a afirmarse, para vencer o sufrir, en pública lucha contra los desórdenes del instinto; ha comenzado la era en que dominará el criterio práctico y mundano, sacrificando la justicia al orden y la virtud al éxito. La fe, el impulso motor de la Edad Media, se relega al fondo del paisaje; el entusiasmo de la vida humana, impulso motor del Renacimiento, se rebaja al empeño de organizar y afianzar la posesión de bienes y poder, la satisfacción de goces vulgares. La Edad Media ha muerto; el Renacimiento ha fracasado. Hay que despedirse de toda ilusión de que el esfuerzo heroico y la inteligencia generosa puedan implantar el reino del bien sobre la Tierra. . ."⁸

Pero es que España habla otro lenguaje: más elocuente pero menos fácil de reducir a las fórmulas didácticas de un

⁸ *Plenitud de España* (Buenos Aires, 1940) págs. 23-24.

libro de texto alemán. Se puede condensar en unas cuantas líneas fáciles de memorizar el pensamiento de algún mediocre pensador inglés o alemán sobre el momento político del siglo XVIII o sobre el porvenir del mundo en general; pero los símbolos cargados de sentido del *Quijote* no caben en un manual de ideas generales para estudiantes de *Weltpolitik*. Por eso, además de por haber dejado de ser potencia de primer orden, ha sufrido España. Contra esto es levantó Henríquez Ureña constantemente. Y es que al defender a España no sólo defendía la base y el pasado de la América española, sino una de las formas más originales de entender el mundo. Y en este punto no podemos menos que observar una coincidencia entre las convicciones fundamentales de José Vasconcelos y de Pedro Henríquez Ureña: ambos creen en la grandeza de España y de la América española; porque el primero encuentra en ellas a la sensibilidad como un modo de conocimiento y al instinto estético como una fuerza de salvación, y porque el segundo valora la producción cultural de España y de nuestra América como dando por sentado que su genio propio y más elocuente es justamente esa sensibilidad y ese instinto estético. Y ambos reconocieron cómo esos sentimientos de belleza son nervio y sangre de la raza y redimen formas y expresiones populares, como no dejaron de señalarlo, Vasconcelos para la danza, y Henríquez Ureña para la poesía.

Contento ya con su pasado español despojado de las mezquindades académicas con que algunos españoles querían empujarse a España, y despejadas las sombras que la ignorancia y el desprecio de los afuera se complacían en proyectar sobre la España de Carlos V y de los Felipes, Henríquez Ureña hablaba siempre de América como de un todo, una rica y variada unidad, y se movía dentro de ella como en campos de una patria inmensa. Nunca se sintió en tierra extraña mientras estaba en un país hispanoamericano. Estaba unido tan indisolublemente a la vida intelectual de nuestras naciones que llegaba a sentir los regocijos y los dolores de ellas como si fueran propios. "Mantenía—dice Salomón de la Selva en una frase poética—la fecundidad de nuestro Continente".⁹

⁹ *In memoriam*: P. H. U., en *El Universal*, 7 de junio de 1946.

En uno de sus ensayos más importantes sobre nuestra América¹⁰ reconocía como válidas todas las que él llamaba "las fórmulas del americanismo". ¿Nuestra naturaleza? Sí, bienvenidas "la colosal montaña, las vastas altiplanicies de aire fino y luz tranquila donde todo perfil se recorta agudamente; las tierras cálidas del trópico, con sus marañas de selvas, su mar que asorda y su luz que emborracha; la pampa profunda; el desierto "inexorable y hosco"... ¿El indio? ¿Por qué no? No sólo aquellos tipos del "indio hábil y discreto", "educado en complejas y exquisitas civilizaciones propias, singularmente dotado para las artes y las industrias, y el "salvaje virtuoso", que carece de civilización mecánica, pero vive en orden, justicia y bondad, personaje que tanto sirvió a los pensadores europeos para crear la imagen del hipotético hombre del "estado de naturaleza anterior al contrato social"; no sólo esos dos tipos—decimos—sino el indio real que todavía vive y señorea muchas regiones de la América, y da color y ambiente a muchas otras. ¿Y el criollo? Por supuesto, también al criollo, en el que la línea en que terminan las coincidencias entre el tipo europeo y el americano empieza a marcar los perfiles nuestros: el punto en que sorprende que la igualdad no sea completa empieza a darnos razón y conciencia de nuestras diferencias. Y por todas esas fórmulas—explicaba Henríquez Ureña—hemos alcanzado, en momentos, felices, la expresión vívida que perseguimos. En momentos felices: cuando somos capaces de aprovechar la corriente de la cultura europea sin disolvernos por completo en ella. En momentos felices: cuando todo el peso de la Romanía, a cuyo imperio pertenecemos, "no son estorbos definitivos para ninguna originalidad, porque aquella comunidad tradicional afecta sólo a las formas de la cultura, mientras que el carácter original de los pueblos viene de su fondo espiritual, de su energía nativa". En momentos felices: cuando esa energía nativa "alcanza la expresión firme de una intuición artística" y va en ella, "no sólo el sentido universal sino la esencia del espíritu que la poseyó y el sabor de la tierra de que se ha nutrido".

Cualquiera fórmula de americanismo será válida si ponemos en ella nuestra alma y nuestras ansias de expresión.

¹⁰ "El descontento y la promesa", en *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* (Buenos Aires, 1928) págs. 11-35.

Y si existe esa sustancia que es ser e idiosincrasia nuestra, Henríquez Ureña, con serena confianza en el genio de la raza, señalaba como nuestros enemigos la falta de esfuerzo, la ausencia de disciplina, la pereza, la incultura, la vida en perpetuo disturbio y mudanza, llena de preocupaciones ajenas a la pureza de la obra. Pero Henríquez Ureña, espíritu severo y ordenado, tenía confianza en el genio de América, ese genio de rutas imprevisibles y misteriosas, de trayectoria tan luminosa como errátil. Y en hombre de conciencia tan estricta y de prudencia tan grande suena como el más alegre y optimista de los himnos su afirmación de que en lo futuro los pueblos españoles de América "trocaremos en arca de tesoros la modesta caja donde ahora guardamos nuestras escasas joyas, y no tendremos por qué temer al sello ajeno del idioma en que escribimos, porque para entonces habrá pasado a estas orillas del Atlántico—es decir, a la América—el eje espiritual del mundo español".

Su obra toda es un monumento a la América española. Un monumento no de colosales proporciones; no es la gran masa de mármol o granito que se distingue a distancia desde la orilla del mar o la cumbre de las montañas. Esos monumentos grandiosos suelen descorazonar al viajero cuando se llega frente a ellos. El monumento que ha levantado Pedro Henríquez Ureña a la América española es uno de esos templos recogidos, labrados a maravilla, de nobles proporciones, cubiertos de cuadros y figuras, de relieves y perspectivas. Su obra escrita no extiende por sucesivos anaqueles sus numerosos volúmenes es escasa, pero más rica y más útil que colecciones más voluminosas e imponentes. Y toda ella esta dedicada a estudiar con método y a entender con finura a la América hispánica y, como un antecedente necesario, a España, especialmente a la España de la época del Renacimiento. Nadie ha conocido mejor que él las realizaciones de los diversos pueblos hispano-americanos en el campo de la cultura, nadie como él ha estado en el secreto de los verdaderos valores dentro de cada uno de los países de la América española; no hay casi nación nuestra que no le deba o una serie de investigaciones valiosas, o un estudio importante, o una apreciación justa, o una observación atinada e inteligente. Y lo mismo estudiaba la aportación filológica de los pueblos del Nuevo Continente a la lengua es-

pañola, que los más diversos aspectos de las corrientes literarias o de la historia del pensamiento en Hispanoamérica. Su campo real de trabajo eran los vastos dominios de la historia de la cultura de los pueblos españoles del Nuevo Continente, y sobre ellos quedará extendida para siempre su sombra evocadora y gloriosa. Y vivirá su memoria y será grande, aunque sólo fuera por la fe que tuvo en nuestra raza y en nuestros pueblos, porque, como decía Rodó al estudiar a Montalvo: "sólo han sido grandes en América aquellos que han desenvuelto, por la palabra o por la acción, un sentimiento americano".

OTROS DOS LIBROS ARGENTINOS

Los testimonios de Victoria Ocampo.

VICTORIA OCAMPO no es, precisamente, la escritora que se encarga de una misión, la de asediar un tema, una vida, un hecho dentro de esa vida o del universo con el propósito de devolver a la mayoría lectora la cuota obligada de una revelación, de un secreto conseguido, de una experiencia que contará con una moraleja. Ninguna obligación lleva a Victoria Ocampo al tema y a través de él. No se compromete a nada con nadie. No se resuelve a servir a ninguna otra intención más que a la propia de recorrer los personalísimos caminos de su curiosidad. Sus imágenes surgen limpias, plásticas, de su observación o de su intervención en el mundo, no de la búsqueda. Imágenes de espontánea factura: "Nuestro ombú se alza al cielo con redondez maciza de coliflor, y el ciprés como aguja de campanario; la *lagerstremia* tiene el ondear de la llama —y de los Grecos—" (página 133). Escribe para sí, porque su urgencia es la de poner signos a su propia inquietud, a su propia experiencia, parando delante del espejo de la cuartilla borroneada la imagen de su indagación y su recuerdo. Ni rumbo propuesto de antemano, ni pensado desarrollo en función a un interés situado más allá del propio que por serlo enteramente suyo no aspira a trascendencia, porque dentro de sus paredes —de su cuarto propio— realiza su plenitud. Las paredes están interrumpidas por ventanas y éstas se abren al mando de su curiosidad, de su sensación, y el mundo le llega encontrando una multiplicación de habilidades ventanas. Victoria Ocampo no antepone entre el mundo y ella una cortina desde la cual pensarle una clasificación al mundo. Su vida hace recibimiento total. Cuando recuerda a Valéry le discute, tímidamente, ese ejercicio exclusivo y desdeñoso de intelectualismo sin concesión que le hace rechazar al poeta francés por *tonfo* lo que es *sincero y natural* (pág. 133). Ella le pone reparos con el ejemplo diverso del mundo vegetal. Las plantas hablan diferentes lenguajes para expresar sus permanentes sentimientos. El cielo y la tierra, los mundos próximos y complementarios de las plantas, no rechazan ninguna de esas palabras diferentes. "Tierra y cielo comprenden y responden". ¿Habrà el hom-

bre de inutilizar sus voces ejercitando una sola, callando obstinadamente su plenitud? Valéry ha dicho: "Las cosas del mundo sólo me interesan con relación al intelecto". V.O. comenta: "Yo no podía crecer sobre la tierra, hacia el cielo, sino en una actitud distinta a la suya". Admitiendo la jerarquía del intelecto, comenzará a desconocerla si es exclusivista, si "esa facultad se vuelve inhumana", "si se empeña en desentenderse o renegar de las percepciones de la sensibilidad, de la intuición, modo distinto de conocimiento en seres que proceden por no sé qué sentimiento casi divino o casi animal de la orientación" (pág. 132). Por eso, le conmueve Lawrence, el de Arabia, hombre en plenitud, actor de ejercicio total. Ese tipo de completo aventurero le promueve este comentario: "El entrelazamiento del espíritu con la carne, de la razón con el instinto, de la inteligencia con el corazón, de la persona confinada en su soledad esencial y el universo forma un nudo que se esfuerzan vanamente en deshacer. Y si se obstinan con torpeza en tirar de uno de los hilos, el nudo se aprieta extrañamente, como un animal vivo se contrae y apelotona para defenderse mejor" (pág. 46). Lawrence es unidad de universo realizado. Vida hacia todos los trayectos. "Se preocupa de que su pensamiento escrito y su conducta diaria marchen con el mismo paso. Ninguno de los dos debe adelantarse al otro" (pág. 52).

La vida que traspone sus ventanas y la vida que en ella habla todos sus justos lenguajes se hacen recuerdo. Victoria Ocampo tiene la capacidad de Virginia Woolf para el recuerdo que no es inventario de tiempo pasado, sino retenido mundo que sigue viviendo y danzando sobre sus ejes de impresiones y emociones. Al capítulo de la constante resurrección de los recuerdos corresponde *Lecturas de infancia* con que se abre este tercer tomo de los *Testimonios*. En las zonas del recuerdo niño aparecen en planos primeros el hecho mínimo, reclamando en la vida —en la vida completa— el mismo espacio, igual derecho que el episodio definidor. Y no solamente aparece, como protagonista de la memoria, aquel hecho mínimo, sino también las *nadas*. "Las *nadas* contienen siempre alusiones fabulosas o se transforman en varitas adivinatorias..." (pág. 13). Las *nadas* tienen un fondo de vida para quien sabe a la vida a fondo.

Abierta la ventana, poblado el cuarto propio de cuanta claridad ha llegado por ruta sorprendida —población de sensaciones, de recuerdos, de viajes—, tomada su admiración por las emociones unánimes de la vida humana que habla los lenguajes del árbol —copa y raíz—, Victoria Ocampo, mujer de su tiempo y tiempo de mujer, no apresura

la pluma-fuente de la escritora. La pluma no lleva dirección profesional. La cuartilla que llena desapresuradamente no tiene obligado destino. Es manera de cumplir con la vida, con las admiraciones y los llamados de su vida. Crónica de su experiencia que no exige moraleja ni solicita filiación. La experiencia es en todo personal, íntima, sin lámpara proyectora, sin necesario eco. La crónica es una carta que se escribe a sí misma y a la que nos asomamos como con una escalera prestada a sorprender el movimiento de las hojas y el amor de las flores en el jardín vecino. La carta es testimonio. Ella nos deja el sobre sin lacrar para que podamos leerla con ojos familiares, que son los que más ven como que son también las cartas los papeles que dicen mayor número de cosas. "Ya escriba sobre América o la Conchinchina, sobre Valéry o Caperucita Roja, lo que verá en mi calidoscopio—advierte el lector en la página primera de este libro—bajo forma de greca o de festones, de arabescos o de damero, será siempre un testimonio". ¿Pero no son, acaso, testimonios los que contienen las grandes páginas que perduran? ¿Qué exigimos del escritor sino su propio testimonio? Si el escritor ha dejado en él paso a la vida, a su siglo y al mundo de su siglo, su testimonio, su carta a sí mismo, su experiencia personal será contribución suficiente. Es todo lo que debemos esperar—exigir—de él. Puede faltarle lo que se llama oficio—Sarmiento no tenía lo que hoy se entiende por oficio—pero su testimonio—casi toda la obra de Sarmiento es testimonio—es razón del escritor. "A mi entender—nos dijo Victoria Ocampo en el Congreso de los PEN Clubs realizado en Buenos Aires, en 1936—represento en este congreso al *Common Reader*, como diría Virginia Woolf, y como dijo Johnson. A mí se me ha invitado porque de vez en cuando borroneo artículos que luego resumo en volúmenes. Pero en mi sentir no es eso lo que importa. Y si de algo tengo que hablar a ustedes es porque conmigo ha entrado en este congreso el *Common Reader*". En el *Common Reader* Victoria Ocampo—lector, viajero, sentidor, admirador—que borronea artículos que son testimonios, que son experiencia personal, que son vida en plenitud, se realiza el escritor sin que el *Common Reader* se lo proponga. Comentar la vida de Lawrence o la de Valéry, escribir sobre la Argentina o la Cochinchina desde dentro, desde sí mismo, en función de sí, es manera de vivir plenamente la vida, el siglo y el mundo del siglo, es realizar con el testimonio escrito al escritor. Y es cumplir. Las páginas casi confidenciales de esta tercera serie de *Testimonios* (Editorial Sudamericana) son estaciones de la inquietud y la vida contemporáneas.

Presencia de la imaginación con Bioy Casares.

LA literatura fantástica cuenta en Argentina con autores que podrían estar a punto de ganarse la amistad de varios millares de lectores, si sus textos hubieran sido realizados en el idioma que ha monopolizado el desarrollo del género. El primero de ellos, Jorge Luis Borges, porteño universal. A su lado, Adolfo Bioy Casares. Tomando de la moderna novelística todas las posibilidades, estrategias y recursos para incluirlos en su aventura, arquitecturar con ellos el propicio clima de la pesadilla y levantar las paredes de niebla que cubren las imágenes de desesperación de sus peregrinos o cercados personajes, Adolfo Bioy Casares, aproxima su ejercicio a la novela policial. En la frontera de ella coloca a los hombrecitos fantasmales de su magnífico *Plan de Evasión* (Editorial Emecé).

En la novela policial el misterio desarrolla una mecánica de contados tiempos. Chesterton procuraba una teoría para ella afirmando que la característica principal consiste en que "la clave sea simple". "Durante toda la narración —es su advertencia— debe existir la expectación del momento de la sorpresa, y esta sorpresa debe durar sólo un momento". La mecánica mide sus pasos con rigurosidad. No hay paso que lleve al centro del misterio —que son pasos de ronda— que no se proyecte sobre calculado espacio, sobre ruta trazada con compás. La imaginación funciona a horario, con plan fijo que es, en verdad, manera de riesgo para la imaginación. La imaginación alimentará a la mecánica sin dejar de ser esencialmente imaginación. Más, la imaginación cumple su cometido de activo motor dándole un doble ritmo a la mecánica unitaria: imaginando el despedazamiento del rompecabezas para presentarlo con todas sus caras dadas vueltas ante el curioso lector, y guiar, inmediatamente, a éste por riesgosas rutas imaginativas hacia la composición del cuadro, que es la tarea donde la imaginación hace su principal y sorpresivo gasto. La existencia de la expectación en el recetario chestertoniano resulta la primera aventura de la imaginación; es la consecuencia de su metódica labor de desintegrar geoméricamente los elementos de la novela para presentarlos anhelosos y confundidos. El *momento* —"sólo un momento"— a que la expectación conduce —es decir, cuando el anhelo ha jugado su buen caudal imaginativo y el rompecabezas aparece con todas sus caras ordenadas— es su segunda y definitiva aventura. *Plan de Evasión*, novela fantástica, organiza apretados climas de pesadilla, dispone calcu-

lados desplazamientos y tiene ordenadas y coordenadas correspondientes al buen género policial, desintegra e integra los elementos, cava la expectación y conduce al *momento* de las exigencias chestertonianas.

Castel de *Plan de Evasión* recuerda a Morel, el fantasmal creador de fantasmas de *La invención de Morel*, la anterior novela de Bioy Casares. Castel es tan inventor como Morel. Este es un constructor de fantasmas mediante procedimiento mecánico. "Una persona o un animal o una cosa es, ante mis aparatos—refiere Morel a los de su invención—como la estación que emite el concierto que ustedes oyen en la radio. Si abren el receptor de ondas olfativas, sentirán el perfume de las diamelas que hay en el pecho de Madeleine, sin verla. Abriendo el sector de ondas táctiles, podrán acariciar su cabellera, suave e invisible, y aprender, como ciego, a conocer todas las cosas con la mano. Pero si abren el juego de receptores, aparece Madeleine completa, reproducida, idéntica: no deben olvidar que se trata de imágenes extraídas de los espejos, con los sonidos, la resistencia al tacto, el sabor, los olores, la temperatura, perfectamente sincronizados. Ningún testigo admitirá que son imágenes". Castel inventa una alteración de los sentidos del hombre; es un aspirante a creador con materiales conocidos, pero en formas diferentes conjugados. Ninguno es conformista con la vida presente. Uno y otro le reclaman nuevas dimensiones. El aparato de Morel aspira a una reproducción inmortal de las imágenes que guarda. El desvelo de Castel es probar insospechadas capacidades en el hombre físico. Cambiando en el hombre el orden de sus sentidos—ese es su plan—, cambian las imágenes e impresiones que los sentidos recogen: "con sólo alterar la graduación de nuestros sentidos, leeremos otra palabra en ese alfabeto natural". Castel tiene materiales a su alcance para experimentar esos procedimientos rectificadores; son los presidiarios de una olvidada prisión islera. Para reducir la capacidad de locomoción del preso condenado a vivir breves distancias, opera el cerebro: "Al recorrer la celda debían hacer el esfuerzo de recorrer la isla". Hace depender el oído del tacto: "La persona u objeto productor del sonido—dice Castel en la descripción póstuma de sus métodos—debe tocar al paciente para que éste oiga". En esa descripción detalla: "Les modifiqué el sistema visual. Ven como por lentes de larga vista puestos al revés. La superficie de una celda puede parecerles una pequeña isla". No es la última modificación.

La novela comprende en sus 180 páginas los tiempos que transcurren en la curiosidad del teniente Enrique Nevers, con quien hace camaradería el lector, desde el momento en que desembarca en las islas

del penal hasta el momento —el *momento*— en que Castel, víctima voluntaria del método de su invención, le encarga la misión de revelarlo tal como él lo deja descripto en una carta detallista. La novela es curso de asombro, desasosiego, expectativa e investigación en Enrique Nevers y en su camarada, el lector. Adolfo Bioy Casares ha realizado esta contribución argentina a la literatura fantástica ejerciendo calidades de novelista que en nuestro país no se saben combinar en torno a este género. Podemos decir, en nuestros países. Nuestra América, la colonial, produce excelentes novelas en alianza de imaginación y realidad. Plena de realidades no acierta a hacer uso exclusivo de ellas descartando la imaginación, de la misma manera que plena de imaginación no consigue, no conseguirá, descartar los puntos de referencia de la realidad. Los dos términos aparecen enlazados. En esta novela del sudamericano Bioy Casares la imaginación, distante de los absorbentes signos de la realidad, hace camino autónomo, camino de excepción.

Dardo CÚNEO

RUBEN DARIO CRIOLLO*

AL final de heroica indagación en los papeles viejos de Centroamérica, ha podido el Dr. Diego Manuel Sequeira trazar un cuadro cabal de la labor de Rubén Darío que está dispersa en los periódicos de los cinco países y que abarca su producción iniciada el 26 de junio de 1880 —tenía trece años— en que aparecieron en "El Termómetro" de Rivas, sus versos titulados "Una Lágrima". Al día siguiente la revista "El Ensayo", de León, publicaba "Desengaño" con el pseudónimo-anagrama de "Bruno Erdia". El 24 de julio de 1886 "El Mercurio", de Valparaíso, divulgaba su artículo sobre el chileno don Hermógenes de Irisarri, hijo del famoso político y gramático guatemalteco don Antonio José. Entre esas dos fechas ha movido el doctor Sequeira su azarosa investigación para demostrar contundentemente que al salir Darío en busca de ámbitos que estimularan su vocación poética, ya había leído en Centroamérica a muchos de los clásicos españoles y a no pocos de los franceses del siglo pasado, y, por lo mismo, ya había echado los cimientos de su cultura como un autodidacto que tenía el más fino instinto para escoger sus compañías espirituales.

En este volumen de apretada erudición el Dr. Sequeira nada desperdicia para trazar la ruta de Darío dentro del aire de su trópico natal, que habría de reencontrar, ya su gloria culminante, a su regreso en 1908. La tarea ha sido ardua, si se toma en consideración que en Centroamérica, salvo Costa Rica, los archivos y las bibliotecas disponen de materiales precarios y el verdadero investigador tropieza con las más hostiles dificultades, sobre todo tratándose de los periódicos de hace medio siglo. Esos periódicos tienen que ser localizados allá y no en otros países en que las hemerotecas ya están organizando sus preciosos arsenales. Naturalmente, el Dr. Sequeira ha tenido que utilizar todo lo que Darío publicó en sus años de escritor incipiente; es decir, que el arqueólogo literario ha tenido que compulsar y seleccionar mucho de lo que ofrece en este volumen que, no sólo por su contenido, sino por la sobria presentación tipográfica y las 21 lá-

* DIEGO MANUEL SEQUEIRA. *Rubén Darío criollo o raíz y médula de su creación poética*, Buenos Aires, Edit. Guillermo Krast Unida.

minas facsimilares que lo exornan, hacen de él un magnífico documento que invita a conocer los aspectos inéditos de R. D., que éste habría rehusado se revelaran, pero que son de hoy en adelante un material muy necesario para escribir la biografía del poeta. La historia literaria de América Española tiene que reconocer que, para la revisión del modernismo, tendrá que acudir a las fuentes que el Dr. Sequeira ha sabido analizar con paciencia devota.

Pero no se ha limitado a explorar en la literatura periodística de entonces (63 diarios y 14 revistas); ha ido más a fondo, porque hay cartas que vienen a dilucidar ciertos pasajes que anhelábamos ver desde un ángulo más preciso y conocer para la mejor interpretación de la vida febril que Darío llevó antes de incorporarse plenamente a la cultura. Al decir esto no se infiere una ofensa a los países istmeños, sino que se hace una apreciación severa de lo que era entonces su paisaje espiritual bajo las panteras engalonadas que se oponían a todo lo que era signo de rebelión contra las formas tradicionales e infecundas.

Darío padeció bajo el poder de Poncios y de Barrabases en el "bello central de América" y hasta tuvo que recibir dádivas de Meceñas que se odiaron entre sí (Estrada Cabrera y José Santos Zelaya), pero que se inclinaron ante la majestad de su gloria cuando ya la vieron en el zenit, saludado en los cuatro puntos cardinales de nuestro idioma con los más claros clarines.

El Dr. Sequeira inicia el libro llamando la atención hacia el águila real, el ave heráldica, que, sin perjuicio de la importancia excelsa que tuvo el cisne en la poesía de R. D., resonó en sus poemas primordiales. El águila estaba de moda en el último cuarto del siglo XIX, desde que Víctor Hugo le dió una jerarquía diferente al sentirse en Guernesey, como Juan en la Roca del Apocalipsis. Llama la atención el autor de esta obra a la coincidencia que hay entre el 18 de enero de 1867, la fecha natalicia de Rubén, y el 23 de febrero siguiente, en que la "Gaceta" de Managua anunció el hallazgo de una águila real. He aquí una disquisición augural de la que pudo prescindirse aunque ello da espléndida oportunidad para hacer gala de citas, entresacadas de los textos rubendarianos. Habría sido mejor precisar cómo y cuándo tuvo Rubén las primeras revelaciones de la imagen del mundo poético, al aprender a leer en la casa de la tía Bernarda, que —por otra parte— se complacía mucho, como hasta hoy es costumbre en León, de conversar con los escritores en el salón de su casa y charlar de política y de literatura, más de aquélla que de ésta.

Si es cierto que el águila aparece insistentemente en la vida y la obra de Darío, también el león pasa por algunos de sus versos, y entonces será necesario rehacer el primer capítulo de este libro. León, la ciudad en que fué bautizado; un león esculpido sobre su tumba; y luego las alusiones que habría que buscar, tal como aquella de su soneto: "mientras parió la leona en su guarida".

Quiénes fueron los que estimularon al joven que tan extraordinariamente aparecía de súbito entre los doctores (José Dolores Gámez, Modesto Barrios, el polaco José Leonard, el mexicano Ricardo Contreras) y quiénes le amargaron aquellos días con las cuchufletas y los consejos de dómine (Enrique Guzmán); de quiénes recibió las primeras influencias literarias (Zorrilla, Bécquer, José Joaquín Palma, Francisco Gavidia); y sus compañeros de aventuras a través de almas y de libros (Román Mayorga Rivas, Francisco Castro, Luis H. De-bayle); y luego las palomas blancas y las garzas morenas; Isabel, Narcisca, Fidelina, Mercedes y Rosario. De todo ello, con la seguridad de quien ha sabido inquirir a fondo, nos da el Dr. Sequeira minuciosas noticias. Y hasta los brindis en verso, los versos de álbum, los programas de las veladas literario-musicales, las gacetillas de los diarios que comentaban sus desplantes en público; todo eso vivo, cálido, está resumido en las páginas de este libro que ha ganado ya la importancia que tienen, para la biografía de Rubén, los trabajos de los chilenos Roberto Meza Fuentes y Julio Saavedra Molina, el argentino Arturo Marasso, el guatemalteco Máximo Soto Hall y el norteamericano E. K. Mapes.

El capítulo VII tiene valor fundamental para la tesis que sirve de eje a este libro: Darío encontró en la Biblioteca Nacional de Nicaragua, donde colaboró al lado del director Barrios, un tesoro de cinco mil volúmenes que Emilio Castelar había escogido por encargo del gobierno de aquel país, como paso previo a la fundación de dicha biblioteca en 1882. Fué allí donde encontró una fuente caudalosa que le permitió beber ávidamente en los clásicos españoles y en los franceses que le ampliaron las puertas de la revelación: Lamartine, Gautier, Mendes, Goncourt. Y la prueba más definitiva la ofreció en 1884 al publicar su estudio sobre Calderón de la Barca, que va reproducido en este volumen, y que demuestra que Darío ya tenía conciencia literaria, estilo, sabiduría, que más tarde fueron la levadura de su poderío de escritor. Cuando el 29 de enero de 1886 publicó su réplica a Enrique Guzmán —el Balbuena Criollo— para demostrarle que estaba correcta su expresión "simpatía derramada", puso de ma-

nifiesto que le eran familiares, pues convocó sus textos para que le justificaran plenamente, desde Gutierre de Cetina hasta don Juan Valera.

El Dr. Sequeira ha sabido reconstruir el ambiente en que Darío recibió las primeras saetas de la envidia y la incompreensión. Aquel decreto del Congreso de Nicaragua, concediéndole una beca para que estudiara en Europa y que nunca se cumplió, basta de testimonio. Por eso el libro del Dr. Sequeira tiene atmósfera vital y todos los que buscan novedades sobre R. D. lo leerán con interés auténtico y podrán comprender mejor la obra de quien renovó con su genio nuestra lengua y la hizo vibrar con nuevo acento.

Hay dos errores que deben señalarse: Dolores Montenegro era de Guatemala (p. 125) e Ignacio Montes de Oca (p. 173), era el árcade mexicano Ipandro Acaico, uno de los traductores de Píndaro. Pero esos gazapos en nada deslustran el brillo y la reverencia cordial con que este libro ingresa victoriosamente en la bibliografía rubendariana, para recreo y gozo de quienes aman la poesía pura y acuden a sus orígenes con la seguridad de olvidarse, siquiera en el paréntesis de un día, de los terribles que estamos viviendo y que ya nos obligan a repetir lo que Rubén aprendió del gran italiano: "Io vo gridando pace, pace, pace!"

Rafael Heliodoro VALLE.

Cuadernos Americanos

alternando con los números de la revista ha publicado los siguientes libros:

- 1.—*Ganarás la luz. . .*, por LEÓN-FELIPE
- 2.—*Juan Ruiz de Alarcón, su vida y su obra*, por ANTONIO CASTRO LEAL.
- 3.—*Rendición de espíritu*, por JUAN LARREA, Vol. I.
- 4.—*Rendición de espíritu*, por JUAN LARREA, Vol. II.
- 5.—*Orígenes del hombre americano*, por PAUL RIVET.
- 6.—*Viaje por Suramérica*, por WALDO FRANK. (7 pesos).
- 7.—*El hombre del buho*, por ENRIQUE GONZÁLEZ MARTÍNEZ.
- 8.—*Ensayos Interamericanos*, por EDUARDO VILLASEÑOR.
- 9.—*Martí escritor*, por ANDRÉS IDUARTE. (7 pesos).
- 10.—*Jardín Cerrado*, por EMILIO PRADOS. (7 pesos).

Precio por cada volumen (excepto los Nos. 6, 9 y 10).

MEXICO. 5.00 pesos
OTROS PAISES 1.20 dólares

OTRAS PUBLICACIONES

- La revolución mexicana en crisis*, por JESÚS SILVA HERZOG. 1.00 peso.
- El Surrealismo entre Viejo y nuevo Mundo*, por JUAN LARREA. 3.00 pesos.
- Sugestiones para la Tercera República Española*, por MANUEL MÁRQUEZ. 1.00 peso.
- Un Ensayo sobre la Revolución Mexicana*, por JESÚS SILVA HERZOG. 2.00 pesos.

REVISTA

SUSCRIPCION ANUAL PARA 1946:

(6 números)

MEXICO. 20.00 pesos
OTROS PAISES. 5.00 dólares

Precio del ejemplar:

México 4.00 pesos
Otros países 0.90 dóls.

S U M A R I O

N U E S T R O T I E M P O

- Juan Larrea* Visión de Paz.
Mariano Ruíz-Funes Franco, hijo predilecto de la Iglesia.
Manuel Crespo Arte y Política.

Notas, por José Medina Echavarría y Emigdio Martínez Adame.

AVENTURA DEL PENSAMIENTO

EL PRONOSTICO FILOSOFICO

- Raúl A. Orgaz* Saint Simon y Fourier.
Arturo Ardao El historicismo y la filosofía americana.
William D. Johnson La filosofía de Joaquín Xirau.

Notas, por Juan Hernández Luna y Eugenio Imaz.

PRESENCIA DEL PASADO

- Miguel Covarrubias* El arte "olmeca" o de La Venta.
José Miranda Clavijero en la Ilustración.
E. Martínez Estrada Sarmiento y Martí.

Notas, por Dardo Cúneo y José Miguel Quintana.

DIMENSION IMAGINARIA

- Manuel Maples Arce* Fundación del olvido.
Miguel Angel Asturias Los brujos de la tormenta primaveral.
José Antonio Portuondo Fidelino de Figueiredo y la crítica literaria.
Walter Pach Jacques Lipchitz y el movimiento artístico moderno.
Samuel Ramos Pedro Henríquez Ureña.
Antonio Castro Leal Pedro Henríquez Ureña, humanista americano.

Notas, por Dardo Cúneo y Rafael Heliodoro Valle.