



Aviso Legal

Revista

Título de la obra: *Cuadernos Americanos*

Director: Silva Herzog, Jesús

Forma sugerida de citar: *Cuadernos Americanos. Primera época (1942-1985). México.*

Datos de la revista:

Año XV, Vol. LXXXVIII, Núm. 4 (julio-agosto de 1956).

Los derechos patrimoniales de esta revista pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. 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>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México.
<https://cialc.unam.mx/> Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Con la licencia:



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. Puede 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 N° 42
Apartado Postal 965
Teléfono 12-31-46

DIRECTOR-GERENTE
JESUS SILVA HERZOG

EDICION AL CUIDADO DE
RAFAEL LOERA Y CHAVEZ

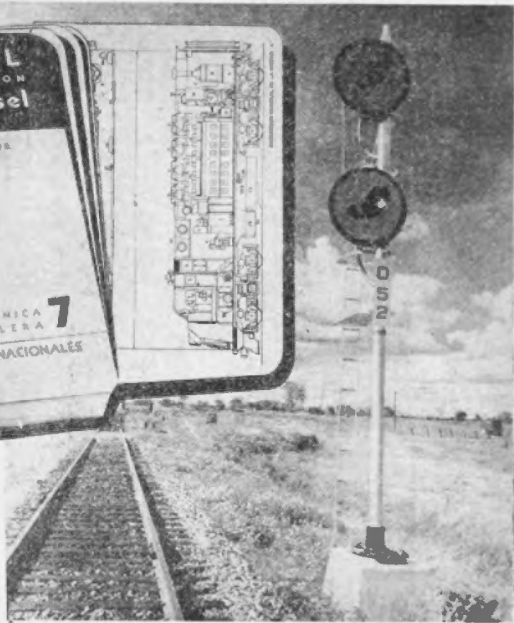
AÑO XV

4

JULIO-AGOSTO
1956

INDICE
Pág. 3

Por la superacion ferrocarrilera



YA ESTAN
A LA VENTA
LOS PRIMEROS

7

NUMEROS
DE LA
BIBLIOTECA
TECNICA

- | | | | | | |
|---|---|---------|---|--|--------|
| 1 | Catálogo de Materiales de Importación 1953 | \$18.00 | 5 | Manual de Operación Locomotoras Diesel
Electromotiva | \$5.50 |
| 2 | Código de Reglas A. A. R. 1954 | 35.00 | 6 | Manual de conservación del Motor Diesel
Serie 600 | 6.00 |
| 3 | Manual de Operación Locomotoras Diesel Alco | 2.25 | 7 | Manual de Conservación del Motor Diesel
Núm. 252-B.S.P. | 15.00 |
| 4 | Manual de Operación Locomotora Diesel Baldwin | 2.05 | | | |

DE VENTA EN BOLIVAR No. 19 MEXICO, D. F.
SE SIRVEN PEDIDOS POR C.O.D.

FERROCARRILES NACIONALES

**MAS DE MEDIO SIGLO
SIRVIENDO A MEXICO**

La calidad de nuestros productos
satisface las normas de la
Secretaría de la Economía Nacional
y además las especificaciones
de la A. S. T. M.


Sociedad Americana para
Pruebas de Materiales



La confianza de quien
confiábase es leña en los
materiales de calidad que son!

Cía. Fundidora de Hierro y Acero de Monterrey, S. A.

OFICINA DE VENTAS EN MEXICO: BALDERAS 68 • APARTADO 1336 • FABRICAS EN MONTERREY, N. L.: APARTADO 205



Las nuevas instalaciones de POZA RICA inauguradas el 12 de abril pasado, hacen posible, para la satisfacción del pueblo mexicano, el aprovechamiento integral de la valiosa riqueza natural como es la del aceite y el gas.

Uno de estos aprovechamientos es la producción de 200 toneladas de azufre, valioso elemento en multitud de industrias.



ENTREGA INMEDIATA...
BIEN FRIA



Dondequiera que esté puede usted confiar en la calidad inalterable de Coca-Cola porque Coca-Cola es pura, saludable, deliciosa y refrescante. Ese sabor, que tanto le agrada, no se encuentra sino en Coca-Cola. Elaborada y embotellada bajo condiciones rigurosamente higiénicas, como Coca-Cola, no hay igual.

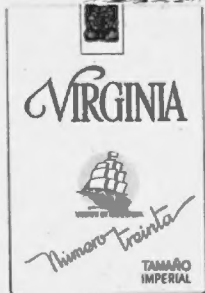
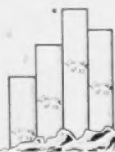
¿Sabe usted por qué

el mono araña tiene la cola tan **LARGA?**



Todo tiene su explicación... La cola de este animal debe sostenerle mientras alcanza con sus manos los frutos.

La longitud extraordinaria del VIRGINIA IMPERIAL tiene también su razón de ser... Agrade más al fumador VIRGINIA IMPERIAL porque precisamente su TAMAÑO EXTRALARGO proporciona mayor suavidad y frescura al sabor incomparable de su rico tabaco Virginia.



VIRGINIA IMPERIAL
mayor...y mejor!

Claro, un producto de El Aguila.

UN PESO CAJETILLA

Si un DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO ha sido siempre útil, éste es absolutamente necesario



DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO
UTEHA

Usted conoce perfectamente la utilidad cultural y pedagógica que en todo tiempo ha proporcionado un buen Diccionario Enciclopédico. Pero hoy, en que la especialización se ha impuesto como nunca, debido a los formidables progresos alcanzados en todas las disciplinas de la cultura, esta utilidad se ha convertido en necesidad indispensable. Necesidad para mantener al día los propios conocimientos y para que éstos se extiendan y se completen sin limitación de especialidad o rama.

El DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO UTEHA, que tanto ha de representar para la vida cultural de México y de toda Hispanoamérica, satisface con creces esta necesidad, ya que por la amplitud, precisión y rigurosa actualidad de su contenido es el único diccionario plenamente identificado con nuestro tiempo, tanto en lo que se refiere a los problemas y acontecimientos de última hora, como a la valoración crítica que el mundo de hoy tiene para las figuras y los sucesos de todas las épocas.

Usted, que desea caminar al unísono con la evolución de la vida moderna, necesita este diccionario. Y lo necesita sea cual fuere su profesión o actividad, porque todo arte y trabajo, para que se realice con verdadera eficacia, requiere el auxilio de gran número de conocimientos con ella relacionados. Con el DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO UTEHA, tendrá resueltos todos sus dudas y consultas en el arte y en su entera satisfacción, porque en él encontrará minuciosamente descritas las más recientes descubrimientos de la técnica y de la ciencia; la biografía exacta y documentada de todos los grandes figuras que la humanidad ha producido hasta nuestros días; los acontecimientos históricos, políticos, literarios, filosóficos y artísticos de todas las épocas y de todas las partes; la información geográfica más extensa y precisa que figura en obra alguna de su género; y, en fin, cuanto pueda contribuir al enriquecimiento cultural de usted y de todos los suyos, proporcionándoles al mismo tiempo la más elevada satisfacción espiritual.



**MÁS DE MEDIO MILLÓN DE VOCES
13000 PAGINAS - 20000 GRABADOS
400 MAPAS - 400 LAMINAS
10 TOMOS**

En sus 500,000 entradas, se incluye la totalidad del léxico que figura en la última edición del Diccionario de la Academia Española, enriquecido con gran número de americanismos, vocablos técnicos de reciente creación y otras muchas palabras que el uso diario ha incorporado a nuestro idioma. Por otra parte, el contenido de sus 13,000 páginas se realza con la belleza y el valor documental de sus 20,000 ilustraciones y cientos de laminas y mapas, en muchos casos a todo color, que contribuyen en gran medida a que las descripciones del texto adquieran máxima claridad, y permitan también que usted conozca, fielmente reproducidas, las maravillas arquitectónicas creadas por la mano del hombre, las bellezas naturales y las obras maestras del arte que se hallan repartidas por todo el mundo.

SOLO \$50 AL MES

¡Jamás pudo sospechar usted que podría adquirir un DICCIONARIO de tal categoría con una cuota tan baja! Pero ya lo ve ahora, el milagro, que milagro parece, se ha convertido en tangible realidad, como usted mismo puede comprobar solicitando inmediatamente el lujoso folleto que se ofrece gratis.

EDITORIAL GONZALEZ PORTO

Apertura 140 B. México D. F.

Sírvase remitirme el folleto descriptivo del DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO UTEHA, dándome a conocer también sus condiciones de pago.

Nombre _____
Domicilio _____
Localidad _____
Estado _____

**DISTRIBUIDORES EXCLUSIVOS
EDITORIAL GONZALEZ PORTO**

AV. INDEPENDENCIA, 10 - APODO 146-515 - TEL. 15-05-01, 15-30-30, 30-50-10 - SECCION, D. F.

AYUDE A LA INDUSTRIA...

La industrialización de México es una tarea que requiere del esfuerzo de todos y cada uno de sus habitantes. Es menester construir plantas industriales y adquirir equipo y maquinaria, y para construir unas y adquirir otros es necesario que la población ahorre e invierta sus ahorros adecuadamente.

Contribuya al proceso industrial del país comprando CERTIFICADOS DE PARTICIPACION DE LA NACIONAL FINANCIERA, S. A. De esta manera entrará en posesión de títulos con amplio mercado y garantías de primera calidad.

NACIONAL FINANCIERA, S. A.

Venustiano Carranza Núm. 35

Apartado 353

México, D. F.



(Autorizado por la Comisión Nacional Bancaria en Oficio
Núm. 601-II-7399).

C E R V E Z A

bebida elaborada con materias
alimenticias



LA CERVEZA está elaborada con malta, arroz, lúpulo y levadura, elementos que contienen sustancias de alto valor alimenticio. Es una bebida de sabor agradable, sana y pura. Además la cerveza mexicana es reconocida como la mejor del mundo. Por todo esto, es bajo todos conceptos recomendable el consumo de esta bebida en forma adecuada, tal y como lo hacen los pueblos más sanos y fuertes del mundo; sola, como complemento de las comidas o para mitigar la sed.



ASOCIACION NACIONAL DE
FABRICANTES DE CERVEZA

¿Un RON legítimo?

**B
A
T
E
Y**

por
supuesto

porque

está
elaborado
con el
100%
del jugo
de la caña
de azúcar

LA Unión Nacional de Productores de Azúcar, como lo hemos venido diciendo, invariablemente vende sus azúcares a los precios autorizados oficialmente, jamás usa de intermediarios para realizar estas operaciones mercantiles, sino que directamente va a los comerciantes en todo el país. La misma Unión ha estado invitando a todos los mexicanos para que colaboren con ella y no permitan que en su perjuicio se sobrecargue el precio de este indispensable complemento de la alimentación, pero físicamente es imposible para la Unión vigilar que este producto llegue al público a los precios autorizados, primero porque carece de autoridad para hacerlo, ya que constituye un simple organismo comercial de distribución en beneficio del consumidor y segundo porque requeriría, además de la autoridad delegada por el Gobierno, de una planta numerosísima de empleados que forzosamente tendría que recargar el costo del azúcar, en perjuicio del consumidor.

A pesar de esto, en aquellos lugares donde notoriamente se abusa en los precios del azúcar, esta Unión ha procedido a establecer expendios directos al menudeo para contrarrestar así el aumento en los precios más allá de los oficialmente autorizados. Nuevamente insistimos en hacer un llamado a todo el comercio, a fin de que haciéndose eco de nuestra labor y del deseo general del país, cumpla la alta misión que tiene encomendada en beneficio del pueblo consumidor.



**UNION NACIONAL DE PRODUCTORES
DE AZUCAR, S. A. de C. V.**

EDIFICIO INDUSTRIA Y COMERCIO.

Balderas No. 36—1er. piso. México, D. F.

BANCO NACIONAL DE COMERCIO EXTERIOR

INSTITUCION DE DEPOSITO Y FIDUCIARIA
FUNDADA EL 2 DE JULIO DE 1937

•

CAPITAL Y RESERVAS: \$201.078,849.73

•

ATIENDE AL DESARROLLO DEL COMERCIO
DE IMPORTACION Y EXPORTACION.

ORGANIZA LA PRODUCCION DE ARTICULOS
EXPORTABLES Y DE LAS EMPRESAS, DEDICA-
DAS AL MANEJO DE DICHS PRODUCTOS

FINANCIA LAS IMPORTACIONES ESENCIALES
PARA LA ECONOMIA DEL PAIS. - ESTUDIA E
INFORMA SOBRE LOS PROBLEMAS DEL
COMERCIO INTERNACIONAL

•

VENUSTIANO CARRANZA No. 32

MEXICO 1, D. F.

(Publicación autorizada por la H. Comisión Nacional Bancaria en
Oficio No. 601-11-15572).

PROBLEMAS AGRICOLAS E INDUSTRIALES DE MEXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

Bucareli 59

2o. Piso

Tel.: 21-11-01

Gerente:

ENRIQUE MARCUÉ PARDIÑAS

Director:

MANUEL MARCUÉ PARDIÑAS

Jefe de Redacción:

ANTONIO PÉREZ ELÍAS



VOL. VII. Núm. 3. 1955

México en la época de Cárdenas, por Paul Nathan. Comentado por José Alvarado, Victoriano Anguiano, Silvano Barba González, Valentín Campa, Ignacio García Téllez, Manuel Moreno Sánchez, Javier Rojo Gómez, Jesús Silva Herzog y Leopoldo Zea. *Reseña Económica y Tecnológica*, elaborada por el Departamento de Investigaciones Industriales del Banco de México. Ilustrada con 39 grabados del Taller de Gráfica Popular.

VOL. VII. Núm. 2. 1955

La política internacional del Presidente Cárdenas, por Isidro Fabela. *La reconquista de México* (los días de Lázaro Cárdenas), por Nathaniel y Sylvia Weyll. Comentado por Luis Cardoza y Aragón, Wilberto Cantón y Enrique Ramírez y Ramírez. *La política del Presidente Obregón*, por Manuel González Ramírez.

VOL. VIII. Núm. 1. 1956

La formación de los grandes latifundios en México (tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII), por Francois Chevalier. Comentado por Silvio Zavala, Lucio Mendieta y Núñez, Mario Souza, Lucien Febvre, Robert Ricard, Pierre Chaunu, Vito Alessio Robles y Juan Bazant.

DE VENTA EN LAS MEJORES LIBRERIAS

ACADEMIA HISPANO MEXICANA



**SECUNDARIA y
PREPARATORIA**
Externos

Viena 6
Tel.: 35-51-95

KINDER-PRIMARIA
Medio Internado - Externos

Reforma 515, Lomas
Tel.: 35-05-62

MEXICO, D. F.

CONSEJO - PATRONATO

PRESIDENTE: Lic. Anrón Sáenz. **VOCALES:** D. Ernesto J. Amescua, D. Jerónimo Arango, D. Jerónimo Bertrán Cusián, D. Juan Casanellas, Lic. Daniel Costo Villegas, D. Pablo Dies, Ing. Marte R. Gómez, Arg. Carlos Obregón Santacilla, Dr. Manuel Germán Parra, Ing. Gonzalo Robles. **SECRETARIO:** Dr. Ricardo Vinós.

S U R

REVISTA BIMESTRAL

S U M A R I O

VICTORIA OCAMPO
JOSE RODRIGUEZ FEO
JUAN MANTOVANI
GOTTFRIED BENN
M. HARRIAGUE
JAIME REST
GLORIA ALCORTA
JORGE A. PAITA
RAÚL BALLBÉ

Ricardo Baeza; Adrienne Monnier.
Walt Whitman y la literatura.
Apariencia y realidad de un régimen.
Los artistas y la vejez.
Los bautismos.
Forster y su "Paso a la India".
El Hotel de la Luna
Hasta que vuelva ayer; El ayer dorado.
Llamado y descubrimiento del tú.

CRONICAS Y NOTAS

Rosa Chacel: Sobre "La Fatalidad de los cuerpos". Carlos Peraltá: Inventario. Armando Asti Vera: Comarca Científica. LIBROS, por Héctor Oscar Clario, Eduardo González Lanuza, Gustavo Ferrari, Eugenio Guasta, Carlos F. Griebel y Jean Pénard. PINTURA: Hugo Pargagnoli: Victorica, igual a sí mismo. MUSICA: Juan Pedro Franze: Consideraciones en torno a un estreno desubicado. TEATRO, por José Bianco. EL CINE AL DIA, por Enrique Pezzoni.

239

Marzo y abril de 1956
San Martín No. 689,
BUENOS AIRES.

REVISTA DE HISTORIA DE AMERICA

Publicación semestral de la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Un instrumento de trabajo indispensable para el historiador de América y el americanista por su Sección de Artículos, Noticias, Notas críticas, Reseñas y Bibliografía, con colaboraciones en los cuatro idiomas del Continente.

Director: **Silvio Zavala**. Secretario: **Javier Malingón**.

Redactores: **Agustín Millares Carlo, J. Ignacio Rubio Mañé, Ernesto de la Torre y Susana Uribe**.

CONSEJO DIRECTIVO

José Torre Revello y Sara Sabor Vila (Argentina)—**Humberto Vázquez Machivado (Bolivia)**—**Guillermo Hernández de Alba (Colombia)**—**José María Chacón y Calvo y Fermín Peraza Sarnauz (Cuba)**—**Ricardo Donoso (Chile)**—**José Honorio Rodríguez (Brasil)**—**Abel Romeo Castilla (Ecuador)**—**Merle E. Curti y Clement G. Hotten (Estados Unidos de América)**—**Rafael Heitorodoro Valle (Honduras)**—**Jorge Basadre y J. M. Véziz Picasso (Perú)**—**Emilio Rodríguez Demorizi (República Dominicana)**—**Juan E. Pivel Devoto (Uruguay)**.

Suscripción anual, 5 dólares o su equivalente en moneda mexicana.

Toda correspondencia relacionada con esta publicación debe dirigirse a: Comisión de Historia (R.H.A.) Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Ex-Arzobispado 29, Tacubaya, México 18. República Mexicana.

GEOGRAFIA GENERAL DE MEXICO

Por

JORGE L. TAMAYO

Cuadernos Americanos se ha hecho cargo, en forma exclusiva, de la distribución de esta interesante obra que consta de dos volúmenes de 628 y 582 páginas, con fotografías y mapas, y de un *Atlas Geográfico General de México* con 24 cartas a colores, formando un volumen en folio de 41 x 53½ cms., encuadernado en holandesa.

PRECIO DE LA OBRA:

Con los dos tomos, de texto a la rústica	\$ 100.00
Con los dos tomos, pasta de percalina	115.00
Con los dos tomos, pasta española	130.00

DIRIJA SUS PEDIDOS A

CUADERNOS AMERICANOS

Av. Rep. de Guatemala No. 42-4

México 1, D. F.

Apartado Postal No. 965

Tel. 12-31-46

MEXICO Y LO MEXICANO

COLECCION DIRIGIDA POR EL PROF. LEOPOLDO ZEA

VOLUMENES PUBLICADOS

1. Alfonso Reyes, *La X en la frente* Agotado
2. L. Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano* Agotado
3. J. Carrión, *Mito y magia del mexicano*
4. E. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*
5. J. Moreno Villa, *Cornucopia de México*
6. S. Reyes Navares, *El amor y la amistad en el mexicano*
7. J. Gaos, *En torno a la filosofía mexicana* (1)
8. C. Garizurieta, *Isagoge sobre el mexicano*
9. M. Picón-Salas, *Gusto de México*
10. L. Cernuda, *Variaciones sobre tema mexicano*
11. J. Gaos, *En torno a la filosofía mexicana* (2)
12. S. Zavala, *Aproximaciones a la Historia de México*
13. A. Ortega Medina, *México en la conciencia anglosajona*
(1)
14. L. Zea, *El occidente y la conciencia de México*
15. J. Durand, *La transformación social del conquistador*
(1)
16. J. Durand, *La transformación social del conquistador*
(2)
17. F. de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*
18. P. Westheim, *La calavera*
19. R. Xirau, *Tres poetas de la soledad*
20. Ma. Elvira Bermúdez, *La vida familiar del mexicano*
21. José Luis Martínez, *La emancipación literaria de Mé-*
xico
22. Juan A. Ortega y Medina, *México en la conciencia an-*
glosajona (2)
23. A. Cardona Peña, *Crónica de México*
24. A. Toynbee, *México y el Occidente*

Cada volumen \$10.00

ANTIGUA LIBRERIA ROBREDO

ESQ. ARGENTINA Y GUATEMALA
APARTADO POSTAL 8855

TELEFONO: 22-20-85
MEXICO 1, D. F.

HUMANISMO

Núm. 37 Mayo-Junio de 1956

SUMARIO

Vicente Sáenz, *Raíz del Pensamiento Liberal en Centroamérica*. Fernando Díez de Medina, *El hombre boliviano*. Antonio García, *La Universidad Colombiana y la crisis nacional*. Mario Briceño-Iragorry, *Apocalipsis del odio*. Alberto Rembao, *El icosaedro de la verdad*. Luis E. Heysen, *Influencia del agrarismo mexicano en América*.

•

Andrés Eloy Blanco, *Canto a la espada* (manuscrito). Rómulo Gallegos, *Recuerdo de Andrés Eloy Blanco*. Mauricio Magdaleno, *Andrés Eloy Blanco: El poeta*. Salvador Azuela, *Andrés Eloy Blanco: El orador*. Gonzalo Barrios, *Andrés Eloy Blanco: El político*.

•

Arturo Briceño, *Tabardillo*, Nicolás Guillén, *Chile*. Lucila Velázquez, *Un poema de amor, tan sólo uno*.

•

Pídala en las principales librerías de México y América,

o directamente a

HUMANISMO

San Juan de Letrán Núm. 13, Desp. 1704.
Teléfono 10-22-33. México, D. F.

EDITORIAL CVLTVRA
TALLERES GRAFICOS, S. A.



GUATEMALA No. 96. TELS: 22-46-41 y 22-08-32
MEXICO, D. F.

REVISTA HISPANICA MODERNA

Se publica trimestralmente con el objeto de estudiar y difundir la cultura hispánica. Contiene artículos, reseñas de libros y noticias literarias; textos y documentos para la historia literaria moderna; estudios y materiales de folklore hispánico; una bibliografía hispánica clasificada; noticias acerca del hispanismo en América, y una sección escolar dedicada a los estudiantes de español.

●
Fundador: Federico de Onís

Director: Angel del Río

Subdirector: Eugenio Florit

●
4 dólares norteamericanos al año; número suelto: \$1.00

Hispanic Institute in the United States
Columbia University

435 West 117th Street.

New York.

ASOMANTE

REVISTA TRIMESTRAL LITERARIA

La edita la Asociación de Graduadas de la Universidad
de Puerto Rico

DIRECTORA:

NILITA VIENTÓS GASTÓN.

Dirección:

Apartado 1142,
San Juan, P. R.

●
SUSCRIPCIONES:

Puerto Rico, Cuba y Estados Unidos	\$ 4.00
Otros países	3.50
Ejemplar suelto	1.25

CUADERNOS AMERICANOS

SERVIMOS SUSCRIPCIONES DIRECTAMENTE DENTRO
Y FUERA DEL PAÍS

A las personas que se interesen por completar su colección les ofrecemos ejemplares de números atrasados de la revista, según detalle que aparece a continuación, con sus respectivos precios:

Año	Ejemplares disponibles	Precios por ejemplar	
		Pesos	Dólares
1943	Números 3, 4, 5 y 6	20.00	2.00
1944	Los seis números	20.00	2.00
1945	" " "	18.00	1.70
1946	" " "	18.00	1.70
1947	Números 1, 2, 3, 5 y 6	18.00	1.70
1948	" 3, 4 y 6	15.00	1.55
1949	" 2 al 6	15.00	1.55
1950	" 2	15.00	1.55
1951	" 2 al 6	12.00	1.40
1952	Los seis números	12.00	1.40
1953	" 1 al 6	12.00	1.40
1954	" 2, 4 y 6	12.00	1.40
1955	" 1 al 6	12.00	1.40

Los pedidos pueden hacerse a
República de Guatemala 42-4, Apartado Postal 965
o por teléfono al 12-31-46.

Véanse en la solapa posterior los precios de nuestras
publicaciones extraordinarias.
COMPRAMOS EJEMPLARES DE LOS AÑOS DE 1942 Y 1943.

ESTACIONES

REVISTA LITERARIA DE MEXICO

PUBLICACIÓN TRIMESTRAL

Editores:

ELÍAS NANDINO
y
ALFREDO HURTADO

Dirección:

ALÍ CHUMACERO
ALFREDO HURTADO
JOSÉ LUIS MARTÍNEZ
ELÍAS NANDINO
CARLOS PELLICER

Oficinas: Revillagigedo 108-202

México, D. F.

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

Ave. de la Universidad 975
Tel. 24-89-33



Apdo. Postal 25975
México 12, D. F.

LIBROS DE RECIENTE PUBLICACION:

Kalecki

TEORIA DE LA DINAMICA ECONOMICA
(Economía. 1a. edición, 184 pp. \$15.00)

Eli de Gortari

INTRODUCCION A LA LOGICA DIALECTICA
(1a. edición. 290 pp. \$20.00)

Recasens Siches Luis

NUEVA INTERPRETACION DE LA FILOSOFIA
DEL DERECHO
(1a. edición. 304 pp. \$18.00)

R. Bonifaz Nuño

LOS DEMONIOS Y LOS DIAS
(Poesía. 1a. edición. 101 pp. \$12.00)

Arturo Ardao

LA FILOSOFIA EN EL URUGUAY EN EL SIGLO XX
(Tierra Firme. 1a. edición. 192 pp. \$15.00)

E. S. Santovenia

ARMONIAS Y CONFLICTOS EN TORNO A CUBA
(Tierra Firme. 1a. edición. 322 pp. \$20.00)

L. Febvre

MARTIN LUTERO
(Breviario número 113. Sección de Historia.
Empastado en tela. 280 pp. \$12.50)

Guignebert

EL CRISTIANISMO ANTIGUO
(Breviario número 114. Sección de Religión y Filosofía.
Empastado en tela. 206 pp. \$10.00)

Berenson

HISTORIA Y ESTETICA DE LAS ARTES VISUALES
(Breviario número 115. Sección de Arte.
Empastado en tela. 272 pp. \$12.50)

CUADERNOS
AMERICANOS

AÑO XV

VOL. LXXXVIII

4

JULIO - AGOSTO

1956

MÉXICO, 1° DE JULIO DE 1956

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

Alfonso CASO

León FELIPE

José GAOS

Pablo GONZALEZ CASANOVA

Manuel MARQUEZ

Manuel MARTINEZ BAEZ

Alfonso REYES

Manuel SANDOVAL VALLARTA

Jesús SILVA HERZOG

Director-Gerente
JESUS SILVA HERZOG

Edición al cuidado de
R. LOERA Y CHAVEZ

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

CUADERNOS AMERICANOS

No. 4 Julio-Agosto de 1956 Vol. LXXXVIII

ÍNDICE

NUESTRO TIEMPO

	<i>Págs.</i>
LUIS REISSIG. El fin de un ciclo histórico en Argentina	7
GONZALO AGUIRRE BELTRÁN. Indigenismo y Mestizaje. Una polaridad bio-cultural	35
CARLOS M. RAMA. Una nueva historia para nuestro tiempo	52

AVENTURA DEL PENSAMIENTO

JUAN CUATRECASAS. Biología y Humanismo	79
J. KOGAN ALBERT. El concepto de experiencia en Hegel y en Heidegger	98
LUIS FARRÉ. Misticismo y Estética	119

PRESENCIA DEL PASADO

DICK EDGAR IBARRA GRASSO. Una civilización pre-Tiahuanaco	139
ESTUARDO NÚÑEZ. Franklin en Hispanoamérica	155
MAXIME LEROY. A 150 años del Código Civil Francés	169
JESÚS REYES HERÓLES. Las libertades en el liberalismo mexicano	179
LUIS ALBERTO SÁNCHEZ. Un aniversario olvidado	202

DIMENSION IMAGINARIA

	Págs.
ALDEF. Entre dos mundos	217
<i>El heroísmo intelectual</i> , por RAÚL LEYVA	290



ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

	Frente a la pág.
Dos cántaros de forma griega, o mediterránea antigua, hallados en Cochabamba	144
Cerámica de la cultura pre-tiahuanacota	„
Parte superior de una gran vasija, con doble modelado zoomorfo	„
Gran urna funeraria para adultos, procedente de Cliza	„
Jarro labrado en una sola pieza de piedra	„
Especie de hacha o cetro de piedra	„
Gran cabeza de piedra, llama (?)	„
Idolito o estatuilla	„
Dos idolitos de piedra muy pulida	„
Una de las representaciones más sorprendentes de la divinidad	„
Magnífica hacha de piedra	„
En cobre: un gran <i>tofo</i> o prendedor	145

Nuestro Tiempo

EL FIN DE UN CICLO HISTÓRICO EN ARGENTINA

Por *Luis REISSIG*

La oligarquía

LA terminación —ex abrupto— del gobierno de Perón coincide con la terminación demorada de un ciclo de la vida nacional: *el ciclo ganadero y latifundista, o ciclo de la oligarquía*, en sus fases económica, política y social.

Para formarse un juicio claro sobre la serie de acontecimientos salientes de la vida argentina en los últimos cien años, hay que dirigir la atención hacia la oligarquía, en cuyas manos han estado los hilos principales de la economía y la política, y cuya manera de pensar y de actuar ha incidido en el manejo de esos hilos, aun sin tenerlos propiamente en sus manos.

Si se la observa, se verá bien cómo ha actuado en los siguientes campos de capital importancia en la vida nacional:

a) en el económico, interfiriendo para retardar el desarrollo de la industria, la agricultura, la minería y de toda otra manifestación económica similar que pudiera perturbar su situación de privilegio;

b) en lo social, siendo juez y parte en el ordenamiento y calificación de las clases sociales, disponiéndolas en estratos subordinados y colocándose ella en la cúspide, como corresponde a un sistema de jerarquías;

c) en el cultural, fomentando la formación de un nutrido grupo intelectual benevolente hacia ella, y en parte a su servicio, compuesto principalmente de profesionales (abogados, médicos, economistas, etc.);

d) en el educativo, manteniendo un sistema de enseñanza basado en una escala de factores o privilegios económicos, en el que —hoy todavía— cien familias de la clase rica tienen cien veces más oportunidades para aprender que cien familias de la clase obrera;

e) en el político, fomentando el temor hacia todo gobier-

no de raíz popular y el distanciamiento entre las clases populares: la clase obrera y la clase media.

La acción de la oligarquía ha sido directa e indirecta: directa, ejerciendo plenamente el gobierno y, en consecuencia, aplicando su política; indirecta, influyendo mediante sus ideas y doctrinas en gobiernos que ella no ejercía.

El arte desplegado por la oligarquía para influir en gobiernos de los que no era su titular, constituye el núcleo de su fuerza psicológica, ideológica y política. Su presencia, su pensamiento y su acción están registrados en tipos y modos de gobierno y de instituciones, leyes y normas, actitudes y hábitos, estilos de vida y de pensamiento, que tienen todavía gran influencia en la vida nacional.

Sin temor a equivocarse, puede hasta decirse que la verdadera historia política, social y económica argentina comienza con la oligarquía.

De Caseros en adelante

DESPUÉS de la batalla de Caseros (1852), que pone fin a la tiranía de Rosas, y durante medio siglo, la Argentina consolida la estructura económica y social que le da personalidad nacional y crédito internacional: *la carne y el trigo figuran como sus productos símbolo, y la oligarquía y la clase media, como sus núcleos sociales representativos.*

Hacia 1910, *la faz económica del ciclo ganadero entra en su etapa final de predominio*, debido al creciente desarrollo de la agricultura. Como los grandes hacendados son también dueños de grandes latifundios, que arriendan o venden a precios altos, su poder económico como clase social es superior a su poder económico como clase ganadera, pues a sus ingresos como hacendados agregan sus ingresos como latifundistas. Los hacendados continúan siendo más ricos y más fuertes que los agricultores; pero la ganadería ya no es la meta principal y casi única de la economía argentina, como lo había sido hasta Caseros.

A pesar del cuantioso refuerzo económico latifundista, el ciclo ganadero no se salva de ir entrando en su etapa final como ciclo, aunque sí se salvan de entrar en la etapa final de su predominio económico, los individuos y familias de la clase ganadera.

Hacia 1915, con motivo de la Primera Guerra Mundial, avanza otro serio competidor: la industria.

La economía nacional tendrá en lo sucesivo como base, a la ganadería, la agricultura y la industria.

Esta coparticipación económica básica no hiere, de por sí, los intereses de los hacendados, en tanto dispongan del *poder político*, pues mediante él, evitan que se protejan los intereses de la agricultura y de la industria y, además, protegen los suyos propios.

Los grandes hacendados no se empeñan, pues, en una batalla económica con sus competidores, los grandes industriales y agricultores. Ni siquiera procuran transformar su base de producción —o sea la cría lisa y llana del ganado— mediante su industrialización parcial (frigoríficos, etc.), como lo desean los pequeños hacendados. No les interesa.

La industrialización de esa base de producción hubiera traído un gran progreso a la vida rural, que contaba ya con una abundante y variada producción agrícola como para alimentar a una población campesina numerosa. Pero, los grandes hacendados no son una clase progresista, aunque lo parezca por el hecho de refinar, hasta con lujo, sus haciendas, sus casas, su vestimenta y sus costumbres. Su plan no es la reconquista del poder económico absoluto o casi absoluto mediante medidas de progreso, sino la retención del poder político. Esto está más cerca de sus posibilidades, de sus experiencias, de sus deseos y hasta de su idiosincrasia. Las medidas de progreso dan mucho trabajo, y ellos constituyen una clase acostumbrada a pasar todo un año esperando una parición, de la que se enteran en la ciudad —que es donde viven—, por correspondencia.

Además, tales medidas implican tener que lidiar con más gente, con más pueblo, en definitiva; y los grandes hacendados no quieren más pueblo que el de sus capataces y peones. Les basta y les sobra.

Este plan sabroso del esfuerzo mínimo y el provecho máximo, que funciona durante la larga siesta económica de predominio de los grandes hacendados, lo interrumpe la ley Sáenz Peña (1912): *el voto secreto y obligatorio hace también entrar en su proceso final al predominio político del ciclo ganadero y latifundista.*

Perdido en 1916 el poder político con el triunfo de la Unión Cívica Radical —que conquista por primera vez la pre-

sidencia de la República—, los grandes hacendados concentran sus esfuerzos en retener, lo más posible, el *control político* de la economía.

Lo hacen para proteger sus intereses mediante leyes, normas, convenios, etc., que los beneficien—pues mantienen una fuerte representación en el Congreso— y para impedir que se lleven a cabo las reformas económicas que el país necesita para progresar. La economía ganadera comienza o desempeña el papel de la vaca echada en medio de la vía: no deja pasar el tren, que bufa y se detiene para no atropellarla.

La oligarquía ejerce el control político mediante sus vóceros y personeros en el parlamento, en la administración pública, en los tribunales, en los periódicos y revistas, en las agrupaciones y círculos sociales, en tales o cuales partidos, etc. Presenta a la primera presidencia del voto popular (Hipólito Irigoyen), como una presidencia inepta y nefasta. Aun entre muchos de los intelectuales de entonces—liberales en su inmensa mayoría— cunde la opinión de que la oligarquía, a pesar de todo, es la mejor o la única clase que sabe gobernar. Se traen ejemplos, se comparan épocas y hombres y hasta tipos físicos, modos de vestir y de hablar, costumbres y estilos literarios.

La oligarquía tiene éxito en su campaña de descrédito del primer gobierno popular, pues lo obliga a malgastar su tiempo y a dispersarse en guerrillas, debilitando su empuje inicial y haciéndole dejar a un lado reformas urgentes y esenciales. Ella necesita ganar tiempo mientras reúne sus fuerzas dispersas después de la derrota electoral de 1916, y mientras conquista otras nuevas y fomenta un clima de duda acerca de la capacidad del gobierno. Su objetivo principal es que haya consenso público de que "el pueblo" no está todavía en condiciones de gobernar, de que todavía ella, como clase dirigente, con su aparato político y administrativo de profesionales, intelectuales y técnicos que la rodean, constituye la clase gobernante por antonomasia.

Esta obra paciente y persistente da sus frutos. Cunde una gran decepción popular al verse la diferencia que hay entre lo que se esperaba de la primera presidencia del voto libre y secreto y lo que aparece como resultado.

Para reforzar su campaña de desintegración y hasta de difamación del primer gobierno popular y para abrirse camino en su propósito de ejercer eficazmente el control político, la oli-

garquía emplea un arma más penetrante aún: el *control ideológico*, es decir el control sobre los modos de pensar, de fijar ideales y actitudes, y en consecuencia, de actuar en la vida nacional.

Mediante el control ideológico, retarda, desvirtúa, confunde, limita, anula toda mención o tentativa de reformas progresistas, implícitas o explícitas en el programa del gobierno. Es así como *infunde miedo hacia todo pensamiento de reforma* que pueda sustentarse. Hay que infundir miedo en todas las clases sociales, especialmente en la clase media, que es el gran soporte social, y en todas las instituciones de mayor predicamento nacional, como la iglesia y el ejército. El desiderátum es aislar al gobierno popular, de las clases populares que lo han llevado al poder.

Y la oligarquía tiene nuevamente éxito. Entre 1916 y 1922 domina ampliamente en el campo social e institucional. Está metida en todas partes; interviene para decidir en puntos clave de la vida nacional. Por momentos, es más dueña de la situación que el propio gobierno. Entre tantas cosas, disuade hasta de mencionar la Reforma Agraria —que clama al cielo. La oligarquía convence de que es una tremenda medida revolucionaria que destruirá las fuentes de riqueza de la economía argentina e incendiará al país, con fuego de revuelta, por los cuatro costados.

Es tan eficaz en su prédica que, todavía hoy, hablar de Reforma Agraria es tabú en amplios sectores de la población.

En general, la oligarquía frustra todo intento de política progresista.

Sembradora de miedo, lo hace bien hasta en las propias filas del gobierno, como ocurrió durante la Semana Trágica, en 1919.

Pero, a pesar de todo este montaje de control ideológico sin fisuras y de sus patentes resultados, el sector de extrema derecha de la oligarquía —caracterizado como sector ultranacionalista— no está conforme; mejor dicho, está impaciente. Cree que se pierde mucho tiempo. Prefiere procedimientos drásticos, sin tantas vueltas. No aprueba ese tipo de mentalidad política parsimoniosa y llena de vericuetos, del control ideológico y político. Prefiere ir al grano, es decir al poder mediante el *golpe de Estado*.

Encuentra muy buen ambiente en el ejército de entonces, donde el general Urriburu, con la introducción de la nueva es-

cuela germanizante, está conquistando a la oficialidad. La idea de un gobierno de fuerza, sin políticos—y por supuesto, sin pueblo—tiene cada vez más aceptación. Se publican periódicos y libros que explican que la democracia es un error como forma y como ideal de gobierno, que funciona mal y tarde y, además, es muy cara. Los cerebros del ultranacionalismo aconsejan como sustitutivo la "democracia corporativa", o sea la democracia hecha a dedo.

El ultranacionalismo tiene la iniciativa en el propósito de terminar con el gobierno popular y se dispone a derribarlo.

La tesis del golpe militar como solución pasa a primer plano, aunque sin tirar por la borda la tesis del control ideológico y político, que en la nueva situación de asalto al poder no deja de prestar buen auxilio; sobre todo, para crear un clima de descontento popular, necesario para ablandar o desconcertar a los partidarios del gobierno.

Es ésta una de las situaciones más críticas y tristes de la vida política argentina, en que miles de ciudadanos auténticamente demócratas, descontentos de la conducta del gobierno, se suman, sin advertir el peligro, a la corriente anti-irigoyenista, fomentada e impulsada por las peores fuerzas de la reacción.

Como se sabe, el 6 de septiembre de 1930, el general Uriburu, del Jockey Club, se apodera, mediante un paseo militar, de la Casa Rosada, es decir del Gobierno.

Desde ese día hasta el 4 de junio de 1943, la oligarquía y su ala ultranacionalista viven de una manera o de otra en el poder y del poder, al que llegan, también de una u otra manera mediante el fraude, llamado, con impavidez, "patriótico". Comprende el período que va desde el comienzo fraudulento de la presidencia del general Justo hasta el final violento de la presidencia del abogado Castillo (gobiernos irregulares de hecho, ambos). La moral pública fue afectada por el apagamiento de estímulos cívicos; estaba preparada para recibir "cualquier cosa" con tal de terminar con el fraude. En este aspecto moral, el período 1930-43 hizo más daño al país que el período de Perón, pues durante éste, las fuerzas morales opositoras se mantuvieron alertas y en permanente tensión.

La oligarquía comprende que le es cada vez más difícil mantener su posición de privilegio; su base económica y su base social continúan siendo las mismas: la ganadería y la aristocracia. Son bases notoriamente débiles e insuficientes para una clase política que quiere perpetuar o por lo menos prolongar su

dominio, en una época de grandes progresos científicos y técnicos y de participación creciente en la vida social y nacional de grandes masas de población.

Los grandes industriales han crecido en número y poder; los grandes agricultores se han volcado en nuevos e importantes negocios, ampliando su campo de acción; aflora el interés por la minería; la clase media agrícola organiza poderosas cooperativas; la clase obrera urbana y rural y la clase media de las profesiones y empleos han crecido también mucho, debido al incremento de la producción y de los negocios, que favorece la Segunda Guerra Mundial, en pleno desarrollo entonces.

Se está ante un nuevo panorama económico, social y político. La necesidad de dar un golpe de timón a la economía argentina, orientándola más hacia la industria, se hace bien evidente. Industriales y obreros llegan a coincidir en el planteo de problemas relacionados con la expansión y protección de la industria. Los industriales se han robustecido; su Unión Industrial comienza a pesar tanto como la vieja Sociedad Rural. Por su parte, también los obreros urbanos se han robustecido y están casi a punto de consolidar su gran central obrera: la CGT. El activo comercio de ultramar facilita la formación de la Flota Mercante Argentina. El país se ha enriquecido; tiene fuertes reservas monetarias; hay trabajo; sus campos producen en abundancia; se ha seguido construyendo numerosas viviendas; muchísimas familias tienen su casita propia, satisfactoriamente amuebladas y, aunque hay mucha miseria en muchas zonas del interior del país —especialmente en el noroeste (ángulo límite con Chile y Bolivia)—, ha ascendido el nivel medio de las poblaciones donde más repercute el desarrollo industrial y agrícola, que son, a la vez, las más numerosas y abastecidas y las mejores preparadas (el litoral, la provincia de Buenos Aires, la zona central del país y Mendoza).

En el aspecto político, hay una gran lasitud y repugnancia por el constante fraude electoral que organiza, perfecciona y practica la oligarquía. El pueblo adopta la actitud de esperar a que el fraude termine. Es una vieja modalidad criolla: "desensillar hasta que aclare".

Al fin "aclara": el 4 de junio de 1943 el "Grupo de Oficiales Unidos" —el GOU— en el cual está el coronel Perón, capitaliza esa lasitud y repugnancia, y con muy poco esfuerzo derroca al presidente ultraconservador Castillo y se instala en la Casa Rosada.

Sin pueblo y sin ejército que la sostengan, la oligarquía pierde definitivamente el poder político.

El ciclo ganadero y latifundista comienza su etapa conclusiva. Perdido el poder político y congelado su poder económico por una serie de medidas de control estatal, le queda, sin embargo, a la oligarquía, como arma utilísima, su poder de *control ideológico y social*, que empleará muy hábilmente durante los doce años (1943-1955), del gobierno directo o indirecto de Perón, fomentando cuidadosamente un clima de resistencia y de temor hacia toda reforma o medida que pueda afectar la estructura económica ganadera nacional, en la cual la oligarquía quiere que el país siga viviendo. Y como en el gobierno de Perón todo es corrupción, arbitrariedad y desorden, y basta que el Estado ponga la mano en un asunto para echarlo a perder, le es fácil a la oligarquía convencer a sus aliados de todos los grandes grupos e instituciones sociales y nacionales y hasta a la opinión pública, que si no se protege a la ganadería la economía nacional sufrirá una bancarrota.

Es así como mediante el control ideológico, la oligarquía salva su patrimonio y su posición social y evita o aleja su desintegración política.

Si la revolución de 1943, y el golpe de "furca" del 17 de octubre de 1945 que llevaron a Perón al poder, hubieran sido realmente movimientos progresistas, no estaríamos hoy, ante el planteamiento de un retraso en la estructura económico-social nacional, pues no otra cosa significaría el retorno directo o indirecto al ciclo ganadero.

Después de Caseros, en que se consolidó una estructura económica —a tono entonces con las condiciones del país y la marcha del tiempo— la Argentina ha tenido dos magníficas oportunidades para mejorar y modificar esa estructura, adaptándola a las necesidades del tiempo y del país: en 1916, en que pudo realizarse la Reforma Agraria; en 1943, en que pudo realizarse la Reforma Industrial; pero ambas oportunidades se frustraron. Nuestra debilidad económica nacional y nuestra debilidad política internacional actuales, provienen fundamentalmente de estas dos fallas.

Como clase económica, social y política, los grandes hacendados y especialmente su grupo político dirigente, la oligarquía, son los más directamente responsables de esa indeseada y peligrosa situación.

Mediante el control ideológico y social, la oligarquía logra

durante el gobierno de Perón un poder formidable, todavía no bien evaluado ante la clase media: mediante él mueve a esa clase a mirar con buenos ojos el tiempo pasado, en que se vivía mejor, y sobre todo, que se una a ella y se aleje de "la chusma", a la que temía y teme. Forma, así, su cinturón de protección—casi estaba por decir de castidad— y fomenta sagazmente la separación entre las dos clases populares: la clase media y la clase obrera, de que hablaremos más adelante.

El poder de control bicéfalo—ideológico y social— que ejerció la oligarquía, se prolonga, aunque cada vez más débil, hasta nuestros días. La persistencia del ciclo ganadero y latifundista, más allá de su propio y natural sustento material—la economía ganadera— mediante el control ideológico y social, ha sido la causa principal de las perturbaciones y retrasos económicos, sociales, institucionales y de política interna y externa, que ha sufrido la Argentina en los últimos cuarenta años. Esa persistencia extra tempore abrió camino a las dictaduras de Uriburu y de Perón: a la primera, creando el clima apropiado para la transferencia del poder, de la clase popular a la "clase gobernante"; a la segunda, sirviéndole de adecuado pretexto a Perón para acaudillar gran parte del pueblo, en particular el sector más resentido con la oligarquía: los obreros urbanos y rurales del noroeste argentino.

En su afán de conservar, reconquistar o controlar el poder político, económico y social, la oligarquía hubiera hasta pactado con la dictadura de Perón si éste no se hubiera apoyado en la clase obrera. Pero cuando Perón aspiró al poder, la oligarquía estaba muy apoltronada y fofa, después de casi trece años de goce directo e indirecto del poder (1930-1943); no tenía los bríos del 30, cuando Uriburu; y, además, tenía como fuertes competidores a las clases altas, a la gran industria y al gran comercio, donde se había ya formado un grupo selecto de grandes "condotieri", que estaba listo para poner en práctica su economía de asalto. Perón no podía dudar ni un minuto: prefirió a los "condotieri" que le suministraban brillantes y convincentes argumentos y planes económicos, políticos e ideológicos. No se iba a convertir en médico de cabecera de la oligarquía, para salvarla. Prefirió sangre nueva y joven; incluso físicamente, pues sus primeras fuerzas de choque fueron, entre los obreros, los muchachos aprendices de talleres y de fábricas, a quienes conquistó con arrebato.

Perdido el predominio económico y el alto rango de que

gozaba y que hacía de ella la clase económica dirigente; perdido también el poder político absoluto o preeminente de clase conductora; y conservando sólo algunos reductos desde donde ejercer el control político, la oligarquía pudo —y puede, todavía— influir mediante el *control ideológico*.

En momentos en que el país necesita llevar a cabo un programa de reformas internas progresistas, indispensables no sólo para ponerse a tono con los países más adelantados, sino para vivir con decencia económica, ella puede —para asegurarse un lugar en el poder— *infundir miedo* en cuanto a ese programa, presentándolo como un programa de destrucción económica y de guerra social.

En momentos en que es indispensable reemplazar el ciclo de dictaduras y de gobiernos de transición, por un ciclo de gobiernos regulares, ella puede —para asegurarse un lugar en el poder— tratar de influir para que el cambio de ciclo se intente desde arriba y no desde abajo, es decir sin intervención popular, o con una intervención controlada.

En momentos en que precisa que cada grupo social se reconstituya por sí mismo, para integrar en forma pacífica y orgánica la colectividad, ella puede —para asegurarse un lugar en el poder— influir para que sólo puedan hacerlo bien los grupos que cuenten con su aprobación, entre los que no figuran, desde luego, las clases populares —y en particular la clase obrera— que, a juicio de la oligarquía, no tiene suficiente discernimiento y, por lo tanto, necesita *tutores*.

No en balde la oligarquía ha gobernado al país durante casi un siglo. Sus formas de pensar, sus creencias, su conducta, sus adoraciones y sus fobias, sus síes y sus nones, sus verdades y sus mentiras, su mitos y tabúes, sus cegueras, sus pruebas de evidencia, es decir todo lo que constituye el *clima ideológico* creado por ella, subsiste.

Y es así como reina todavía en un apreciable sector de la población que, aunque social y políticamente antioligárquica, sigue pensando en muchas cosas como la oligarquía.

Un clima de reformas progresistas, absolutamente pacíficas e impostergables, contribuiría decisivamente a ir borrando los últimos efectos deletéreos de la oligarquía en su última fase de control ideológico. Y éste sería el comienzo del fin de la cadena de dictaduras.

La clase media y el antiperonismo

DESDE el comienzo de la organización nacional después de Caseros, y hasta hace aproximadamente un cuarto de siglo, la clase media ha sido la fuerza social popular de mayor peso. Comenzó a afianzarse como clase propietaria de la pequeña vivienda. La casita propia fue firmemente codiciada por ella.

Ha sido siempre una clase liberal y progresista. De ella ha salido el grueso del magisterio nacional y del profesorado. Ha puesto siempre gran empeño en educar a sus hijos; ha preferido que siguieran una carrera universitaria, más bien que verlos en la burocracia o en el comercio, aunque esto último significara altos ingresos.

Este afán por la educación de los hijos hizo que mirara con interés a la aristocracia, considerada como la clase ilustrada.

La aristocracia era su alto modelo en muchas cosas: en los modos de hablar, de vestir, de comer, de saludar, de caminar, de reír, de hacer ademanes y gestos, de escribir y hasta de pensar. Pero esto no fue nunca óbice para que políticamente estuviera siempre del lado de los más fuertes adversarios de la aristocracia.

Hubo siempre, pues, un movimiento social de aproximación de la clase media hacia la aristocracia, para guiarse en su proceso de refinamiento, y un movimiento político de separación y alejamiento, para contradecirla o combatirla. A medida que pasa el tiempo, disminuye el movimiento social de aproximación y aumenta el movimiento político de alejamiento. La clase media va creándose un status de costumbres, modos e ideas, de los que se siente plenamente satisfecha, y ya no necesita copiar, como antaño. Pero sobre todo, ha logrado su plena madurez política y sabe muy bien que su camino diverge en absoluto del camino que sigue la oligarquía.

Los años que van de 1930 a 1943 terminan de revelarle crudamente lo que va de una oligarquía ilustrada, aunque fraudulenta, como la del 80, a una oligarquía puramente fraudulenta como la de 1900 en adelante.

Hasta que llega la revolución del 4 de junio de 1943. La clase media la recibe, si bien no con agrado, con alivio, pues ve que se termina, por fin, con un gobierno de extrema derecha y se ha librado de otro, que estaba embalado y listo para ser remitido al poder. Pero, ¡ay!, con la revolución llega también la dictadura militar.

La clase media toma posiciones contra la dictadura y se une a las demás clases opositoras, entre ellas la principal —la aristocracia. Es así como se encuentran y se miran con muy buena cara. La aristocracia se pone muy a tono con las circunstancias. Unida en la desgracia a la clase media, la trata como a una hermana. No vacila en luchar con ella hombro con hombro; hasta van juntas a la cárcel y al exilio. La llaneza y cordialidad con que la aristocracia se mezcla con la clase media y hasta con la clase obrera opositora a la dictadura, le gana muchas simpatías.

Los diarios, además, registran en sus noticias, naturalmente mezclados, apellidos ilustres con apellidos del montón; lo que complace a las dos partes: a la aristocracia, porque le sirve de testimonio de que no hay tal insensibilidad y soberbia de su parte, como propala Perón; y a la clase media, porque no viste mal esa mezcolanza de apellidos, porque no está mal que la aristocracia pruebe arbitrariedades en carne propia, y porque el hecho de que descienda a la lucha puede significar, acaso, el comienzo de una "nivelación" de clases.

De esa manera y por la necesidad absoluta de formar un cuerpo de oposición lo más fuerte posible, la clase media se aleja de la clase obrera más de lo que ya estaba y se acerca a la aristocracia y a la burguesía, lamentándose, juntas las tres, del presente y añorando los días felices del pasado.

La separación creciente entre la clase media y la clase obrera, aunque sin lucha entre ambas, constituye otro de los momentos críticos de la vida social y política de la Argentina. Si Perón hubiera continuado su dictadura, la clase media hubiera entrado en crisis, en un fuerte estancamiento cultural, social y político. En el conjunto de las clases populares, la clase obrera no hubiera podido, por sí sola, compensar ese estancamiento.

Entre 1946 y 1955 la vida política y social argentina vive momentos realmente dramáticos, pues si era dañoso el poco contacto político que siempre hubo entre la clase obrera y la clase media, el hecho de ponerse ambas aunque no frente a frente, pero sí en bandos hostiles entre sí, era un riesgo de choque, que de producirse hubiera sido de consecuencias catastróficas para la vida democrática nacional. Por fortuna, la dictadura de Perón fue esencialmente personalista y el drama en ciernes fue diluyéndose con el correr del tiempo, por la

ausencia de problemas económicos y sociales concretos de colisión entre ambas clases.

Con la caída de Perón, la clase media recobra su independencia. Comienza a ver de nuevo con sus propios ojos. Se le aclaran cosas que antes no comprendía bien. Ante la creciente carestía de la vida y la prueba a la vista de que no es la clase obrera la que se ha enriquecido durante el gobierno de Perón, admite ahora que el salario obrero es bajo. Durante el gobierno de Perón, los pedidos de aumento de sueldo de la clase obrera eran mal recibidos por la clase media, no sólo porque significaban aumentos en los precios de compra, sino porque el hecho de ganar más un obrero que un empleado de igual categoría, irritaba a la clase media, que desde la edad de oro de la oligarquía se consideraba socialmente superior a la clase obrera. Esta idea se reforzó en sus contactos con la clase aristocrática durante el período antiperonista.

La clase media está hoy, pues, en un nuevo punto de partida. ¿Hacia dónde ha de dirigirse?

La clase obrera y el peronismo

DESDE 1914 —fecha de iniciación de la Primera Guerra Mundial— en que la Argentina da un gran impulso a su industria, hasta 1946, terminada la Segunda Guerra Mundial, la clase obrera crece en poder económico y político respecto de la clase media. Hoy pesa más que ésta en la balanza política. Su abundante y compleja experiencia en sus luchas desde los sindicatos, su crecimiento y el de la industria, que marchan paralelos y la seguridad de su fuerza, la colocan en una posición excepcionalmente favorable para actuar en el primer plano de la política nacional, como una clase social-política más que como un partido.

La posición de la clase obrera como de una clase social en procura de un mejor status, define bien el carácter del movimiento popular que se desarrolla bajo el peronismo.

El *peronismo*, como tal, es la expresión política de la dictadura de un grupo minoritario encabezado por Perón, y a la vez, la etiqueta aceptada por razones tácticas y transitorias por la clase obrera, a fin de poder reunir en un solo haz a todos los trabajadores para lograr el mejor status que todos éstos desean.

El logro de ese status es el punto real de encuentro entre Perón y la clase obrera. En 1945, los cuadros directivos de los partidos políticos de mayor arraigo popular, no estaban a tono con los deseos reiterada y claramente manifestados por los obreros. Perón se ofrece como el cauce político a esa gran masa, y se asegura así el camino hacia el poder.

El vuelco de la inmensa mayoría de la clase obrera en favor de Perón en 1945-1946, fue juzgado por el centro-derecha, y especialmente por la extrema derecha, como una vergonzosa venta a Perón, por algo similar al clásico plato de lentejas.

La ligereza de la gran mayoría del antiperonismo al juzgar así la actitud de la clase obrera, ha sido uno de los obstáculos más grandes que ha habido para abreviar la dictadura de Perón, y sobre todo para un encauce rápido y correcto de la situación presente. El hecho de que una clase social acepte y siga al partido o líder político que parezca asegurarle lo que ella considera de su interés legítimo, no implica que esté vendida ni corrompida. ¿Qué clase social en la historia ha rehusado recibir o exigir lo que ha creído que le correspondía?

La clase obrera se sintió impulsada a seguir a Perón, dado el clima político-social que predominaba en los cuadros dirigentes de la oposición. Durante la lucha contra el gobierno militar del 43 y contra Perón, los líderes obreros antiperonistas realizaron grandes esfuerzos para que los dirigentes de la oposición que iba a levantar luego la candidatura Tamborini-Mosca, comprendieran que era indispensable formular seriamente un programa satisfactorio de política económica, gremial y social respecto de la clase obrera, que comenzara de inmediato, si se quería dar realmente a esa oposición un contenido progresista. Pero la extrema derecha estaba muy lejos de interesarse por el problema obrero, y los esfuerzos de esos líderes fueron totalmente inútiles.

Otro punto planteado por el antiperonismo respecto de la clase obrera era el siguiente: que si bien se podía hasta admitir que por conveniencia o por engaño hubiera seguido a Perón en la primera hora, no era admisible que hubiera continuado siguiéndolo cuando ya tenía pruebas sobradas de que el paraíso prometido no le sería dado nunca, de que sus niveles de vida decrecían en lugar de aumentar (desproporción progresiva entre el salario y el poder de compra), y de que todo intento de organizar los gremios desde la propia clase obrera —es decir des-

de abajo—era inexorablemente aplastado desde arriba. En consecuencia, que lo que debió haber hecho la clase obrera era rebelarse contra Perón y de ese modo "salvar su rostro".

La clase obrera temía que al gobierno de Perón pudiera suceder una dictadura antiobrera, y prefería una CGT dominada por Perón —pero al fin y al cabo una reunión de sindicatos— a la disolución o dominación de la CGT.

Además, durante el gobierno de Perón, la clase obrera interviene con voz y voto y hasta con mando. Su actividad política es constante. Nunca había logrado una participación tan abundante y variada. Tiene motivos para sentirse como liberada de una situación de inferioridad política. Desaparece su temor al patrono. (Más bien es el patrono quien teme). Protesta y consigue. No todo; pero, consigue.

El hecho más importante de todo el período peronista, es la certificación de la madurez de la clase obrera para asumir en forma creciente funciones políticas. *Contrariamente a lo que todavía piensa casi toda la derecha y aun parte del centro, la clase obrera no es una clase menor de edad en lo intelectual y lo político, sino una clase preparada para co-participar en el gobierno.*

Durante los diez años de la dictadura de Perón, la clase obrera prosigue su obra de conquista de su nuevo status económico, social y político; muchas veces, contra el mismo Perón. Ella es coherente en el mantenimiento de sus objetivos y en el aseguramiento de sus posiciones. Por serlo, es por lo que marca un hito en la historia social-política argentina en lo que va del siglo. Perón y el peronismo desaparecerán sin dejar ninguna sucesión digna de tenerse en cuenta, aunque dejarán lodo y cicatrices; pero el movimiento político, económico y social de la clase obrera continuará. Este movimiento es un valioso saldo positivo en medio de tanta catástrofe. Del acierto con que se proceda para juzgarlo y reconocerlo, depende el futuro de la Argentina.

Peronismo, no-peronismo y antiperonismo

DURANTE el gobierno de Perón la opinión pública estuvo dividida en materia política —a grandes rasgos— en esta forma:

a) peronistas que creían que su gobierno era revolucionario

rio y popular, y que por lo tanto había que apoyarlo "hasta sus últimas consecuencias";

b) peronistas que no creían que su gobierno fuera revolucionario, pero sí popular, y que por lo tanto había que apoyarlo para evitar la vuelta de la oligarquía al gobierno, del cual había sido desalojada por la revolución del 4 de junio, y para poner en marcha una política económica y social progresista;

c) no-peronistas que creían que Perón estaba realizando lo que debía haberse realizado mucho antes. Se explicaban su gobierno y hasta su dictadura;

d) no-peronistas, que consideraban que la dictadura de Perón era un hecho transitorio; que había que poner la atención en los problemas que estaban por debajo de la lucha peronista —antiperonista, que era sólo lucha de superficie. En consecuencia, que había que aprobar las actitudes (positivas) de Perón que favorecieran lo que consideraban bueno, y combatir sus actitudes (negativas) que favorecieran lo que consideraban malo;

e) antiperonistas que rechazaban fervorosamente y en bloque todo lo que surgía bajo la influencia y el poder del peronismo, por temor a las banderas populares de renovación, que afectaban o irritaban sus modos de pensar y de vivir, y hasta sus intereses; y por un temor más grande al súbito encubramiento político de la clase obrera;

f) antiperonistas que rechazaban su dictadura como tal, por contrariar sus modos de pensar y de vivir; que no se sentían afectados en sus intereses por las banderas populares de renovación, ni creían en la sinceridad de Perón al levantarlas. Les contrariaba o se dolían de la "ceguera" de los que las seguían; esperaban que algún día el pueblo abandonaría a Perón o se levantaría contra él por haber sido "engañado", liberándose así de la "servidumbre" a que estaba sometido;

g) antiperonistas que creían que Perón era un farsante; pero que no creían que el pueblo que lo seguía estuviera ciego, ni que se iba a levantar contra él en un hipotético "día del desengaño". Creían, también, que lo más importante de todo era que las clases populares, y muy en particular la clase obrera, habían podido desarrollar una gran actividad política pública; que ésta era la ganancia grande de un período de pérdidas gruesas, y que con esa ganancia se podía mirar con real confianza el futuro.

Basta enumerar estos pareceres diversos para darse cuenta que el esquema "peronismo-antiperonismo", que se empleó para clasificar la vida política argentina desde 1945 a 1955, fue en extremo sumario e inadecuado. Ni el peronismo ni el antiperonismo eran coherentes en sí mismos. Había, por ej. más comunidad de intereses entre la clase obrera (que formó el grueso del peronismo) y la clase media (que formó el grueso del antiperonismo), que entre la clase obrera y la jerarquía peronista, o que entre la clase media y la oligarquía, no obstante el agrupamiento de la clase obrera con el peronismo, y el de la clase media con la oligarquía.

A su vez, los jefes peronistas y los de la oligarquía —aunque rivales— participaban de un mismo objetivo: ejercer un gobierno de minoría autoritaria sobre la mayoría del pueblo; y el grueso del peronismo y del antiperonismo (clase obrera y clase media, respectivamente) tenían, en cambio, como objetivo el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, con exclusión, por lo tanto, de toda minoría autoritaria.

Si bien el esquema "peronismo-antiperonismo", resultó inevitable durante el gobierno de Perón, ya no lo es hoy; ni es tampoco inevitable continuar admitiendo su interpretación sumaria e inadecuada.

En los términos de ese esquema hay problemas de fondo que deben ser examinados y debatidos.

Todo el antiperonismo coincidía en que el gobierno de Perón no era una buena salida ni hacia la derecha ni hacia la izquierda; por lo tanto, se coincidía en el deseo de que su gobierno tuviera fin cuanto antes: las derechas, por el temor de que la agitación del problema social subvirtiera de tal modo las condiciones existentes hasta el 4 de junio de 1943, que fuera muy difícil o imposible volver atrás para empezar de nuevo. Las izquierdas, por el temor de que el tipo de agitación social y de planteos económicos del peronismo, falsamente progresistas, llevara a la clase obrera —motor decisivo— a un callejón sin salida, y a la clase media a una alianza desesperada —íntima y no circunstancial— con la oligarquía, con tal de librarse de Perón.

Las derechas interpretaban y definían al peronismo como un movimiento puramente de dictadura militar en su comienzo, como una nueva casta militar-política que les había arrebatado con la revolución del 4 de junio no sólo la presidencia Castillo sino el "Continuismo" (Patrón Costas, etc.). Que, luego, esta

dictadura militar, con la presencia de Perón y del GOU, había dado a la revolución un nuevo giro —más peligroso— al obtener el apoyo activo y amplio de la clase obrera, a la que consiguió mejorando en forma ostensible sus salarios, sus derechos gremiales y sociales y su participación política.

Las derechas juzgaron a la revolución del 4 de junio como la más grande amenaza a sus intereses económicos, sociales y políticos.

Las izquierdas interpretaron al peronismo como una dictadura militar que había levantado demagógicamente la bandera de las reivindicaciones obreras, con el único objeto de obtener apoyo popular en masa. La política obrera de Perón no habría sido, en el fondo, en cuanto a los planes de Perón, más que pan, circo y amontonamiento de carne de cañón, para cuando llegara el momento de atacar todo lo que se opusiera a la continuación sine die de su gobierno, o para atrincherarse y defenderse.

Las izquierdas juzgaron que las derechas eran responsables de la creación de condiciones que habían abierto el camino al poder a la dictadura militar del 4 de junio; y si bien coincidían ambas en desear la terminación de la dictadura Perón, no coincidían en desear la vuelta al 3 de junio, y menos en frenar el proceso social de participación creciente de la clase obrera en la vida nacional, especialmente en el campo económico-político.

Frente a este problema de fondo, la oligarquía fue muy cauta en su estrategia para vencer a Perón, haciendo dirigir y coincidir constantemente las miradas en él —o en su mujer, cada vez que era útil—, para desviar la atención y la preocupación respecto de los problemas que dividían y dividen real y naturalmente a los argentinos, en asuntos políticos, sociales, económicos y hasta educativos y culturales. Todo lo dicho y publicado por la derecha se refirió siempre a lo destruido, subvertido y encanallado por Perón y su cohorte: la enseñanza, la economía, la administración, la justicia, la vida social, etc., etc. Le ha asistido toda la razón para denunciarlo y condenarlo y para desear la reparación pronta de tales daños. Coincidían, además, sus apreciaciones con las de todos los demás sectores no comprometidos con el sistema peronista de gobierno.

Por la disparidad de intereses entre sus dos grupos principales (oligarquía y clase media), el antiperonismo quedó circunscrito a una oposición; no fue realmente un movimiento, es

decir una acción política positiva con un programa para el futuro. Documentó minuciosamente la vida de la dictadura y sus antecedentes, pero no se detuvo en el examen de las causas y problemas nacionales que habían facilitado al peronismo su arribo al poder.

La presencia de la oligarquía en el antiperonismo fue el motivo de esa preterición u ocultamiento de problemas.

El peronismo, a su vez, no fue un movimiento coherente. Convivieron en él fuerzas de diverso cuño, como ser: una flamante y audaz camarilla industrial, una agrupación política (el Partido Peronista) de base popular pero con métodos, dirigentes y estructura totalitarios (ambos fueron el sector propiamente peronista del peronismo), y la clase obrera, netamente democrática. Perón fue el punto obligado de encuentro de todas estas fuerzas, por razones de acatamiento jerárquico y de conveniencia transitoria.

Dentro de esa alianza heterogénea y transitoria, la única acción coherente es la de la clase obrera. Esta acción está enderezada esencialmente a lograr un mejor status económico, social y político. La clase obrera, a diferencia de los otros grupos con los que forzosamente vivió dentro del peronismo, no tuvo por objetivo la dictadura de Perón: todo lo contrario. Es la única, dentro del grupo a que pertenece, que debilita y frustra desde el comienzo esa dictadura. Incluso cuando Perón intenta ponerle "camisa" como a una nueva falange, bajo el lema contradictorio de "descamisados", la clase obrera no presta atención y continúa usando su camisa como prenda de vestir y no como distintivo. La revolución que, a la postre, desaloja del poder a Perón, encontró terreno apropiado para sus preparativos, en el profundo descontento de la clase obrera respecto de su presunto líder. Si la clase obrera hubiera sido proclive a la dictadura, acaso Perón podría estar gobernando todavía, pese a los esfuerzos heroicos de la oposición.

El peronismo no fue un movimiento progresista sino reaccionario; en lo económico, debilitando de tal modo la economía nacional como para añorar un ciclo atrasado, como el ganadero; en lo ideológico y social, acentuando el sistema de obediencia ciega al que manda y debilitando la posición de la clase media; en lo político, tratando de desintegrar y hasta deshacer los partidos. La Argentina de 1943 estaba en condiciones de dar un gran salto adelante en el camino del progreso social, económico, político y educativo. El peronismo le hace dar un gran

salto hacia atrás, especialmente en el campo económico. A quien no puede hacerle dar ese salto hacia atrás es a la clase obrera. La clase obrera es la clave, en el pasado, de la contención del peronismo como movimiento típicamente fascista. La clase obrera es hoy, también, la clave para la liquidación del peronismo.

El proceso de desperonización

LA opinión pública está dividida a este respecto.

Unos piensan que antes de seguir adelante hay que sanear el país, es decir "desperonizarlo", extirpando de raíz todo lo que floreció durante el peronismo (banderas, normas, instituciones, etc.), tener en cuarentena a la clase obrera hasta ver cómo se porta y decretar la muerte política y hasta civil de muchos que figuraron en las primeras filas del peronismo.

Otros piensan que un clima de dictadura como el que hemos pasado sólo puede desaparecer gradualmente en un clima de democracia efectiva; y que para "desperonizar" hay que crear un ambiente o clima de vida nacional regular y apropiado, para que no se repita un tipo de gobierno semejante al de Perón.

Llevar a cabo una campaña de "desperonización", poniendo exclusivamente el acento en operaciones de "limpieza", es caer en un neo-antiperonismo, desviando de nuevo la atención de los principales problemas nacionales. Es preparar el camino al caos. Es lo que están deseando y esperando Perón y sus seguidores.

El antiperonismo debe ser prontamente reemplazado por las formas propias de cada grupo social, económico, ideológico y político. A medida que estas formas funcionen regular y libremente, el peronismo irá decreciendo en número e importancia. No hay que olvidar que fueron los focos de viejos resentimientos y recelos los que provocaron el alud que Perón tituló Movimiento Peronista. No hay que repetir el error creando nuevos focos de recelo y resentimiento.

La mejor forma de desperonizar es volver a poner al país en sus carriles, y una vez que el pueblo haya decidido por el voto qué gobernantes desea, desaparecerán gradualmente todas las tensiones subversivas y el peronismo que quede se irá diluyendo sin ningún sobresalto ni peligro.

Posibilidad de un nuevo ciclo

LA Argentina necesita un largo período de estabilidad social, económica y política y esto no será posible hasta que no se frustren para siempre las ambiciones de la oligarquía. Y para que se desarrolle como la gran nación progresista y democrática que anhelaron nuestros patricios y que luego impulsó todo el pueblo, necesita que en su nueva etapa política quede radicalmente eliminada toda posibilidad de subversión, de fraude y de dictadura.

¿Cómo se podría lograrlo?

Para salir del atolladero en que nos encontramos desde hace un cuarto de siglo, se necesita un buen punto de apoyo en alguno de los siguientes campos: económico, social o político.

En cuanto al campo económico:

La Argentina, pese a sus abundantes riquezas, ha sufrido serios retrasos, que han afectado sus bases de producción. No dispone de combustible y energía eléctrica suficientes; no tiene industria pesada, ni está bien abastecida de máquinas; sus mercados son todavía inciertos: no orientan bien la producción. Hay, además, grandes déficit y deudas; el valor real de la comercialización interior o exterior de los productos nacionales, no alcanza para sanear la economía interna y elevar los actuales medianos niveles de vida; y menos alcanza para crear un superávit que permita comprar fuera lo que no se tiene dentro. Por lo tanto, no hay ni qué pensar que el punto de apoyo para salir del atolladero, está en el campo económico, notoriamente debilitado, y al que, además, le falta lo principal, que es la determinación y aceptación popular de un programa con objetivos político-económicos nacionales.

El otro punto de apoyo a considerar sería el del campo social. Nos encontramos también con un retraso en su proceso de desarrollo y organización. Las clases estables mejor definidas de comienzos de siglo, entre las que estaba, muy por arriba, la aristocracia ganadera-latifundista, y muy por debajo la clase obrera —y como cojín entre ambas la clase media—, están en proceso de crisis o de reorganización. La aristocracia, que fue clase político-social "rectora", ha perdido definitivamente este carácter de privilegio.

El gran sector de la burguesía, salido en parte de los estratos populares y formado peldaño a peldaño o a saltos, no ha podido o no ha sabido seguir una política social que arrojará

alguna luz en el campo de tinieblas en que el país se ha encontrado; su única política clara y fielmente seguida, fue la de evitar golpes y exponerse lo menos posible. La clase media —clase de gran esperanza en el presente y para el futuro— después de ser la clase soporte del orden nacional durante medio siglo (1875-1925), ha vivido un poco a la deriva desde la dictadura de Uriburu (1930). Se está rehaciendo, pero por ahora carece, como clase, de un programa social, económico y político.

En cuanto a la clase obrera, es la de mayor contenido de renovación social. Es la clase social vigía, la que percibe con más profundidad y claridad que las otras los movimientos y vibraciones de fondo, cada vez que la estructura económico-política del país busca su equilibrio, pues es la primera en recibir el impacto; y además, porque es sobre la base del trabajo de la clase obrera urbana y rural, que la vida nacional subsiste en su mayor parte. Pero la clase obrera, obligada a defender constantemente, pulgada a pulgada, su nivel económico; obligada a mantener contacto diario con capas sociales inferiores a ella en cuanto a nivel y organización, capas del suburbio social, que la afectan y la lastiman; obligada también a vivir físicamente en los peores lugares de la ciudad y sin haber podido elevar debidamente sus niveles de preparación y educativos como las demás clases —aunque con igual derecho que ellas— no es todavía, como clase social, el punto de apoyo suficiente para iniciar la marcha. Lo será, sin duda, el día en que haya una equiparación de niveles entre ella y la clase media.

Queda, pues, como último posible punto de apoyo el del campo político.

¿Está este campo en condiciones de proporcionar al país una nueva orientación que le permita cerrar para siempre el ciclo de las dictaduras, y darle a toda la población pautas y planes para mejorar grandemente sus niveles de vida económicos, sociales, técnicos, educativos, políticos y culturales?

En el campo político hay un marcado adelanto, cuyas principales manifestaciones son las siguientes:

a) la clase obrera urbana y rural ha pasado ya al primer plano de la vida política nacional, con un alto grado de conciencia y de capacidad de organización. De su viejo "apoliticismo" —más una actitud que un hecho, pues no dejó nunca de apoyar a los partidos populares—, y sin afectar la autarquía

o independencia de su organización gremial, ha entrado en una etapa política progresiva, cuya forma y rumbo ella misma ha de definir y decidir.

Su presencia así en el campo político, ha puesto fin al período de gravitación desproporcionada y anárquica de pequeños grupos políticos, y se puede ahora pensar en ir a la organización de grandes partidos populares y progresistas.

La clase obrera tendrá ahora —y en el futuro— un papel decisivo en la vida política argentina.

b) la clase media ha confiado siempre en la acción política como instrumento y motor de la vida económica y social, y ha participado intensamente en los partidos populares. En ocasiones, se anticipó a la clase obrera en la organización e impulso de tales partidos. Los veinticinco años transcurridos desde 1930, en los que la clase media tuvo que permanecer como infortunada espectadora —pues no estaba preparada para el tipo de lucha cruenta que comenzó virulentamente entonces— la han afianzado en su actitud y en su deseo de participación política. No queda a la zaga de la clase obrera en cuanto a que el país necesita una renovación política sustancial para que haya, a su vez, una renovación económica y social.

c) La clase conservadora no forma ya el bloque monolítico de antaño en que actuaba dominado por el grupo oligárquico, en particular de los grandes hacendados de la Provincia de Buenos Aires. Sectores industriales, agrícolas y comerciales, e incluso ganaderos, han llevado a ella preocupaciones y corrientes de ideas progresistas, que difieren sustancialmente de las que constituyeron y constituyen el cogollo ideológico de la oligarquía vacuna. En la medida en que estas nuevas preocupaciones y corrientes influyan en los planteos políticos de la clase conservadora, se sabrá su papel en el presente y futuro político, e incluso los años de vida política de primer plano que le queden, lo que dependerá de su adaptación o su no adaptación a corrientes progresistas.

El campo político está, pues, en mejores condiciones que el campo económico y el social para tomar la iniciativa y señalar un rumbo. Por consiguiente, cualquier cambio fundamental en la Argentina (económico, social, educativo, etc.), tiene que estar precedido y guiado por un cambio político. Hay que concentrar, pues, la atención en la organización del campo político. Si esta organización se plantea y funciona bien, todo

marchará bien. La estabilidad y la prosperidad económicas no serán posibles sin la previa estabilidad y prosperidad políticas. No se puede proyectar una economía si previamente no se fija su política. La política y no la economía tiene la iniciativa y el derecho de decisión. La vida política es lo primero en la vida nacional.

Si el campo político es el más apropiado como punto de apoyo y de partida, ¿cuál es, pues, el rumbo político más conveniente para el país?

Si se prefiriera una política de restauración, de saneamiento del capital nacional, de mantenimiento de las bases económicas tradicionales como bases esenciales, sin fortalecerlas con un proceso colateral de industrialización de alta calidad, y se prefiriera, también, mantener a las clases populares en los mismos precarios niveles de vida de hasta ahora, aún ligeramente mejorados, y política y socialmente como clases de segundo orden y subordinadas, habría un gran descontento en esas clases y en sectores progresistas de las demás. El resultado sería la intranquilidad e inestabilidad política, social y económica. Pueden hasta crearse condiciones para una nueva dictadura, que podría anunciarse, según lo aconsejaran las circunstancias, como la "voz del pueblo" para imponer justicia, o la voz del orden para imponer silencio.

Si, en cambio, se prefiriera una política francamente progresista, de renovación, que interesara vivamente al pueblo, y que sin perjuicio de sanear el capital nacional y cuidar celosamente las bases económicas fundamentales, diera impulso a una política colateral de alta industrialización, en la que participaran en primer término los grupos nacionales progresistas de la industria, la agricultura y el comercio y la clase obrera, con planes estudiados y apoyados en conjunto por todos los participantes, entonces sí se podría pensar en un largo período de tranquilidad y de progreso social, económico y político.

La política de restauración se define como de derecha; la de renovación, como de izquierda. Ir hacia la izquierda no quiere decir ir a la extrema izquierda o a la revolución, sino realizar las reformas necesarias sin llegar al conflicto violento.

Van hacia la izquierda inclusive los ultraconservadores cuando se deciden a renunciar a beneficios o privilegios de clase, fuera de época, para salvar precisamente a su clase y prolongar su duración. Es la forma natural de manifestarse todo movimiento de progreso.

La vieja tesis de que para evitar el advenimiento de la extrema izquierda hay que irse todo lo más posible a la extrema derecha, confiando en el puño de hierro de ésta, acelera el desarrollo de condiciones para conflictos violentos, en los que todas las clases, como tales, salen perdiendo, y sacan provecho solamente grupos minoritarios de aventura.

Una política de restauración, con muy pocas concesiones populares, sería el caos a la vuelta de pocos años. Es indispensable, pues, una política de renovación, de franco y ostensible progreso, la cual beneficiará a todas las clases sociales.

Hay que perder el miedo a las reformas progresistas ya ineludibles. Así se evita tanto el vuelco hacia la extrema izquierda como hacia la extrema derecha, que podrían presentarse simultáneamente como cauces para dar curso al descontento popular.

La extrema izquierda y la extrema derecha —inconvenientes en absoluto para el país— se evitan dando a tiempo los pasos necesarios desde la derecha hacia el centro y desde el centro hacia la izquierda.

La Argentina debe empezar a inclinarse, en conjunto, hacia la izquierda. Es el mejor camino para que pueda desarrollarse en la paz y en la prosperidad. Desde luego, deben hacerlo muy franca y claramente los partidos populares de mayor gravitación. Debe hacerlo también la derecha política, neutralizando o apartando a su viejo y recalcitrante sector anti-progresista, la oligarquía.

Si en la Argentina se ha mirado siempre con aprensión y temor la idea de izquierda, ha sido por la aprensión y temor afirmado, sostenido y difundido por la oligarquía, hacia todo movimiento de progreso. Para ella, todo movimiento de esta tendencia, aun suave y moderado, fue siempre un movimiento "extremista". La propia clase conservadora argentina fue una de las primeras víctimas de esta sugestión, pues en lugar de ser natural portavoz de intereses industriales, agrícolas y comerciales —y aun ganaderos— progresistas, que le habrían dado gran fuerza social y política, se resignó a ser portavoz de la ilustre oligarquía.

El movimiento político hacia la izquierda debe abarcar todas sus manifestaciones sociales, económicas, políticas, educativas, culturales, etc. Debe afectar a todos los partidos políticos, desarrollando sus alas izquierdas y de centro izquierda.

O todos los partidos políticos avanzan en conjunto por el camino del progreso o el país se estanca hasta que se le venga encima otra dictadura. Y esta vez, el caos y la podredumbre irían más a fondo, porque ya no se tendrían los puntos de resistencia que se tuvieron desde 1943 a 1955. Muchos se entregarían en silencio, desilusionados, defraudados, apáticos. No una, sino varias generaciones se educarían en el soborno, la servidumbre, el silencio y hasta el cinismo.

Pero hay motivos para pensar que la Argentina está en condiciones para entrar con buen pie en el camino del progreso.

Durante el medio siglo transcurrido, la clase obrera y la clase media no marcharon por el mismo camino. Esto produjo un estado larvado de crisis política interna, que se tradujo en la composición y la acción de los cuadros dirigentes de los partidos políticos que las expresaban mejor y en sus programas. Esta crisis de desinteligencia se agravó con el gobierno de Perón, como ya hemos visto.

Pocas veces se ha dado en la política argentina una situación tan excepcional para su presente y su futuro, como la que se está viviendo ahora. Por primera vez, la clase obrera y la clase media se encuentran libres de compromisos; aspiran a las mismas cosas: mejoramiento en masa de sus condiciones de vida, derecho a participar en el gobierno, derecho a la seguridad social, a la educación en todos sus grados, a un régimen de equidad, de libertad, de justicia, etc. Ambas son clases de orden y organizadas. Son algo más que la columna vertebral de la vida argentina. Su reunión en un programa no significaría reunión para una lucha de clases, sino solamente reunión en un programa de mejoramiento de condiciones de vida, que daría a toda la sociedad la estabilidad, la prosperidad y la paz durable que urgentemente necesita.

La participación conjunta de la clase obrera urbana y rural y de la clase media en un programa nacional (social, económico, político y educativo) sería el hecho más trascendental de la vida argentina en lo que va del siglo.

El contacto con la derecha hizo de la clase media una clase algo conservadora, aunque de formación ideológica liberal. En su contacto con la clase obrera mantendría su formación ideológica liberal y recibiría estímulos para concretar reformas progresistas.

Pero si bien la clase obrera está preparada, después de

una lucha de más de cincuenta años, para tratar con cualquier grupo o clase, la clase media, en cambio, no tiene ese mismo adiestramiento, aunque sí tiene capacidad para hacerlo. De ahí que sea necesario buscar esa coincidencia a través del programa político de uno o más partidos.

La vía política se presenta, pues, una vez más, como indispensable para encauzar los grandes sectores en que se divide la opinión pública. Esta división en grandes sectores—derecha e izquierda—es inevitable, indispensable y sana. Sería muy peligroso que se arrojara un manto sobre todo, para que todo tuviera una sola forma y color; esto facilitaría la formación de movimientos subversivos, que dominarían fácilmente a un pueblo aquietado. Hay que aprovechar, por el contrario, estos momentos en que el pueblo tiene realmente deseos de que mejore la vida nacional, encauzando sus energías, sus iniciativas y su deseo de construir y renovar. Poner a todo un pueblo en estado de ánimo para una empresa así, no es fácil. Ahora y por un tiempo todavía, está en ese estado de ánimo. Debe, pues, aprovecharse. La pacificación sobre la base de renunciar a una acción de renovación y progreso es abrir el camino al poder a una minoría de asalto.

El país necesita definir sus corrientes de ideas políticas y en consecuencia sus programas. La tarea principal de los líderes políticos es expresar claramente al pueblo que están por tal corriente y por tal programa. Decirlo ya sin temor a la oligarquía, cuyo control ideológico debe tener fin. El temor nacido de ese control, hizo que muchas veces, tanto la izquierda como la derecha, entibiaran o diluyeran algunos puntos de su programa para evitar que fueran aprovechados por la oligarquía para difamar a sus sostenedores.

Las corrientes políticas que mejor interpreten el sentimiento popular de disfrutar de una vida nueva y mejor, basada en un franco progreso social, económico y educativo de toda la población, serán las que logren más adeptos y más apoyo, y en consecuencia, serán las que triunfen. Las actitudes de esas corrientes no serían actos de demagogia, sino de una interpretación correcta de las condiciones en que el país vive y de las condiciones en que debe vivir. Los partidos políticos que mejor hagan esta interpretación y cuyos dirigentes infundan mayor confianza, serán los que gobiernen el país.

Los partidos políticos que quieran crecer como tales deben

renovar total o parcialmente sus cuadros dirigentes, hasta que triunfe en cada uno de ellos, su ala izquierda, o por lo menos de centro izquierda.

La Unión Cívica Radical es, hasta ahora, el partido que ha avanzado más en esta renovación. El hecho de ser un partido tradicionalmente de mayoría (aun durante el peronismo se consideró "partido mayoritario") y tradicionalmente sin programa (sus viejos dirigentes hablaban del radicalismo como de un "sentimiento"), da a esa renovación un gran significado histórico en la política argentina, pues si triunfa en las elecciones generales a que el país será convocado—triunfo que objetivamente podría considerarse como seguro— el país tendría el primer gobierno efectivamente popular y progresista desde su independencia.

La Argentina está madura para un gobierno ampliamente popular sin colisión de clases, aunque haya intereses sujetos a controversia. La unanimidad de puntos de vista no es previsible ni preferible en una democracia.

Si las clases populares se unen con los grupos progresistas de las otras clases, y todos toman su parte de responsabilidad en la conducción del futuro gobierno y en la reconstrucción nacional, el país entrará en una era de trabajo, de paz y de prosperidad, como nunca quizás la haya conocido. La reconstrucción se hará, así, sobre la coincidencia en un programa, que es más sana y eficaz que la mera coincidencia de hombres o de partidos.

El cierre definitivo del ciclo ganadero y latifundista, o ciclo de la oligarquía, coincidiría así con el comienzo de un ciclo progresista: el de la agricultura, la minería, la industria y la ganadería misma, pero sin privilegios para ésta.

INDIGENISMO Y MESTIZAJE

UNA POLARIDAD BIO-CULTURAL

Por *Gonzalo AGUIRRE BELTRAN*

EL indigenismo es la expresión cultural de un fenómeno biológico, el mestizaje, y resulta inteligible sólo como producto de la emergencia y elevación del mestizo en el plano histórico. La teoría social que norma la acción política de los países latinoamericanos respecto al indio es lo que recibe la designación de indigenismo; pero la base orgánica que fundamenta tal ideología está representada, no ciertamente por el indio, sino por el mestizo. Indigenismo y mestizaje son procesos polares que se complementan al punto de tornarse imposible su existencia separada. El indigenismo requiere, como condición sine qua non de su ser, el substrátum humano que le suministra el mestizaje. Éste a su vez requiere, para dar contenido y significación a la vida, el sistema axiológico que el indigenismo sólo puede proporcionarle. La interdependencia entre la base orgánica y la expresión cultural deviene indispensable.

Es así comprensible que sean los países latinoamericanos donde el mestizaje ocupa posiciones de control y dirección y en los que la población india es numerosa, los que estén dando forma, sentido y función a una política indigenista realmente normativa. México en el norte, el Alto Perú en el sur, son los núcleos ideológicos de un movimiento que tiene como amplia área de difusión al conjunto de naciones comprendidas en el término expresivo de Mestizoamérica. En ambos países el considerable porcentaje de población mestiza se encuentra alimentado por una tradición y un contingente indios importantes.¹

La composición racial de los países mestizoamericanos dista mucho de ser uniforme. Tres troncos raciales, cuando menos, intervienen de modo significativo en el proceso de mesti-

¹ JOHN GILLIN, "Mestizo America", In Ralph Linton (ed.) *Most of the World* (New York: Columbia University Press, 1949), pp. 156-211.

zación: el indio, el blanco y el negro. Debido a las distintas características del desarrollo histórico y a la participación mayor o menor de cada uno de los troncos raciales en la formación de los países mestizoamericanos éstos pueden ser acomodados en cuatro grupos definidos, como lo muestra el cuadro a continuación:

COMPOSICION RACIAL DE MESTIZOAMERICA EN 1950

Países	Indios	%	Afromestizos	%	Indomestizos	%
México	5.156,234	20	120,000	0.4	20.504,939	79
Guatemala . .	1.533,467	55	8,000	0.2	1.246,655	44
Ecuador	1.281,102	40	330,000	10	1.591,555	50
Perú	3.396,000	40	110,000	1.3	4.996,000	58
Bolivia	1.660,467	55	12,000	0.4	1.346,564	44
SUBTOTAL	13.027,270	42	580,000	2.4	29,685,713	55
Honduras . .	90,000	5.9	50,000	3.5	1.365,465	90
El Salvador .	371,183	20	200	—	1.484,534	80
Nicaragua . .	40,000	3.7	100,000	10	917,023	86
Paraguay . . .	39,213	2.7	10,000	0.7	1.356,414	97
SUBTOTAL	540,396	8	160,200	3.5	5.123,436	88
Panamá	47,615	5.9	180,000	22	577,670	72
Colombia	150,000	1.3	2.917,200	26	8.192,800	72
Venezuela . .	98,823	1.9	1.620,000	32	3.373,720	66
SUBTOTAL	296,438	3	4.717,200	27	12.144,190	70
Chile	130,000	2.2	3,500	—	5.667,500	97
TOTALES .	13.994,104	19.4	5.460,900	7.5	52.620,839	73

Cinco países—México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia—cuentan con una base preponderantemente india. De los 14.946,822 indios que, según Rosenblat, tenía el continente americano en 1950 el 87%, esto es, 13.027,270 se hallaban establecidos en los países anotados.² Un segundo grupo de países, constituido por Honduras, El Salvador, Nicaragua y Paraguay, carecen hoy día de población india; pero el grueso de sus

² ANGEL ROSENBLAT, *La población indígena y el mestizaje en América* (Editorial Nova, Buenos Aires, 1954), I, 20. Los datos del cuadro fueron tomados de esta fuente.

habitantes es mestizo. El tercer grupo de países —Panamá, Colombia y Venezuela—, aunque poseen un cuantioso porcentaje de población mestiza, es a tal grado importante el contingente negro que no hay duda en calificarlo como negroide. Un último y solitario país, Chile, representa en Mestizoamérica al mestizo preponderantemente blanco.

De los cuatro grupos de países sólo el primero —con un alto porcentaje indio y un sólido núcleo mestizo— llena hoy, y llenaba a fines del siglo XIX y principios del XX, los requerimientos necesarios para la emergencia de una ideología indigenista. Fue la expansión industrial de Occidente, al introducir en Mestizoamérica técnica e ideas modernas, el factor eficiente que catalizó las potencialidades del mestizo e hizo surgir en él la consciencia de su ser y su valer, de su individualidad y de su nacionalidad.

Desde el momento de la Independencia, es cierto, el mestizo americano inició la búsqueda de sí mismo. Rotas violentamente las ligas con España y con el sistema de valores que ésta representaba creyó ver en la vuelta al pasado indio el punto en que fundar su propia afirmación. Nació así un romántico movimiento indianista que pretendió reconstruir en México y en el Perú el imperio del incario y el de los antiguos aztecas, la vieja organización social y aun las religiones precolombinas suplantadas por el cristianismo. La idealización del pasado indio fue instrumento ineficaz para destruir la estructura neofeudal elaborada en tres largas centurias de colonialismo. El indio y el mestizo continuaron sujetos a la explotación del hacendado y el gamonal criollos; pero se había logrado una revaloración del nativo americano que fue de gran trascendencia. Frente a los valores de Europa se levantaron a idéntico nivel los valores del indio histórico.

El sistema económico neofeudal, al prolongarse durante la etapa independiente, exacerbó sus contradicciones internas y tornó aparente su ineficacia como base en qué cimentar la formación de las nacientes nacionalidades. Éstas aparecieron escindidas en grupos de población que, aun viviendo en el mismo territorio, no participaban por igual en la riqueza ni en la cultura. La distancia que mediaba entre la élite que disfrutaba del poder y de los bienes de capital y el campesino indio y mestizo desposeído de los medios de producción y convertidos en peones o siervos era tan grande que sólo la destrucción de la estructura económica anacrónica podía llenar el vacío abismal y

con ello alcanzar un acercamiento que permitiera la unidad y la constitución nacional. México fue el primer país que en Mestizoamérica llevó a término esa revolución el año de 1910; siguió Guatemala en 1944 y Bolivia en 1952.

En los prolegómenos de todos esos movimientos aparece como significativa la irrupción del mestizo en la Historia, su emergencia en el plano nacional. La ininterrumpida serie de rebeliones y desórdenes de todo género que caracterizó la formación de las naciones mestizoamericanas, durante el curso del siglo XIX, tuvo su origen en la falta de participación de los distintos grupos en un mismo orden socio-cultural. La ausencia de participación era particularmente notable en lo que respecta a la población indígena. Ésta disfrutaba de formas de vida —economía, organización social y política, religión, lengua y arte— totalmente distintas de las que normaban el pensamiento y la acción de la élite dirigente.

Frente a tal situación de desmembramiento se levantó un anhelo de unidad, un ideal de nación como armonía y concordia de los grupos segregados. Por razones obvias el indio no podía tomar a su cargo la tarea unificadora. Su cultura de comunidad, minúscula y etnocéntrica, había pulverizado a las viejas confederaciones y tribus en una multitud de pueblos independientes y, a menudo, hostiles entre sí. El indio, por otra parte, no obstante su designación genérica, en modo alguno constituía una uniformidad. Las diferencias de idioma eran las más aparentes; pero había otras de mayor monta relacionadas con el contenido de la cultura, en algunos pueblos tan simple que lindaba con los niveles más primitivos. Los movimientos nativistas o mesiánicos que en diversos tiempos de esta centuria amalgamaron a un conjunto más o menos numeroso de comunidades indias dieron origen a guerras de castas que escindían aún más el desgarramiento interno.

La élite dirigente tampoco podía actuar como factor de unificación. Por su origen y por sus intereses tenía puestos el pensamiento, la emoción y la lealtad más allá de las fronteras de su propia patria. Ante la heterogeneidad racial y cultural del país pugnaba por la total occidentalización mediante dos recursos principales: la inmigración blanca y la transformación del indio. Arrinconada por la contradicción interna de la estructura económica neofeudal que le servía de sostén anhelaba la substitución del indio —trabajador de bajo nivel técnico y es-

casa productividad— por el campesino europeo; pero impedía de hecho la migración incrementando un latifundismo que hacía uso de mano de obra servil al favor del concertaje, del ponguaje, del mitanaje y demás formas de servicio personal no remunerado.³

La transformación —que luego habría de recibir el nombre de incorporación— del indio significaba su deculturación, su destrucción como individuo y como grupo distintos, el abandono de sus sistemas de tenencia comunal de la tierra, de la economía de subsistencia, de la lengua vernácula, en fin, de sus formas de cultura material y social para incorporarlo de este modo a la civilización, entendida ésta como un sistema liberal de propiedad privada, economía mercantil, lengua castellana y demás aspectos de la cultura occidental. Pero ello implicaba un cambio económico-social de gran envergadura que estaba en franca contradicción con la estructura neofeudal que la élite criolla defendía.

La imposibilidad por parte de esta élite, y por parte también del siervo indio, de realizar el ideal de unificación nacional hizo necesaria la intervención de un tercer sector de la población hasta entonces sumergido en la clase amorfa de los desheredados. Al sobrevenir la Independencia y la declaración de igualdad de la ciudadanía sin distinción de su origen racial la estratificación social de la Colonia, basada en una sociedad dividida en castas, hubo de reestructurarse en una sociedad clasista piramidal de tipo dual constituida en su vértice por una élite dirigente, pequeña y aristocrática, que racionalizaba su posición de clase rectora mediante la invocación, primero, de una autoridad y una preeminencia innata y, después, de preconceptos racistas al considerarse a sí misma como heredera de una cultura superior, la occidental, de cuya continuidad e incontaminación se tenía por responsable.⁴

La base de la pirámide social quedó constituida por la masa de población analfabeta, miserable y desventurada. En ella estaban colocados los indios, los negros y el conjunto de los mestizos que venían acrecentando su número en forma apreciable. Para fines del siglo XIX el ascenso del grupo mestizo hizo esta-

³ FRANCISCO BULNES, *El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos* (México, 1899).

⁴ RALPH BEALS, "Social Stratification in Latin America", *American Journal of Sociology*, LVIII (1953).

llar el sistema de estructura dual al irrumpir como una clase intermedia o media. Mientras el status del mestizo ascendía el del indio conservaba su antigua posición dentro de la clase baja.

La emergencia del mestizo y su concomitante cambio de status hubieran sido imposibles de no haberse operado en Mestizoamérica una modificación de actitudes respecto al sistema económico neofeudal. Ideas de progreso tomadas del exterior permitieron la instalación de las primeras vías férreas, de factorías provistas de maquinaria moderna, un incremento de las transacciones comerciales y la consolidación de un período de tranquilidad interna. Las antiguas ciudades señoriales, centros administrativos y residenciales, desde las cuales la élite criolla ejercía su dominio sobre las comunidades indias iniciaron su transformación en centros industriales y experimentaron un crecimiento acelerado al favor de la atracción que ejercieron sobre la población rural pauperizada.⁵ Esta población recién urbanizada, que vino a constituir la clase media o pequeña burguesía, era una población mestiza.

La clase media emergente, originada por el cruzamiento de los tres troncos raciales que concurrieron en América durante la Colonia, fue considerada entonces como el instrumento unificador de la heterogeneidad nacional. Mientras en México, Molina Enríquez, 1909, afirmaba: "La fuerza selectiva de los elementos indígenas y la adecuada evolución de los elementos blancos que forman el mestizo hacen de éste el punto de apoyo en que debe fundarse la creación de la nacionalidad",⁶ en Bolivia, Franz Tamayo, 1910, escribía: "En el mestizo perdura el físico del indio y la inteligencia del blanco".⁷ El proceso de heterosis según el cual el híbrido resultante de la mezcla de dos tipos puros presenta cualidades superiores a los tipos de donde procede, trasladado al campo social, sirvió para elaborar la teoría del mestizo en el momento de su emergencia.

Síntesis racial y cultural, el mestizo representó no sólo el instrumento de la unificación nacional sino la unidad misma. La aspiración a la homogeneidad era su propia realización. Devino ejemplo vivo del proceso que habría de conducir a la

⁵ T. LYNN SMITH, "Algunas tendencias sociales corrientes en América Latina", *Sociología*, XVI (1954), pp. 236-47.

⁶ ANDRÉS MOLINA ENRÍQUEZ, *Los grandes problemas nacionales* (México, 1909).

⁷ FRANZ TAMAYO, *Creación de una pedagogía nacional* (La Paz, 1910).

constitución de una nacionalidad uniforme en su tipo morfológico y en las formas de su vida social. Al contemplarse a sí mismo y tomar consciencia del mensaje de unidad que tenía por misión volvió el mestizo los ojos a la realidad externa y encontró al indio, a la alteridad del indio, como el motivo de su inalcanzada afirmación y en el indigenismo—unión y fusión con el indio— puso la meta de su total realización.⁸

El indigenismo, ideología del mestizo, método y técnica de unificación nacional es un proceso vivo, dinámico, que, como el mestizaje mismo, toma su origen en el cruzamiento e interacción de dos fuerzas de signo opuesto: el indianismo y el occidentalismo. El indianismo es la expresión cultural del indio y de lo indio; el occidentalismo es la expresión cultural del europeo—español, francés y norteamericano, principalmente— y lo europeo. El indigenismo no es una transacción entre dos fuerzas contrarias, es la resultante del choque y juego de las tendencias dispares y por ello varía en el tiempo y en el espacio según la intensidad que, en un momento o en un país determinado, alcance una u otra de las fuerzas en conflicto. A veces el indigenismo se acerca peligrosamente al indianismo; en ocasiones se aproxima demasiado al occidentalismo; pero nunca se identifica con una o ambas tendencias puesto que su misma razón de ser depende del equilibrio que pueda guardar entre los dos polos de atracción.

El indianismo se expresa directamente por el indio o a través de personas o agencias que se identifican con lo indio. En el primer caso la expresión se realiza bajo condiciones de extrema tensión que llevan a grupos más o menos numerosos de comunidades indias a unirse y enfrentarse en reacción violenta a la cultura dominante. Las rebeliones indias, frecuentes en el pasado, menos comunes en el presente, son patente manifestación de la inconformidad del indio ante una situación indeseable. Toman, por lo general, la forma de movimientos revueltas o mesiánicas en que un líder religioso—indio o no indio— canaliza el descontento en derredor de valores morales y míticos cuya conservación y defensa se consideran esenciales

⁸ LUIS VILLORO, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (El Colegio de México, México, 1950), p. 175; quien desarrolla estas ideas, agrega: "Sólo porque el indígena está ahí, separado, en su radical aislamiento y diversidad, se hace consciente el mestizo de su propio ideal. Al buscar la salvación del indígena, el mestizo se encuentra a sí mismo".

para la supervivencia del grupo. La reacción se manifiesta en una ruptura del equilibrio de las relaciones inter-étnicas que conduce a la destrucción o expulsión de los mestizos que habitan en territorio indio y termina con la represión, casi siempre sangrienta, llevada a cabo por las autoridades nacionales.

El retorno a las formas y valores de la religión nativa, que se presenta como la manifestación más ostensible y causa eficiente del movimiento, no es una vuelta a la religión del remoto pasado precolombino, definitivamente muerta, y de la cual no guardan, ni pueden guardar recuerdo, pueblos que carecen de historia escrita. Es simplemente un retorno a la religión del pasado inmediato —sincretismo de la religión primitiva y el catolicismo romano— o una innovación religiosa que a veces implica la introducción de un complejo ceremonial nativo tomado de alguna de las comunidades menos aculturadas o un cambio radical del sincretismo católico a una de las advocaciones del protestantismo. En todos los casos la motivación religiosa es secundaria y oculta las causas reales del descontento.

El examen acucioso de los movimientos nativistas ha puesto en claro los ideales subyacentes que determinan su emergencia. En la mayoría de ellos se manifiesta ostensible un grave desajuste en las relaciones de interdependencia económica que mantienen las comunidades indias con el núcleo mestizo dominante. La invasión progresiva de las tierras de la comunidad, la exigencia compulsiva de trabajo servil o el acaparamiento insaciable de los bienes de producción indios por el núcleo rector motivan, en la población sometida, frustraciones que al hacer crisis se resuelven en la agresión. Ésta expresa el fracaso del indio en el logro de un ideal de autarquía imposible de alcanzar porque la estructura económica que rige las relaciones de producción en las zonas indias está basada en una simbiosis del indio y el mestizo en que la mutua dependencia es factor esencial. La economía de subsistencia de las comunidades indias requiere para el sostenimiento de su sistema de prestigio los servicios que sólo puede darle la ciudad mestiza; ésta, a su vez, vive y depende del trabajo y de la producción del hinterland indio. El desequilibrio de la interdependencia en desventaja del indio es la causa eficiente de su frustración y, consecuentemente, del carácter violento que presenta su revivalismo.

El ideal de autarquía económica constituye el foco de un sistema de valores que comprende ideales secundarios. El religioso ha sido señalado; otro es la aspiración a destruir la subor-

dinación política en que la ciudad mestiza mantiene a su hinterland, autonomía de gobierno y de control social. Otros más podrían mencionarse pero todos quedan incluidos en un vago ideal de segregación, de aislamiento, al que el indio otorga un valor místico como medio de solucionar los problemas que derivan de su contacto con el mestizo. Este ideal se expresa no sólo con motivo de las crisis que representan los movimientos nativistas sino aun en aquellas ocasiones en que el indio tiene oportunidad y confianza para exponer libre y pacíficamente el pensamiento de su grupo. En los congresos o asambleas indigenistas locales en que participaron líderes indios el anhelo de incomunicación con lo externo, de quedarse solos, surgió impensada o deliberadamente.

Este ideal de retraerse en sí mismos —reacción ante la conquista cultural— determina el violento carácter contra-aculturativo que presentan los movimientos nativistas y que se exhibe en la destrucción o expulsión del mestizo y de las formas de vida que éste representa. La reacción, desde luego, sólo alcanza al mestizo como individuo y a aquellas formas de la cultura nacional que, por no haber sido aún reinterpretadas en la cultura nativa, se manifiestan como imposiciones extrañas. Pasados los momentos de la crisis la reacción toma la forma de un movimiento sub-rosa de resistencia pasiva.

El indianismo expresado por los no indios, pero que se identifican con el indio y su sistema de valores, tiene dos motivaciones principales: el idealismo histórico y el idealismo cultural. La primera motivación emerge de la contemplación del estado de miseria, ignorancia y enfermedad que ostentan los grupos étnicos subordinados a la explotación de la ciudad y sumergidos en vicios —alcoholismo, delincuencia, prostitución— que los intereses mestizos fomentan. El contacto con la urbe, a medida que se acrecienta con el desarrollo de los medios de comunicación, introduce elementos de desorganización en la estructura social de las comunidades indias. El intercambio mercantil y el aumento de la circulación monetaria en esas comunidades no mejora las condiciones de vida sino, por el contrario, las deprime al incrementar la subordinación del indio a la ciudad que lo expolia. Ante tal situación el indianista reacciona negativamente. No supone la posibilidad de que los males que acarrea el contacto puedan ser corregidos mediante una acción integral normativa que tome en cuenta todos los factores de la ecuación y los dirija a un fin productivo. Idealiza el pa-

sado indio y le atribuye un estado de pureza e idílica placidez que contaminó el contacto pecaminoso de la civilización. Cae así en la desafortunada teoría del salvaje feliz o en cualquiera de sus variantes y en ella se funda para proclamar la no intervención en la vida del indio. La intervención, para él, significa hacer desgraciados a quienes no lo son o aumentar su desventura. Alfonso Caso ha llamado a esta posición indianista de museo porque pretende conservar al indio en una vitrina, libre aún de la contaminación del polvo del mundo exterior.⁹

Una motivación semejante es la que lleva al indianista romántico, en su idealización del pasado indígena, a pugnar por el retorno a las viejas formas de cultura precolombinas, en lo particular, a las representaciones religiosas—Quetzalcóatl, Viracocha—como una expresión trasnochada de jacobinismo anticlerical; o al establecimiento de un idioma indio, como lengua oficial, que de cuando en cuando se fijan como meta académicas de filólogos amateurs. La poca seriedad de estos propósitos y su base deleznable apenas merecería un comentario de no haber sido tomados por muchas personas, errónea o intencionadamente, como la posición que sostiene el indigenismo.

La segunda motivación importante deriva de la formación profesional del indianista y de su afiliación a una escuela antropológica determinada: la del relativismo cultural. El método antropológico, que obliga a la observación interesada y a la participación activa en la vida social de la comunidad bajo estudio, ha conducido a numerosos etnólogos—especialmente a los extranjeros a Mestizoamérica, mal informados de su evolución histórica— a identificarse con el indio y con lo indio. Al hacerlo toman una posición indianista que, basada en la relatividad de los valores culturales, aboga por la libre determinación de los pueblos, por el derecho a gobernarse por sí mismos y a conservar las formas tradicionales y el sistema axiológico particular a su cultura. Esta posición puede ser justa frente a la intervención de las potencias colonialistas en la vida de los países subdesarrollados; pero carece de equidad cuando se

⁹ HEINRICH BERLIN, "El indígena frente al Estado", *América Indígena*, IV (1944), pp. 275-80, sostiene esta postura al controvertir con la posición occidentalista de Lucio Mendieta y Núñez, "El tratamiento del indio", *América Indígena*, IV (1944), pp. 113-122. ALFONSO VILLA ROJAS, "La civilización y el indio", *América Indígena*, V (1945), pp. 67-72, interviene en la discusión y fija la posición indigenista.

aplica a Mestizoamérica, donde grupos de población distintos vienen luchando por integrar una unidad que sólo habrá de alcanzarse al favor de una comunión de normas.

El occidentalismo se expresa, menos por los europeos y norteamericanos mismos, que al través de mestizos y criollos que se identifican con la cultura occidental. Presenta dos posturas opuestas: la de izquierda y la de derecha. El occidentalismo de izquierda se acerca tanto al indigenismo que hay ocasiones en que materialmente es imposible demarcar las fronteras de separación. Esta postura ha sido sostenida por estudiosos que consideran que la situación actual del indio es debida, exclusiva o casi exclusivamente, a las condiciones económicas derivadas de su status de clase baja y equiparan su posición con la de todos los campesinos sometidos a un régimen de explotación feudal o colonial. Consecuentemente su reivindicación forma parte del cuadro general de la liberación económica de las masas proletarias.

El problema de las culturas plurales no parece inquietar al occidentalismo de izquierda ya que obtenida una igualdad de base la unidad nacional queda asegurada y en nada desmerece si los grandes grupos étnicos quedan constituidos en pequeñas nacionalidades dentro de las fronteras políticas de la patria. La erección de Repúblicas Autónomas Maya, Quechua y Aimara fue propuesta como medio de garantizar el ulterior desarrollo de los valores culturales autóctonos y de salvaguardar los principios de la autodeterminación y el autogobierno.¹⁰

El estado evolutivo de las culturas indias tampoco parece ser motivo de preocupación. La socialización de las instituciones indígenas es, para ellos, consecuencia lógica de las formas de trabajo nativo donde la cooperación actúa como factor que impulsa el proceso productivo, organizado a base de reciprocidades. De la Guelaguetza —afirmaba Cruz, 1929, en México— a las instituciones socialistas de cooperación sólo hay un paso. Un peldaño también había —según Castro Pozo, 1936, en Perú— del ayllu al cooperativismo socialista.

El occidentalismo de izquierda al identificarse con la cultura occidental toma las soluciones con que ésta ha resuelto sus problemas particulares y pretende aplicarlas a Mestizoamérica

¹⁰ ALEJANDRO LIPSCHUTZ, "El movimiento indigenista y la reestructuración cultural americana", *América Indígena*, XIII (1953), pp. 275-90.

sin tomar en cuenta el distinto contexto que hace variable la ecuación. La cultura de comunidad, característica de los grupos étnicos mestizoamericanos, tiene una engañosa similitud de forma con la estructura socialista; su contenido y su función son totalmente diversos. El carácter sacro de las relaciones del comunero indio con la tierra y su ausencia de individuación difieren considerablemente del carácter secular e individual de las relaciones del campesino occidental con la tierra. Entre el comunismo indio y el colectivismo socialista hay una enorme distancia por recorrer y ésta no habrá de salvarse reconstruyendo la organización tribal india bajo el disfraz de las pequeñas nacionalidades sino integrando a las comunidades plurales, con el resto de la población, en una unidad económico-cultural dentro de una sola nación.

El occidentalismo de derecha se caracteriza por una supervaloración de lo europeo o lo norteamericano que, a menudo, lo lleva a mantener actitudes y soluciones francamente racistas. Las indudables ventajas tecnológicas de la cultura industrial comparadas con los sencillos logros de la tecnología india ponen frente a sus ojos el tremendo estado de subdesarrollo en que su país se encuentra y otorga a la industrialización la capacidad de resolver por sí sola la situación indeseable. La concomitante infravaloración del indio y de lo indio le impide ver en el nativo un ente libre y en su cultura un sistema organizado de valores. Pugna por una rápida e impositiva occidentalización que no toma en cuenta el respeto a la personalidad y a las formas de vida tradicionalmente elaboradas. Si el indio rechaza el progreso debe obligársele a su aceptación. Si se apega a la choza insalubre, a la indumentaria que lo identifica como indio y a una alimentación inadecuada a base de maíz debe fabricarse casas modelo y vestimenta occidental para que las habite y use; sembrar trigo y hacer que lo coma. Sus prácticas y creencias, su economía consuntiva, la organización social y política, las expresiones de su arte primitivo, todo, debe ser substituido, compulsivamente si es preciso, por los moldes superiores de la cultura occidental. Llega así hasta el extremo de proponer la substracción de los niños indios del seno materno para criarlos y formarlos en el ambiente distinto de la familia mestiza acelerando, dice, el proceso natural de occidentalización.

Formas menos bruscas de occidentalismo son las que norman la filosofía de la incorporación que durante muchos años ha guiado los sistemas educativos de Mestizoamérica. La cas-

tellanización directa, la prohibición de la enseñanza en idioma vernáculo y el uso de éste por maestros y alumnos, la ridiculización de las instituciones indias y de las sanciones que le dan validez y el desprecio por las formas de endoculturación propias a la cultura de comunidad, ha sido método ineficaz para incorporar a la civilización a individuos que tienen ideas y patrones de acción establecidos y cuya sustitución resisten denodadamente.

La política incorporativa comete el error de considerar a los indios y a sus instituciones como recipientes vacíos, o casi vacíos, pasivamente dispuestos a llenar el hueco de su ignorancia con los conocimientos de la ciencia occidental. Ante el fracaso del método racionaliza su incompetencia y la atribuye a una incapacidad innata del indio para adquirir formas superiores de cultura y pasa a considerar a toda la población india como un lastre en la marcha progresiva de la nación. De ahí a pugnar por la segregación del indio en reservaciones, según el modelo norteamericano, hay un paso bien corto.

El proceso de aculturación por medio del cual dos culturas en contacto intercambian elementos y los reinterpretan para dar eventual nacimiento a una nueva cultura, distinta de las originalmente concurrentes, constituye el fenómeno subyacente a la posición indigenista. Ésta no propugna por la total occidentalización del país ni por su total indigenización sino por el afianzamiento y consolidación de la cultura resultante de la interacción entre América y Europa, esto es, de la cultura mestiza, llamada en Perú criolla y en Centroamérica ladina. La génesis de esta cultura explica las similitudes que en algunos aspectos presenta con la cultura occidental y en otros con la india, puesto que está integrada por elementos de ambas.

El contacto, como bien es sabido, se inició con el Descubrimiento y la Conquista. El pequeño grupo occidental dominante, desde el primer momento, trató de imponer sus formas de vida social y el sistema de valores que le daba apoyo y continuidad. La imposición cultural se llevó a cabo sistemáticamente en lo que a religión y control social concierne y fue menos compulsiva en aspectos como la economía, la organización familiar y comunal, la educación, la medicina, la lengua y las manifestaciones artísticas. Pero aun en aquellos aspectos de la cultura donde la coerción fue mayor, el grupo dominante, minúsculo, se conformó con una conversión de forma más que de contenido. Debido a tal circunstancia las culturas indias con-

servaron sus elementos originales modificados en su apariencia externa pero con un fondo, significado y uso, fundamentalmente indígenas. Llegaron así al siglo XX, diversas a las precolumbinas de donde derivaron; pero también distintas de la occidental y, en grado menor, de la mestiza.

La polaridad natura-cultura hace explicable el hecho de la emergencia en el plano histórico, no sólo del mestizo como ente biológico, sino también del mestizo como expresión cultural. La cultura mestiza, como un fenómeno distinto de la cultura occidental y de la cultura india madres, es un hecho en Mestizoamérica. En algunos países el proceso de aculturación que le dio origen, particularmente en los preponderantemente mestizos, ha terminado o está por terminar; pero en aquellos otros, preponderantemente indios, donde los grupos aborígenes alcanzaron el presente, el proceso sigue en marcha y el indigenismo, como ideología y como método y técnica de acción social, ha tomado en sus manos la responsabilidad de conducirlo y de llevarlo a un término en un plazo más o menos preteritorio.

Las variaciones ambientales existentes en los diversos países mestizoamericanos y las diferencias culturales de los grupos indios supérstites implica necesarias variaciones en los métodos y técnicas de la aculturación inducida, pero todos se basan en el respeto a la personalidad y a la cultura indias sin que ello impida una decidida intervención que tiene por finalidad moderar los graves desajustes emocionales que inevitablemente sobrevienen en todo proceso de cambio cultural. Es indudable que aun sin la intervención de la acción indigenista la aculturación, como fenómeno irreversible en un mundo que los medios modernos de comunicación han empujado, continuará su marcha. El poder de expansión y penetración de la cultura industrial no cederá ante obstáculos físicos ni fronteras étnicas, aun cuando éstas estén representadas por las culturas más primitivas. Pero es evidente también que sin la acción indigenista, el cambio cultural que habrán de experimentar los grupos indios, puede resolverse en la desorganización social de los pueblos subordinados y no en su integración productiva dentro de la cultura mestiza. Ejemplos de desorganización y extinción de grupos indios, especialmente selvícolas, en su contacto incontrolado con la cultura nacional pueden señalarse en todos los países mestizoamericanos.

El indigenismo, como guía de la acción social, ha sido llevado al plano práctico sólo en aquellos países mestizoamericana-

nos que han experimentado una verdadera revolución. México tiene prioridad a este respecto. Su revolución de 1910 se hizo pensando en la miseria, en la ignorancia y en la sujeción del indio. La política educativa de la comunidad, de la cual fue exponente Moisés Sáenz, y la reforma agraria que llevó hasta la destrucción total del latifundismo neofeudal el Presidente Cárdenas representan casos típicos de reinterpretación de patrones culturales indios dentro de moldes nuevos que implican un cambio mucho más profundo de lo que pudiera pensarse.

El ejido, forma de tenencia de la tierra forjada penosamente por la Revolución al través de luchas sangrientas, no es una transacción entre la propiedad individual de tipo occidental y la propiedad comunal de tipo indígena. No es el calpul nahua, o su correspondiente el ayllu del incario, ni un condeñazgo de propietarios privados. Es una forma nueva de tenencia, un sincretismo entre la propiedad privada y la comunal, que en Mestizoamérica representa una solución adecuada al problema de la concentración agraria. El ejido conserva muchos de los elementos del calpul indígena, pero secularizados e individualizados, es decir, sin el significado que da validez y cohesión a la cultura de comunidad. Debido a ello el ejido y la organización ejidal han constituido en México, el mejor método de integración de los grupos nativos a la cultura nacional. El paso del macehual o comunero indio, de una relación sacra y comunal con la tierra, a la relación individual y secular del campesino libre es trascendente porque implica un profundo cambio de actitud que le permite, sin graves trastornos de la personalidad, recorrer aceleradamente la ruta de la aculturación en los restantes aspectos de la vida social.

La reforma agraria —por la que Mariátegui y Valcárcel clamaron en el Perú— es la única base sana en que puede apoyarse una política indigenista realmente normativa.¹¹ México contó con ella y pudo mostrar en el Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro, el año de 1940, los progresos de todo orden obtenidos en materia de trabajo, educación, salubridad, desarrollo artístico, literario e integración nacional mediante la adición de un contingente considerable de población que hasta entonces no había tenido participación en la cultura mestiza y en su enriquecimiento y consolidación.

¹¹ JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Biblioteca Amauta, Lima, 1952).

La persistencia, aun numerosa, de grupos étnicos apegados a su cultura de comunidad obliga a la continuidad de la política indigenista. Ésta ha sufrido alteraciones que han afinado sus métodos desde que la tomaron en sus manos estudiosos entrenados en las ciencias sociales. Gamio, Othón de Mendizábal, Chávez Orozco y Caso en México, Antonio García en Colombia, Pío Jaramillo en el Ecuador, y los ya mencionados en el Perú, son unos cuantos nombres mestizoamericanos de una pléyade que viene dando al indigenismo una consistencia científica y una orientación normativa de que antes carecía.¹²

La teoría de la acción y de la investigación integrales, propuesta originalmente por Gamio y hoy considerablemente perfeccionada por las contribuciones que ha suministrado el trabajo práctico en los distintos países mestizoamericanos ha desembocado en México en la constitución de proyectos regionales de desarrollo de comunidades que, con la designación de Centros Coordinadores Indigenistas, representan un notable adelanto en el proceso de integración indomestizo.¹³

Los congresos indigenistas interamericanos, segundo y tercero, celebrados en Cuzco, Perú, 1949 y La Paz, Bolivia, 1954, por otra parte, han mantenido en el plano internacional el interés por el indio y por su cabal integración. En el último congreso mencionado el Vicepresidente de Bolivia, Hernán Siles Suazo, propuso una declaración de los derechos del indio que fue adoptada por unanimidad y que resume, en sus ocho incisos, una doctrina común a Mestizoamérica. La declaración, a la letra, dice:

CONSIDERANDO: que la Declaración Universal de Derechos

¹² JUAN COMAS, *Ensayos sobre indigenismo* (Instituto Indigenista Interamericano, México, 1953), particularmente el cap. XIV: Panorama continental del indigenismo, historia, doctrina, realizaciones.

¹³ La UNESCO en cooperación con el Instituto Nacional Indigenista en México, llevó a cabo una investigación sobre los métodos y técnicas empleados en este país para facilitar la integración social de los grupos que no participan plenamente en la vida de la comunidad nacional. El Instituto publicó la versión castellana del estudio en el Tomo VI de sus Memorias bajo el rubro: *Métodos y resultados de la política indigenista en México, 1954*; con las contribuciones de Alfonso Caso, Silvio Zavala, José Miranda, Moisés González Navarro, Gonzalo Aguirre Beltrán y Ricardo Pozas A., que abarcan los períodos precortesiano, colonial, independiente y actual. Ver además: GONZALO AGUIRRE BELTRÁN, "A Theory of Regional Integration: The Coordinating Centers", *América Indígena*, XV (1955), pp. 29-42.

del Hombre aprobada por las Naciones Unidas consagra de manera general los derechos del ser humano y que, en los primeros Congresos Indigenistas Interamericanos se ha proclamado para las poblaciones indígenas americanas el pleno ejercicio de sus derechos económicos, políticos y sociales, se resuelve proclamar:

I.—El derecho vital a la tierra y a la libertad.

II.—El derecho al voto universal para participar directamente en la constitución de los poderes del Estado.

III.—El derecho al trato igualitario, condenándose todo concepto y práctica de discriminación racial.

IV.—El derecho a la organización comunitaria, sindical y cooperativa.

V.—El derecho al trabajo apropiadamente remunerado y a la protección de las leyes sociales.

VI.—El derecho a los beneficios de los servicios públicos, en proporción a la densidad demográfica, las contribuciones económicas y las necesidades de las poblaciones indígenas.

VII.—El derecho al respeto de sus culturas tradicionales e incorporación de éstas a la técnica moderna.

VIII.—El derecho a la educación integral.¹⁴

¹⁴ Acta final del Tercer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en La Paz, Bolivia (2-13 de agosto de 1954).

UNA NUEVA HISTORIA PARA NUESTRO TIEMPO

Por *Carlos M. RAMA*

ENTENDEMOS que la historicidad de las formas culturales de una época no puede tener excepciones y que por tanto la misma Historia concebida como ciencia—digamos la Historiografía para evitar equívocos—, no escapa a las exigencias e ideas generales de la época en que se elabora.

La especulación histórica sólo puede entenderse de una manera historicista, y nunca como en esta segunda mitad del siglo XX ha sido más necesaria una "nueva historia universal". En 1811 Goethe afirmaba: "cada generación debe escribir su historia universal —y seguidamente recalca—, ¿y cuándo existió una época en que esto fuera tan necesario como en el presente?"¹

En cierto sentido el aserto goethiano abre el llamado "siglo de la historia" como se denominase al XIX por el notable florecimiento de los estudios históricos. ¿No es posible darle una pareja significación en nuestro tiempo a las palabras que siguen de John Dewey?

"A medida que la cultura cambia, cambian también los conceptos dominantes. Surgen necesariamente puntos de vista nuevos para mirar, calibrar y ordenar los datos. Entonces se vuelve a escribir la Historia".²

Y más adelante agrega: "La comprensión inteligente de la historia pasada constituye, en cierta medida, una palanca para dirigir el presente hacia cierto género de futuro... Al utilizar la herencia que han recibido del pasado (los hombres) se ven forzados a modificarla para que sirva a sus propias

¹ Esta idea ha sido más ampliamente desarrollada en un trabajo anterior: *Historicidad de la especulación histórica*, Montevideo, El Siglo Ilustrado, 1947.

² J. DEWEY, *Lógica. Teoría de la investigación*, México, F. C. E., 1950, trad. de E. Imaz, p. 260.

necesidades, y este proceso crea un presente nuevo en el que el proceso continúa. Por lo tanto *tendrá la historia que ser reescrita constantemente*".³

El paralelo entre el pensamiento de Dewey y la frase de Goethe es muy interesante. Aquella aseveración se afirma y se complementa, lo que se pudo estimar circunstancial se hace definitivo. Pero especialmente se revela un nuevo lugar para la Historia en el seno del conocimiento humano.

El tema puede abordarse siguiendo un asedio en tres distintas direcciones. Por una parte rastrear la ubicación de la Historia en el cuadro evolutivo de la cultura intelectual del Occidente. Responder, en otras palabras, al interrogante: ¿qué representa la Historia para los hombres de nuestra época?

En segundo lugar plantearse la interrogación no como un episodio de la historia del conocimiento, sino como un hecho en el seno de los problemas actuales. ¿Qué situación ocupa la historiografía en nuestra actual problemática?

Finalmente, y esto es más de la metodología que de la teoría, en qué medida deben los historiadores ajustar su quehacer para responder a la nueva ubicación de la Historia en el conocimiento y al mismo tiempo a la nueva época en que actuamos.

I

DE acuerdo a lo que enseña el *historicismo*, la evolución y los distintos problemas de las ciencias y la filosofía son reflejo de las condiciones generales de la existencia histórica. Se podría seguir paso a paso esta evolución paralela del pensamiento y de la vida. No nos pronunciamos ahora sobre el tema de la causación, registramos simplemente un hecho real, que explica por ejemplo que los "centros de interés" de carácter colectivo de los pueblos tienden constantemente a desplazarse a través de las épocas.

Lo que Augusto Comte elevó a la categoría de super-lej sociológica, en definitiva parte de una observación histórica. La explicación legal necesaria que pasa de religiosa a filosófica, para culminar en científica, sería la hipótesis de un hecho

³ *Ob. cit.*, p. 266.

histórico-cultural, ese desplazamiento de los "centros de interés" colectivos que la Historia registra.⁴

En la Edad Media, y más tarde aunque con un acento distinto en el período de la Reforma, el acento se pone en los problemas religiosos. A los hombres de esos tiempos les domina colectivamente la preocupación del más allá y el conocimiento y práctica de las normas vitales necesarias a la santidad y a la salvación eterna de su alma. Es posible demostrar, y ha sido hecho, que entre ese tema dominante y los demás intereses, en ocasiones muy vitales e inmediatos que mueven a los hombres, hay una relación constante; pero ello no anularía la premisa anterior.

El conocimiento histórico aparece al creyente como una confirmación de su fe y prueba de la grandeza de Dios y de la Iglesia. Todavía Bossuet cierra su célebre *Discurso sobre la Historia Universal* con el cap. VIII: "Conclusión del discurso, en la cual se demuestra la necesidad de referirlo todo a la Providencia divina".

Cuando indica el Plan General de la Obra a "Monseñor el Delfín", señala que "la Religión y el gobierno político son los dos ejes sobre que giran los acontecimientos humanos", pero la conclusión de su discurso es que: "Al paso que veréis caer todos estos imperios, veréis a la religión mantenerse por su propia fuerza, con lo cual entenderéis dónde se halla la sólida grandeza y en dónde debe poner toda su esperanza un hombre prudente".⁵

Sin embargo ya Bossuet —como lo señalara Paul Hazard— es el "representante de una tradición atacada por todas partes y, por decirlo así, abandonado por su tiempo",⁶ no solamente por ser un representante de la ortodoxia católica en un momento de crisis para esta creencia, sino por el mismo desplazamiento del interés colectivo que ya no valora con tanta exclusividad lo religioso.

Con anterioridad se registra el momento en que el interés

⁴ Aquí "hipóstasis" no lo usamos en la significación de la metafísica alejandrina (substancia que yace debajo de los fenómenos) sino que el más amplio que le ha dado la sociología francesa después de Durkheim.

⁵ P. 448, ed. Paris, Garnier, s. f. trad. de D. L. de Castro y Valle.

⁶ PAUL HAZARD *La crisis de la conciencia europea*, Madrid, Pegaso, 1941, p. 178.

se desplaza de lo religioso a lo político. El lugar de los temas religiosos es ocupado por la política internacional y los intereses también político-nacionales.

En el caso de Francia, hasta es posible que pueda fecharse el hecho con la aparición del justamente llamado partido de los "políticos" en la época de Montaigne. Por entonces el país y el rey de Navarra, que lo será de Francia como Enrique IV se habían forjado en la preocupación religiosa, en el odio bíblico, en el recuerdo de "la Francia cubierta de catedrales", o en la revancha de San Bartolomé; pero surgen intereses materiales concretos (los de los burgueses, por ejemplo), y problemas internacionales (como la intervención de Felipe II) que desplazan la atención de lo religioso y llevan a primer término la política, rudimentariamente representada. Esto explica que la actitud religiosa de Enrique IV como *suceso* no tuviera la resonancia que en el siglo XIII tuvo la de Federico II Hohenstaufen, y que el Edicto de Nantes se viese como un acto de *buena política*, aun por la mayor parte de los mismos católicos.

Las obras de Jean Bodin, más todavía que las de Maquiavello, pueden ilustrar sobre la consideración que merece a una época dominada por el interés político el pensamiento histórico. Especialmente en el *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* se puede apreciar que la política es el fin dado a la experiencia histórica. Esta obra escrita entre 1560 y 1565 muestra su deseo de un gobierno legal, donde la autoridad del rey instaure un régimen de autoridad y la confrontación de la historia de los diferentes pueblos permitiría demostrar la superioridad del gobierno real, etc.⁷

El actor principalísimo del desarrollo del tema político, desde entonces hasta el siglo XIX, será la clase burguesa.

A cada uno de estos centros de interés correspondieron manifestaciones concretas y realizaciones en su estilo memorables. A través de las Universidades y los libros, el interés religioso se manifestó en el desarrollo y prestigio de la Teología, en ocasiones bajo el manto de la Metafísica.

Simultáneamente con el auge de lo político, corresponde el destronamiento de la Teología por la Filosofía secularizada.

⁷ JEAN BODIN *La methode de l'histoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1941, trad. de Pierre Mesnard.

No es una casualidad que Hobbes sea un contemporáneo de Descartes.⁸

La Filosofía supuso un método *sub specie eternitatis*, incompatible con el estilo del pensamiento histórico, *sub specie temporis*. Descartes, Espinoza o Leibniz parten del presupuesto de la validez eterna y universal de sus sistemas, pues actúan generalizando, mientras que a su parecer —y siguiendo la arcaica precisión aristotélica— la Historia se ocupa exclusivamente de lo singular, de seres, de hechos dados *hic et nunc*, de lo transitorio, de lo individual *omnimodo determinatum*.

"En términos más claros y decisivos puede decirse que mientras el desarrollo intrínseco del saber ha conducido a concebir el modo de ser histórico como el modo de ser objetivo de la realidad la lógica y la teoría del conocimiento parecen implicar que la realidad misma no puede constituir objeto de ciencia (o de filosofía en el caso), sino en cuanto se le piensa bajo categorías de constancia, de permanencia, de invariabilidad, que no son las categorías del existir y del acaecer históricos".⁹

La superación sólo era posible por la intervención superior de la Filosofía, que ordenando ese material informe establecía las leyes eternas de la llamada Filosofía de la Historia.

Pero el mismo interés por lo político ha cedido recientemente al auge *de lo social*. Su origen nos es conocido. Los progresos de la ciencia, sus aplicaciones, el desarrollo de la técnica y las mismas fuerzas engendradas por las nuevas clases sociales del mundo moderno han llevado a las revoluciones industriales y al auge del capitalismo.

Las "cuestiones sociales", que suponen el planteo de todos los temas de la convivencia humana en distintos aspectos y ángulos, fueron confiadas en un primer momento a la Ciencia, y dentro de ella a las llamadas ciencias naturales. Desde el Iluminismo a la "era victoriana" se ha confiado en forma

⁸ Bertrand Russell en la página frontera a la que afirma a Descartes como fundador de la filosofía moderna, dice hablando de Hobbes "Está completamente libre de superstición: no razona con lo que le ocurrió a Adán y Eva en el tiempo de la Caída. Es claro y lógico; su ética, acertada o equivocada, es completamente inteligible y no implica el empleo de ningún concepto dudoso. Aparte de Maquiavelo, que es mucho más limitado, es el primer escritor verdaderamente moderno sobre la teoría política", p. 178, t. II de *Historia de la filosofía Occidental*, trad. de Gómez de la Serna, Buenos Aires, Espasa, 1947.

⁹ P. 30 de ENRICO DE MICHELIS, *El problema de las ciencias históricas*, Buenos Aires, Nova, 1948, trad. de Vicente Quintero.

tan absoluta que hasta se tildó de ingenua en las posibilidades directas de las ciencias naturales. Veamos cómo enjuician aquel momento algunos contemporáneos nuestros.

John Dewey dice: "No es posible por más tiempo mantener la fe simple del Iluminismo que afirmaba que el progreso de la ciencia produciría las instituciones libres disipando la ignorancia y la superstición— fuentes de la servidumbre humana y pilares de los gobiernos opresores. El progreso de la ciencia natural ha sido todavía más rápido y extenso de lo que se había previsto. Pero su aplicación técnica en la producción y distribución en masa de los bienes, ha exigido la concentración del capital, ha originado las corporaciones comerciales poseedoras de derechos e inmunidades amplias y, como es un lugar común, ha creado un vasto y complicado grupo de problemas nuevos".¹⁰

A menudo los mismos científicos han destacado que "las direcciones principales de la ciencia física durante los cien años últimos, especialmente en el último medio siglo, se han establecido, directa o indirectamente, por las exigencias de la industria movida por el beneficio privado", y el químico Soddy, de una manera tan pintoresca como gráfica, nos agrega: "Hasta ahora las perlas de la ciencia se han arrojado a los puercos, que nos han dado en cambio millonarios y bajos fondos, armamentos y la desolación de la guerra".¹¹

En una obra patética, *Ciencia, Libertad y Paz*, Aldous Huxley apoya lo anterior con su testimonio al decir: "Hasta el momento presente la ciencia aplicada no ha sido empleada principal o primordialmente para beneficio de la humanidad en conjunto" y agrega una nueva argumentación: "El progreso de la ciencia es uno de los factores implicados en la progresiva declinación de la libertad y la progresiva centralización del poder que se han producido durante el siglo XX".¹²

Pronto se comprendió que el dominio de la ciencia natural y de las técnicas, de no estar acompañada de un progreso semejante en el conocimiento del hombre y de la sociedad, pondría en manos de las minorías fuerzas de tal poderío que se producirían resultados nocivos para la colectividad humana.

¹⁰ JOHN DEWEY *Libertad y Cultura*, Rosario, Rosario, 1946, p. 125.

¹¹ *Ob cit.*, pp. 128 y 136-7.

¹² ALDOUS HUXLEY *Ciencia, libertad y paz*, Buenos Aires, Sudamericana, 1947, pp. 8 y 97.

Un movimiento semejante al operado en Grecia en el siglo v a. C. con la Sofística y la Escuela de Atenas, se produce en los siglos XIX y XX en el mundo del conocimiento, y pasan a convertirse en uno de sus capítulos más importantes las ciencias del hombre, del espíritu, morales, humanas o sociales, que de todas maneras han sido denominadas.

Naturalmente para muchos de sus autores este nuevo tipo de disciplinas supone la exclusión o no realización de las formas de conocimiento aparecidas anteriormente, incluidas las mismas ciencias naturales de reciente prestigio. Para otros, en cambio, son complementarias y hasta implican la aceptación del método y el estilo de las ciencias, y en especial de la Física constituida desde el siglo XVII como el conocimiento científico por excelencia.

Los intentos más importantes en las nuevas formas de conocimiento serán bien caracterizados: a) la fundación de la Sociología por Comte (¿nueva filosofía de la Historia, filosofía social o Ciencia Social?); y b) la transformación de la Historia en una Ciencia.

Comte en 1822 enuncia su *Plan de trabajos científicos para reorganizar la sociedad* sobre la base de "concebir la organización social como íntimamente ligada con el estado de la civilización y como determinada por él, de una parte. Por otra, hay que considerar la marcha de la civilización como sujeta a una ley invariable fundada sobre la naturaleza de las cosas". Esta nueva ciencia será la base de la "política positiva", "práctica y temporal, que determinará la manera de repartirse el poder y el conjunto de las instituciones administrativas".¹³

La preocupación por hacer de la Historia una ciencia es simultánea con el intento de la Sociología y en ocasiones no se distinguen. Pierre Lacombe en un libro titulado sugestivamente: *La Historia considerada como ciencia*, entiende que "Intentar la constitución de la Historia como ciencia es una obra que se impone a nuestro tiempo". "A nuestros ojos —prosigue— no existen más que dos órdenes de trabajo que responden el uno a la indagación de la realidad, el otro a la investigación de la verdad; erudición por una parte, historia o sociología por otra, aquí habríamos podido emplear siempre en lugar de His-

¹³ A. COMTE, *Primeros ensayos*, México, FCE, 1942, p. 118.

toria la palabra Sociología, tanto mejor cuanto parece destinada a prevalecer".¹⁴

C. Bougle se pregunta: "¿La obra de los historiadores excluye, llama, hace inútil o indispensable la obra de los sociólogos?"¹⁵

A su parecer "el historiador cuando explica realmente un hecho, remonta, quiera o no, a alguna proposición general... pues los autores para explicar los hechos particulares son llevados a invocar la acción no solamente de las formas corporales o terrestres, sino de las formas sociales".

Si la Historia quiere ser *explicativa*, debe utilizar la asimilación, abstracción, generalización, etc., como el uso de la geografía, antropología, psicología y muy especialmente la Sociología. La cuestión para Bougle "no es ¿debemos (los historiadores) cultivar o no la sociología?, porque ha sido demostrado que no nos podemos abstener de hacerlo, sino: ¿Debemos hacerlo al azar, inconscientemente o conscientemente, metódicamente, racionalmente?"¹⁶

No es éste el lugar para plantear el complejo cuadro de las relaciones de la Historia y la Sociología, con las distintas y sucesivas soluciones, así como las posibilidades prácticas que el contacto supone en cada campo parcial del estudio de la realidad social.¹⁷

El saldo positivo de esos años es el desarrollo de la Sociología, su constitución como una ciencia independiente, y simultáneamente la transformación de la Historia también en una nueva ciencia. Lo que Renán llama modestamente "pequeña ciencia conjetural", se enriquece técnicamente con el establecimiento de un método definitivo de investigación, la adscripción de técnicas auxiliares y fructifica en estudios de mérito.

Cuando Dewey en su *Lógica* trata del asunto expresa: "La cuestión no es tanto saber si la Historia en su conjunto es o no una ciencia, ni siquiera la de si es capaz o no de convertirse en una ciencia. La cuestión es la de si los procedimientos em-

¹⁴ PIERRE LACOMBE, *La historia considerada como ciencia*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948, Prefacio, pp. 7 y 10.

¹⁵ *Qu'est-ce que la sociologie?* Paris, Alcan, 1925, pp. 41-42.

¹⁶ *Ob. cit.*, p. 55.

¹⁷ Véase pp. 10-12 de nuestra *Guía de Sociología*. Montevideo, Medina, 1949, aunque hemos diversificado aquel punto de vista de acuerdo al curso dictado en la Facultad de Humanidades en 1952, y el Seminario de Gurvitch en que participamos en Paris en 1953-1954.

pleados por los historiadores se hallan excluidos de poseer rango científico. ¿Pero qué decir entonces de la geología y de las ciencias biológicas?... tales ciencias se ocupan largamente con la determinación de singulares, y que sus generalizaciones no *emergen* meramente de la determinación de singulares sino que funcionan, constantemente, en la interpretación ulterior de singulares. Parece —agrega— que la adhesión nada crítica a los conceptos aristotélicos se ha combinado con el prestigio de la Física, especialmente de la Física matemática, para dar origen a la idea de que la Física no sólo constituye la forma más avanzada de la investigación científica (lo cual es innegable) sino que ella sola goza del rango científico".¹⁸

A este nuevo enfoque del problema lógico corresponden, por otra parte, siempre dentro del análisis de la evolución del pensamiento occidental, dos fenómenos capitales, a saber: a) el historicismo y b) la necesidad de vincular o coordinar los conocimientos sobre el hombre y la sociedad.

II

YA Hegel había dicho que "La Historia es la conciencia de la sociedad. Es contradictorio pensar la Historia sin humanidad, pero también lo es imaginar la humanidad sin Historia".

Pero será recién en 1879 que Karl Werner, hablando de Vico, emplea el término "historismus" que popularizan entre 1926 y 1932 las obras contradictorias de Ernst Troeltsch y Karl Heussi.¹⁹

La sexta edición del *Vocabulaire de la Philosophie* de Lande de 1951, todavía define "historisme" valiéndose de Savigny.

Croce ha dado una definición sintética y definitiva: "Historicismo en el uso científico de la palabra, es la afirmación de

¹⁸ *Ob. cit.*, pp. 481-482.

¹⁹ FRANCESCO COLLOTTI, *Lo storicismo contemporaneo*, pp. 225-276 del vol. I de *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, Firenze, 1955. Con anterioridad a estos autores habría que citar como precursores o iniciadores a corrientes tan distintas como la anotada escuela jurídica histórica de Alemania, la economía política de Schmoller, la "kulturgeschichte" también germánica, e incluso el marxismo, que se considera "historicista", v. en la misma *Relazioni*, t. VII, el trabajo de Pankratova *Le probleme de l'historicisme et la période contemporaine*, pp. 48-50.

que la vida y la realidad son Historia y nada más que Historia";²⁰ y agrega todavía: "No basta decir que la historia es el juicio histórico; hay que añadir que todo juicio es juicio histórico o Historia, sin más".²¹

Porque para Benedetto Croce el "historicismo es un principio lógico y es también la categoría misma de la lógica, la logicidad entendida rectamente".²²

La concepción crociana supone la fusión de la antigua Historia con la Filosofía en una Historiografía o pensamiento histórico. El capítulo VII de su libro *La historia como hazaña de la libertad* estará intitulado "La filosofía como idea anticuada" y en otra parte nos dice: "La teoría moderna de la lógica ha hecho caer a la filosofía del cielo y de la cumbre en que se dedicaba a la estéril contemplación de las ideas, y la ha invitado y constreñido a bajar a la tierra; mientras, con este acto mismo, ha libertado a la historia del bajo oficio de recopiladora de anécdotas, de cronista de lo que acaeció, y la ha levantado hasta el cielo y la cumbre de las ideas, llevándola a encontrarse, a mitad del camino, con la filosofía para que se abracen y fundan ambas en una nueva persona".²³

Pero el historicismo ha sido tan ampliamente defendido por los autores alemanes que Friedrich Meinecke sostuvo que "no es más que la aplicación a la vida histórica de los nuevos principios vitales descubiertos por el gran movimiento alemán que va desde Leibniz a la muerte de Goethe... Con su culminación (Alemania) ha llevado a cabo la segunda de sus grandes aportaciones después de la Reforma".²⁴

El sentido que le da Meinecke en su trabajo, y junto a él autores como Dilthey, Troeltsch, Spranger, Freyer, Spengler y

²⁰ *La historia como hazaña de la libertad*, México, FCE, 1942, trad. de Enrique Diez Canedo, p. 71.

²¹ *Ob. cit.*, p. 31.

²² *Ob. cit.* p. 84.

²³ *Ob. cit.*, pp. 348-9.

²⁴ *El historicismo y su génesis*, México, FCE, 1943, Advertencia Preliminar, p. 12. Ver Croce, *La historia, etc.*, pp. 87-89, invalorables reflexiones sobre la afirmación de Meinecke, que cierra diciendo: "El pensamiento historicista se cultivó en Alemania por las mentes de unos hombres, servidores leales del Rey y del Estado, que cuidaban de tener bien separadas y todo lo distantes que podían, la especulación y la política, para no sacar de la primera conclusiones prácticas que aprovecharan a la segunda".

Keyserling y por otro Rickert, Windelband y Max Weber, es bastante diferente del crociano.

Para Meinecke "La médula del historicismo radica en la sustitución de una consideración generalizadora de las fuerzas humanas históricas por una consideración individualizadora. Esto no quiere decir —agrega— que el historicismo excluya en general la busca de regularidades y tipos universales de la vida humana. Necesita emplearlas y fundirlas con su sentido por lo individual". En cambio se acerca a Croce cuando señala como origen del historicismo "ablandar y hacer fluido el rígido pensar iusnaturalista con su creencia en la inmutabilidad de los supremos ideales humanos y en la identidad permanente de la naturaleza humana a través del tiempo".²⁵

Dilthey parte de un irracionalismo relativista que valoriza la comprensión de la vida. La misma filosofía es asimismo relativa, "La última palabra de la concepción histórica del mundo es la relatividad de cualquier tipo de concepción humana, todo fluye en proceso, nada queda".²⁶

Su ataque al racionalismo iluminista se hace en la misma línea señalada por Meinecke de la individualización de los hechos históricos y en la admisión de lo que hay de irracional en la vida humana, que niega el valor de principios generales tales como aquellos de que se ocupaban la Teología, la Filosofía e incluso la Ciencia Natural tradicionales.

Uno de sus aportes más originales es el análisis de la coordinación a través de la Historia de los conocimientos sobre el hombre y la sociedad.

Dado el retroceso de la religión y la esterilidad de la filosofía metafísica, así como la falta de sentido humano de la ciencia natural, es necesario buscar una fundamentación unificadora que permita al jurista, al artista, al sociólogo, al psicólogo, al pedagogo, al economista, etc., superar la estrechez lógica de su técnica personal por un cuerpo de ideas superiores.

A contestar esta pregunta dedicó prácticamente su existencia, como lo demuestran especialmente sus grandes libros *Introducción a las ciencias del espíritu* y *Mundo histórico*.

²⁵ *Ob. cit.*, pp. 12 y 21. Croce en la ob. cit. p. 71 dice justamente "El nervio de toda la polémica está en la demostración de que las ideas y valores tomados como modelos y medida de la historia no son ideas y valores universales".

²⁶ Cit. según BOCHENSKI, p. 134 *La filosofía actual*, México, FCE, 1949, trad. de Eugenio Imaz.

Las líneas fundamentales del pensamiento diltheiano serían las siguientes: "Las ciencias del espíritu todavía no están establecidas como un todo; todavía no son capaces de constituir una conexión en la cual estarían ordenadas cada una de las verdades según su relación de dependencia de otras verdades y de la experiencia".²⁷

"Hace falta —agrega en otra parte— una teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu o con más hondura, una autognosis que asegure, para los conceptos y proposiciones de estas ciencias, su relación con la realidad, su evidencia y su relación recíproca".²⁸

Esa unificación o fundamentación común está dada en primer término por el material de esas ciencias "Que lo forman la realidad histórico-social en cuanto como información histórica se ha conservado en la conciencia de la humanidad, y en cuanto, como información social que abarca el estado de cosas presente, ha sido hecho accesible a la ciencia". Aparte de esa vinculación existe la igualmente fundamental del sujeto de las ciencias del espíritu. "En cada uno de nosotros se hallan varias personas, el miembro de la familia, el ciudadano, el colega de profesión; nos encontramos dentro de un nexo de obligaciones morales, dentro de un orden jurídico, dentro de una conexión de fin de vida que tienda a su satisfacción. Sólo al reflexionar sobre nosotros, hallamos en nuestra alma la unidad de vida y su continuidad que sostiene y apoya todas estas relaciones".²⁹

Dilthey reconoce intentos cronológicamente parciales de realizar esa unidad a través de la teología, más tarde la filosofía, y modernamente de la Filosofía de la Historia y la Sociología. Después de analizar el desarrollo e importancia de cada una de esas fórmulas, termina concluyendo —y de acuerdo a la última de las razones expuestas más arriba— que "El conocimiento del todo de la realidad histórica-social hacia la cual nos encontramos empujados como problema más general y último de las ciencias del espíritu se realiza sucesivamente dentro de una conexión de verdades que descansa sobre la auto-refle-

²⁷ W. DILTHEY *Introducción a las ciencias del espíritu*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948, p. 49, t. I. Hay trad. de FCE en 8 tomos de las Obras completas. Ver RAYMOND ARON *La philosophie critique de l'histoire*, Paris, Vrin, 1950, deuxième édition.

²⁸ *Ob. cit.*, p. 146, t. I.

²⁹ *Ob. cit.*, p. 137, t. I.

xión gnoseológica y en la que las teorías particulares de la realidad social se construyen sobre la teoría del hombre y se aplican luego en una *ciencia de la historia verdaderamente progresiva* para explicar varios hechos de la efectiva realidad histórica cuyos vínculos los constituyen la interacción de los individuos" y agrega casi en seguida coronando su meditación:

"La Historia Universal —que ahora es fácil ver porque Dilthey le llama *autognosis del hombre*— en cuanto no es algo sobrehumano formaría la conclusión de este todo de las ciencias del espíritu".³⁰

Cabría una objeción contra esta corriente historicista, tal como la venimos exponiendo, y que estos autores son de filiación irracionalista y lo idealista en lo que corresponde a la gnoseología. ¿Es que el materialismo es incompatible con el historicismo?

Aparte del antecedente del materialismo dialéctico marxista, y del mismo origen positivista de autores como Croce y Dilthey, es evidente que los asertos historicistas son de carácter instrumental, extraídos de una vasta bibliografía de "historia aplicada" y pueden concebirse sin desmedro con una fundamentación no-idealista. Incluso autores tan críticos como Von Hayek para esta corriente lo han admitido expresamente.³¹

Esto se aprecia especialmente a propósito de las críticas que algunos de estos autores historicistas han hecho de las ciencias naturales. Como dice De Michelis "toda tentativa de justificar gnoseológicamente la historia al precio de una desvalorización de las ciencias de la naturaleza: está destinada a estrellarse contra esta verdad, ahora absolutamente evidente: que nuestro conocimiento de lo real como historia está subordinado

³⁰ *Ob. cit.*, pp. 147 y 148, t. I. Croce, por su parte, habla de que la comprensión histórica se afirma en la autoconciencia de la vida. Ver *Teoría e historia de la historiografía*, Buenos Aires, Imán, 1953, trad. E. J. Prieto pp. 11 y 13.

³¹ Von Hayek comienza por hablar del "historicismo cientista" diciendo: "Se puede quedar sorprendido de ver describir el historicismo, hacia el cual nos volvemos actualmente, como un producto cientista; en efecto, se le representa comúnmente como lo contrario del análisis de los fenómenos sociales por el modelo de las ciencias naturales. Pero el punto de vista al cual se aplica correctamente este término —y que no debe confundirse con el método histórico— se revela a un examen más profundo, ser el resultado de los mismos prejuicios que los otros errores que son típicos del cientismo, etc." p. 71 de *Scientisme et sciences sociales*, Paris, Plon, 1953, trad. de R. Barre.

al conocimiento que tenemos de lo real como naturaleza y es directamente proporcional a este conocimiento".³²

Pero la pugna contra las ciencias naturales ha dado ciertos frutos positivos, a saber, el establecimiento definitivo de la validez del conocimiento histórico, y aunque resulte paradójico el reconocimiento de su calidad científica de nuevo tipo. Destaquemos que nunca se ha negado a la ciencia natural validez en su esfera particular. Realmente a quien se ha atacado es a la arcaica filosofía matematicista cartesiana incapaz de concebir lógicamente estas nuevas formas de conocimientos que son las ciencias sociales. Croce opina que "el pensamiento histórico ha jugado una mala pasada a esta respetable filosofía trascendente, como a su hermana la religión trascendente, de que aquélla es la forma razonada y teológica: la pasada de convertirla en historia... y de este modo ha escrito su honrada necrología".³³

Una última observación. Hay cierta confusión entre pensamiento histórico e historicismo. Este último es el conjunto de reflexiones sobre los aspectos teóricos que emergen en nuestro tiempo del estudio de la Historia, pero es evidente que sus conclusiones se basan directamente en los resultados o frutos de la obra de los historiadores. En otras palabras, de no mediar un florecimiento tan señalado de los estudios históricos no podrían los teóricos llegar al tipo de conclusiones que caracterizan al historicismo.

¿Es posible enunciar en forma esquemática los principios comunes a los distintos autores historicistas? Teniendo en cuenta una experiencia que se inicia con Herder y Vico en el siglo XVIII y alcanza su madurez en nuestros días, ¿no podrían esbozarse sus conclusiones?

Como un punto de partida para la discusión, y para mejor entender los movimientos anti-historicistas, planteo las siguientes:

- 1) La historia humana es cambio, evolución, devenir perpetuo.
- 2) No existen verdades, ideas o valores universales y eternos.
- 3) Cada hecho o proceso histórico tiene una individualización absoluta dada la multiplicidad y variedad de lo humano.

³² *Ob. cit.* p. 280.

³³ *La historia, etc.*, p. 34.

- 4) No existe una naturaleza humana inmutable.
- 5) El hombre social es un ser histórico.
- 6) Los fenómenos psicológicos, sociales, culturales, etc., son históricos, pues el objeto de la historia es la suma de la existencia.
- 7) Todo juicio es juicio histórico.
- 8) Cada época se explica en una unidad teniendo en cuenta antecedentes, ambiente, etc.
- 9) Una concepción histórica del mundo sustituye a las concepciones filosófica o teológica del mundo.

III

EL cuadro de la evolución intelectual que venimos trazando corresponde a sus mejores expresiones y en aquellos países en que las formas superiores han florecido más ventajosamente. Sería posible ver cómo lo que mostramos superado es todavía joven y lozano en otras latitudes.

Pero incluso en aquellos centros y en grupos considerables se mantienen como centro de interés privativo la religión o la política con sus manifestaciones correspondientes de la teología y la filosofía metafísica.

Es interesante observar cuál es la reacción de esos núcleos y sus pensadores frente al avance de la concepción historicista.

No han faltado autores que han sostenido incluso la posibilidad de un "historicismo religioso" o de un "historicismo metafísico", pero la misma enunciación revela el intento absurdo.³⁴

Sería tedioso el inventario de las diversas actitudes, pero puede ser sugestiva la enunciación de dos muy caracterizadas y típicas. Nos referimos a la posición del catolicismo, en el terreno teológico, y del existencialismo, para citar la corriente más en boga de la filosofía clásica.

Para la Iglesia Católica, nos dice un especialista, "No ten-

³⁴ COLLOTTI, *ob. cit.* p. 230. Una explicación de la supervivencia de ciertas actitudes puede verse en Dilthey de acuerdo a la cita de Borchenski, *ob. cit.* p. 134. Habría tres actitudes vitales. Si predomina la inteligencia, tenemos el materialismo positivista; si domina una actitud afectiva llegamos al idealismo objetivo panteísta; y cuando predomina la voluntad, tenemos el idealismo de la libertad de Platón, del cristianismo o de Kant.

go dudas que la crisis cultural provocada por el moderno historicismo sea la más grave que el catolicismo había afrontado desde hace varios siglos atrás. Y para el catolicismo una crisis cultural es más imperativa y más fecunda de consecuencias que la misma crisis religiosa".³⁵

La Iglesia ha sostenido que es depositaria de un cuerpo de doctrinas que ha recibido por revelación divina y que es su deber conservarlas íntegras a través de las generaciones y las edades. En cambio el historicismo ha sostenido que la realidad es un perpetuo devenir, que no existen principios eternos e inmutables, y cada hecho histórico es único y singular.

En dos aspectos se puede apreciar la reacción del catolicismo ante el historicismo. Primero, internamente y del punto de vista del dogma, se ha esbozado un movimiento renovador que procura "conciliar la fe con la ciencia y salvar así lo esencial del cristianismo". Autores como Möhler, Newman, Tyrrell, Loisy, Blondel, etc., se unen en pensar que "los valores religiosos son históricos, y que la misma Revelación no es un hecho único y localizado en el tiempo, sino una manifestación progresiva y eterna del absoluto a través de la historia de los hombres".³⁶

Pero a los efectos de este ensayo nos interesa mucho más examinar los puntos de vista del catolicismo contemporáneo sobre la teoría de la historia, tema sobre el cual existe una producción bastante grande en aquellos países como España e Italia en que coincide de alguna manera esta religión con la enseñanza del historicismo.³⁷

Así, por ejemplo, Pedro Lain Entralgo, ensayista español que une a su condición de católico la de falangista, sostiene una tesis de anti-historicismo relativamente moderada que apoya en los textos bíblicos.³⁸ De acuerdo a su síntesis podría fundar-

³⁵ GIUSEPPE MARTINI, *Cattolicesimo e storicismo*, Napoli, Scenitiche Italiane, 1951, p. XI.

³⁶ *Ob. cit.*, pp. VII-VIII.

³⁷ En Italia el volumen *Il problema della Storia, del VIII Convegno di Studi filosofici cristiani tra professori universitari*, Gallarate, 1952, Brescia Morcelliana, 1953; ENRICO CASTELLI *I presupposti de una teologia della storia*, Milano, Bocca, 1952. En España, X. ZUBIRI *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1944; M. GARCÍA MORENTE *Ideas para una filosofía de la historia de España*, Madrid, 1943 y ANTONIO MILLÁN PUELLES *Ontología de la existencia histórica*, Madrid, Cons. de Inv. Cient., 1951.

³⁸ *Los valores morales del nacionalsindicalismo*, Madrid, Editora

se un entendimiento cristiano de la Historia en las siguientes líneas:

1) Afirmación de la historicidad del mundo ("Pasa la figura de este mundo", I *Corintios*, VII, 31).

2) Afirmación del substrato eterno—Dios y sus obras eternas—por debajo del acontecer mudable (*Salmo* CI, 26-28; *Hebreos*, I, 10-12; *Mateo*, XXIV, 35).

3) Afirmación de un sentido divino, y sólo inteligible por referencia a Dios en el suceder histórico (*Hebreos*, IV, 9; *Job*, XII, 10; *Job*, XII, 18-24 y San Agustín *De doc. christ.* I, 2, c. 29). En este sentido se reitera que "La historia de la Revelación se convierte en revelación del sentido de toda la Historia".

4) Afirmación del valor de todos los tiempos históricos tienen a los ojos de Dios (*Eclesiastés*, XXXIX, 39, 40. "No hay por qué decir: esto es peor que aquello; pues se verá que todas las cosas serán aprobadas a su tiempo").

5) Afirmación del sentido histórico providencial de las aberraciones ("Hay entre vosotros parcialidades, y en parte lo creo; siendo, como conveniente que hay herejes, para que se descubran entre vosotros los que son de una virtud probada", I *Corintios*, XI, 18, 19).

Especialmente desarrolla las razones del último apartado pues "En el despliegue histórico de una herejía ésta puede encontrar expresión válida a alguna partecilla de verdad, hasta entonces inédita—al menos en lo histórico—y desde entonces ortodoxamente asimilable; así en lo escrito como en lo vivido. Ello ocurre por dos razones capitales: 1) Por la verdad que naturalmente lleva todo hombre dentro de sí (*Romanos*, II, 15), en cuya virtud a todo hombre es dado el parcial hallazgo de la verdad. 2) Por el germen de verdad cristiana que lleva dentro de sí, por modo inalienable, no sólo cualquier error herético, más también cualquier actitud humana ulterior al hecho histórico germinal y definitivo de la predicación evangélica".³⁹

La teoría de la Historia ha sido abordada por el mismo Papa Pío XII, que en una alocución destinada al Décimo Con-

Nacional, 1941, incluye dos ensayos intitulados *Catolicismo e Historia* y *Oportet haereres esse. Notas para un entendimiento cristiano y falangista de la historia*, que seguimos para exponer su opinión.

³⁹ *Ob. cit.*, pp. 150-151.

greso Internacional de Ciencias Históricas, celebrado en Roma en 1955, se ha ocupado asimismo del problema interno que plantea al dogma católico el historicismo.

"Para comenzar—nos dice—nosotros queremos refutar una objeción que se presenta, por decirlo así, como una divisa. El cristianismo, se dice todavía, toma necesariamente frente a la historia una posición hostil porque él apercibe en ella una manifestación del mal y del pecado; catolicismo e historicismo son concepciones antitéticas. Señalamos para comenzar que la objeción así formulada considera historia e historicismo como conceptos equivalentes. En esto está equivocada. El término "historicismo" designa un sistema filosófico, aquel que no apercibe en toda realidad espiritual, en el conocimiento de lo verdadero, en la religión, la moralidad y el derecho, que cambios y evolución, y rechaza por consecuencia todo lo que es permanente, eternamente válido y absoluto. Un tal sistema es seguramente inconciliable con la concepción católica del mundo y en general con toda religión que reconoce un Dios personal".⁴⁰

Seguidamente reitera la teoría clásica del cristianismo. "La Iglesia Católica sabe que todos los acontecimientos se desarrollan según la voluntad o la autorización de la Divina Providencia y que Dios obtiene a través de la historia sus objetivos", pues "Dios es verdaderamente el Señor de la Historia".

Las afirmaciones más importantes que siguen son las siguientes:

a) La Iglesia reconoce las realidades buenas o grandes, incluso si ellas existen antes y mismo fuera de su dominio (p. 8).

b) La Iglesia tradicionalmente ha tomado posición por la Naturaleza, y está contra la idea de que la Historia es una manifestación del mal (ídem).

c) La Iglesia Católica, ella misma, es un hecho histórico (pág. 6), los orígenes del cristianismo y de la Iglesia católica son hechos históricos (p. 10) y Jesucristo es una personalidad histórica (p. 9).

d) "Para llegar a sus fines la Iglesia no actúa solamente como un sistema ideológico... es una realidad como la natu-

⁴⁰ *Discours de Sa Sainteté le Pape Pie XII au Xème. Congrès International des Sciences Historiques*, Cité del Vatican, Tipografía Poliglota, 1955, p. 7. Las citas que siguen son de la misma obra. El antecedente pontificio es la condenación del "método positivista del estudio de la historia" en León XIII y Pío XI.

raleza visible, como el pueblo o el Estado . . . un organismo bien vivo . . . inmutable en la constitución y la estructura de que su divino Fundador le ha dado, ella ha aceptado y acepta los elementos de que tiene necesidad o que juzga útiles a su desenvolvimiento y a su acción . . . Además la Iglesia . . . ha sufrido en el curso de los siglos diversos cambios, pero en su esencia es siempre idéntica a ella misma" (p. 12).

e) "La Iglesia tiene conciencia de haber recibido su misión y tarea para todos los tiempos y para todos los hombres, y por consecuencia no estar ligada a ninguna cultura determinada" (p. 20).

f) Las ciencias históricas, como todas las ciencias, no pueden concebirse sin presupuestos previos, pero debe ser imparcial. Debe hacerse del estudio del pasado histórico una enseñanza para el presente y el porvenir (p. 24).

Es innegable la importancia teórica de este documento y sería muy valioso examinar en detalle el cambio que supone frente a pasadas actitudes del catolicismo en materia de teoría o filosofía de la Historia.

EN cuanto al existencialismo, ya de Kierkegaard acotaba Croce, "Un escritor que ha alcanzado honores en nuestros días, quizá por ser completamente obtuso en filosofía e historia, negaba que la vida pueda conocerse, como decía, en el tiempo, es decir, en la misma vida histórica, porque en ésta no se halla jamás el momento de plena calma para una mirada retrospectiva; desconociendo que, si tal momento llegara, no habría ya razón para mirar hacia atrás, y decaería la capacidad misma de inteligencia y comprensión".⁴¹

Se han intentado varios paralelos entre existencialismo e historicismo,⁴² pero nos parece más valioso el mismo testimonio de los autores de la primera de las corrientes citadas sobre los problemas de la teoría de la historia, y su concepción sobre la historiografía contemporánea.

Esa tarea ha sido intentada especialmente por Karl Jaspers en su *Origen y meta de la historia*, obra en que se intenta una historia universal de las ideas, un cuadro de la crisis actual y

⁴¹ *La historia como hazaña de la libertad*, ob. cit., p. 114.

⁴² Para citar una obra difundida en Latinoamérica, *Historicismo y existencialismo*, de Eduardo Nicol, México, Colegio de México, 1950.

finalmente bajo el título de "El sentido de la historia" se analizan los problemas que venimos siguiendo.

A su parecer "La historia humana cobra su esencial sentido sólo en virtud de la 'historicidad' de la 'existencia'. Es cierto que tiene en su base un acontecer análogo al natural. Pero esa base no es su esencia. Las categorías por las cuales objetivamos un acontecer natural no valen para el ser del espíritu y 'existencia' del hombre, para cuya comprensión son adecuadas otras categorías objetivadoras fundamentalmente distintas".⁴³

Su gran preocupación es la superación de la Historia, pues "La historia siempre nos deja insatisfechos. Quisiéramos penetrar a través de la historia hasta un punto situado antes y sobre toda historia, hasta el fundamento del Ser, ante el cual la historia entera no es más que mera apariencia que nunca puede concordar consigo mismo; hasta ese punto donde en una especie de consaber con la Creación ya no dependemos de una manera radical de la historia".⁴⁴

Los caminos que indica para superar la historia serían ocho, a saber:

- 1) Volviéndonos a la Naturaleza.
- 2) "En la verdad, que es independiente de toda historia, en la matemática y en todo conocimiento convincente, en toda forma de lo general y válido generalmente, que permanece ajeno a todo cambio, sea conocido o no".
- 3) "Superamos la historia en el fundamento de la historicidad, es decir, como historicidad total del ser del mundo".
- 4) En la "existencia", superamos la historia en el eterno presente, estamos como existencia histórica en la historia que trasciende de la historia.
- 5) Superamos la historia en lo inconsciente.
- 6) "Superamos la historia cuando el hombre se nos actualiza en sus obras más elevadas, mediante las cuales pudo, por así decir, capturar el Ser y hacerle comunicable. . . En la visión de lo grande—creado, hecho, pensado—resplandece la historia como presente eterno".
- 7) "La concepción de la historia en su totalidad conduce más allá de la historia. . . No vivimos sobrehistóricamente en

⁴³ *Ob. cit.* Madrid, Revista de Occidente, 1950, trad. de Fernando Vela, p. 304.

⁴⁴ *Ob. cit.* p. 291 y sigs.

el saber de la unidad, pero en cuanto que vivimos desde la unidad, vivimos sobrehistóricamente en la historia".

8) "¿No será la historia un fenómeno pasajero?... Lo que tiene un comienzo tiene también un término aunque dure millones y mil millones de años... lo esencial es que el saber total de la historia no es el último saber".

Jaspers insiste repetidas veces que "Todo intento de remontarnos sobre la historia se convierte en engaño cuando abandonamos la historia. La paradoja fundamental de nuestra existencia, poder vivir en el mundo tan sólo trascendiendo del mundo, se repite en la conciencia histórica que se remonta sobre la historia".

Sin embargo del examen de sus argumentos sobre la pretendida "superación de la historia", y en el fondo defensa de la metafísica trascendente, es difícil encontrar una aceptación de la historia. Es interesante constatar que mientras las críticas de Jaspers son contra la "historia", y las de Pío XII contra el "historicismo", sin embargo coinciden, lo que prueba que en definitiva son contra los descubrimientos y progresos del pensamiento histórico contemporáneo.

Así la Historia ha demostrado contemporáneamente la historicidad de la naturaleza (o del sentimiento de la naturaleza, pues de eso trata Jaspers), del inconsciente, de las llamadas "grandes obras del hombre, de las verdades eternas, etc. Otros apartados son reiteraciones de los conocidos argumentos ontológicos de la existencia de Dios, aplicados en vez de la Creación a la Historia, y procurando probar un Ser trascendente o un principio director independiente.

El único argumento nuevo es en definitiva el de la "historicidad de la propia existencia" (indicado con el numeral 4), esa idea del "eterno presente" de nuestra existencia que constituye el meollo teórico de esta corriente filosófica.

IV

DECÍAMOS al principio que en el asedio de las líneas fundamentales del pensamiento histórico de nuestro tiempo, debemos considerar la actual problemática histórica en cuanto *res gesta*. Examinar las ideas actuales y medir el lugar que en ellas se considera a la Historia.

Pero si hasta ahora hemos puesto especialmente el acento en

la evolución intelectual superior, ahora corresponde examinar un campo más vasto. Nuestra época tiene problemas inmediatos y gravísimos que se manifiestan por una "crisis de valores" que ha sido denunciada desde distintos ángulos por la autorizada palabra de casi todos los especialistas de mérito. En realidad bajo esa denominación se hace referencia a un conjunto de temas bastante heterogéneo.

En primer término faltan en las gentes ideas de una generalidad e intensidad tal que den cohesión espiritual a las comunidades.

Mientras en los Tiempos Medios o en la ciudad antigua se habría logrado la unidad ideológica de los ciudadanos en un cuerpo de creencias común, en nuestra época no hay nada semejante.

Ya Comte a principios del siglo XIX hacía una consideración semejante: "la primera necesidad de la época actual . . . fin general de mis trabajos . . . tiene por objeto poner en juego las fuerzas que deberán encauzar a la sociedad sobre el camino del sistema nuevo".⁴⁵

Pensaba Comte que para obtener esa cohesión ideológica era necesario asimismo emplear nuevas fórmulas que poseyeran la flexibilidad necesaria para su adaptación a distintas circunstancias y comunidades, y se aplicaran en un plano mundial. Otros autores han sostenido por lo contrario, y podría exhibirse como característico a Berdiaeff, la conveniencia de recurrir a los pretéritos "centros de interés" para lograr esas unificaciones ideológicas.

A más de un siglo de la época del fundador de la sociología, cabe preguntarse si las tales unificaciones ideológicas son convenientes. La experiencia de los totalitarismos parece concluyente en sugerir su rechazo.

Tal vez como ha observado un psicólogo social, Erich Fromm, esa demanda la provoca el temor a la soledad, pues las gentes se sienten "solas e impotentes" frente a los problemas suscitados por la diaria existencia y temerosas del mañana. Los regímenes totalitarios, o los sistemas totalizadores ideológicos de tipo religioso, salvan esa situación psico-ideológica por medio de la automatización de sus adherentes, lo cual es en última instancia posponer el conflicto interno sin resolverlo.⁴⁶

⁴⁵ *Ob. cit.* p. 72 y *Système de politique positive*, Paris, 1929.

⁴⁶ Véase nuestro *El fascismo en la ideología del siglo XX*, Montevideo, Facultad de Humanidades, 1954.

Por otra parte en ciertas capas de la sociedad que en los países más adelantados se ocupan tradicionalmente de la dirección del aparato político, hay una falta de confianza en el progreso e incluso un divorcio con la ideología política liberal que mantenían secularmente.⁴⁷

Esta compleja situación en el campo intelectual responde en definitiva a una realidad material patentizada por la crisis del siglo XX con guerras de destrucción, crisis económicas y la ruina de clases enteras de la población.

No es nuestro propósito encarar soluciones a tan graves cuestiones, pero no podemos menos que transcribir los conceptos de Fromm que siguen: "Tan sólo si el hombre logra dominar a la sociedad y subordinar el mecanismo económico a los propósitos de la felicidad humana, si llega a participar activamente en el proceso social, podrá superar aquello que hoy lo arrastra a la desesperación: su soledad y su sentimiento de impotencia. Actualmente el hombre no sufre tanto por la pobreza como por el hecho de haberse transformado en un autómeta, de haber vaciado su vida y haberle hecho perder todo su sentido. La victoria sobre las formas de sistemas autoritarios será únicamente posible si la democracia no retrocede, asume la ofensiva y avanza para realizar su propio fin, tal como lo concibieron aquellos que lucharon por la libertad durante los últimos siglos. Triunfará sobre las fuerzas del nihilismo tan sólo si logra infundir en los hombres aquella fe que es la más fuerte de las que sea capaz el espíritu humano, la fe en la vida y en la verdad, la fe en la libertad, como realización activa y espontánea del yo individual".⁴⁸

En 1725 Giambattista Vico iniciaba la secularización del pensamiento histórico al afirmar que "La Humanidad es obra de sí misma". En la actualidad pensamos que la Humanidad *hace* su futuro, elabora su porvenir merced a su conciencia histórica, a la utilización consciente o inconsciente de esa forma cultural que consiste en rendirse cuentas del pasado, o sea la Historia.

Una concepción histórica del mundo puede y debe ser el instrumento que la Humanidad contemporánea utilice para su-

⁴⁷ Véase nuestro ensayo *La crisis del liberalismo*. Rev. Cuadernos Internacionales, Montevideo, N° 3.

⁴⁸ E. FROMM, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, abril 1947, p. 239.

perar exitosamente los peligros de la problemática que definimos como la "crisis actual".

Bien dice Dilthey que "El alma poderosa de la ciencia actual es un anhelo insaciable de realidad, que después de haber transformado las ciencias naturales quiere apoderarse del mundo histórico-social para abarcar, si fuera posible, todo el mundo y obtener los medios para intervenir en la marcha de la sociedad humana".⁴⁹ Y cuando aborda el interés suscitado por la unificación o coordinación de las "ciencias del espíritu", agrega: "Se ha convertido en problema vital de nuestra civilización conocer las fuerzas que actúan en la sociedad, las causas que produjeron las perturbaciones en ésta, y los recursos de un sano progreso, de los que ella dispone".⁵⁰

Esto significa en primer término extraer de la Historia pautas de acción, útiles para actuar en la realidad histórica inmediata.

Una de esas pautas de acción —que nos interesa destacar aquí— es la educación, entendida en el sentido amplio que le daba Dewey. "La sociedad existe mediante un proceso de transmisión tanto como la vida biológica. Esta transmisión se realiza por medio de la comunicación de hábitos de hacer, pensar y sentir de los más viejos a los más jóvenes. Sin esta comunicación de ideales, esperanzas, normas y opiniones de aquellos miembros de la sociedad que desaparecen de la vida del grupo a los que llegan a él, la vida social no podría sobrevivir".⁵¹

Dentro de esa transmisión cultural-educación en sentido amplio la educación sistemática, o escolar, ocupa un sector reducido, que se acrecienta en las sociedades más civilizadas y complejas mediante las prácticas pedagógicas.

¿En estos momentos qué puede ofrecer la educación de los mayores a las nuevas generaciones?

Un conocido pedagogo, Giuseppe Lombardo-Radice, nos dice: "El ideal de la escuela en su complejidad (esto es el ideal de una escuela de cultura que acompañe al educando hasta el umbral de los estudios superiores) es característicamente éste: *formación de la conciencia histórica*, que es fundamentalmente la conciencia humana. Sólo es hombre verdaderamente aquel que siente que su vida individual es totalmente inseparable de

⁴⁹ *Ob. cit.*, p. 9, t. II.

⁵⁰ *Ob. cit.*, p. 26, t. I.

⁵¹ *Democracia y educación*, Buenos Aires, Losada, 1946, p. 11.

la vida del conjunto, y en esta profunda solidaridad encuentra el consuelo y a la vez la regla de su vida; el ideal del que él mismo es un anillo viviente".⁵²

Naturalmente que a la formación de esa conciencia histórica, todas y cada una de las materias *vivas* del conocimiento aportan elementos, pero el papel protagónico corresponde ahora a los historiadores.

Uno de ellos, A. L. Rowse, se pregunta con justicia: "Hasta ayer fueron los filósofos quienes miraban esto como de su incumbencia, quienes se encargaron de guiarnos por su propia cuenta, antes de aquel fue el teólogo. ¿En el análisis de las exigencias trascendentes de la filosofía, la abdicación por sí mismos de los filósofos, no ha dejado sólo a los historiadores? Y después de todo, ¿no es el tema suyo estudiar los problemas humanos en una larga perspectiva?"⁵³

Quedará por precisar cuál será el sentido que oriente la acción educativa de los historiadores y, además, cómo debe rehacerse el material historiográfico para responder a tan grave demanda. Pero esto merece —por su misma importancia— otro ensayo. Dejemos hoy planteado el asunto.

⁵² *Lecciones de Didáctica*, Barcelona, Labor, 1933, p. 323. Un historiador contemporáneo se expide en parecida forma: "La historia es esencialmente una continuidad y una solidaridad; continuidad que se mantiene, sin que los hombres puedan escaparse de ella, de generación en generación, y que ata por consecuencia nuestro tiempo a las épocas más lejanas; solidaridad, también pues lo mismo que en una sociedad la vida de cada hombre está determinada por aquella de todos los otros, lo mismo que en la comunidad de las naciones la historia de cada una de ellas, sin duda, evoluciona en función de la de todos los pueblos del universo. . . Y es porque la humanidad se da cuenta inconscientemente de esta interdependencia que liga en el tiempo y en el espacio todos los hombres que viven y que han vivido, es que en las grandes épocas de crisis o de apogeo se ve aparecer historias universales". JACQUES PIRENNE, *Les grands courants de l'histoire universelle*, Neuchatel, Ed. de la Baconnière, 1947, p. XV, t. I.

⁵³ A. L. ROWSE, *History and the modern world*, London, "Britain-Today" N° 136.

Aventura del Pensamiento

BIOLOGÍA Y HUMANISMO

Por Juan CUATRECASAS

Interpretación del neohumanismo

LA palabra HUMANISMO fue consagrada por los ideales del Renacimiento que se inspiraban en la cultura clásica tan empapada en la estética humana especialmente en Grecia. Pero el humanista del Renacimiento además del amor al clasicismo, tenía un sentido revolucionario frente a la anquilosis filosófica del medioevo; era el descubrimiento del hombre en cuanto hombre (Burckhardt). También a partir del siglo xv los progresos de la ciencia empiezan a gravitar sobre la *evolución biosocial*, colocando al hombre en un puesto activo dentro de esta evolución social. Mas el conocimiento del hombre ha pasado por fases distintas desde el Renacimiento hasta nuestros días. De ahí que la noción del humanismo haya variado también. Kant señaló la orientación de una *antropología filosófica*; pero parece que no pudo desarrollarla por ser en realidad un metafísico (Hans Reischenbach) y por su alejamiento de la biología, cultivando una antropología anticuada; una especie de antropografía de los siglos xvii y xviii (M. Buber). Otros como F. C. Schiller, postulan el humanismo como ampliación del pragmatismo, considerando a la verdad en relación sólo con el hombre. En nuestro siglo, el humanismo es una tendencia que arrastra a todos los hombres que profesan un ideal de progreso. Se habla así de progreso en el humanismo cristiano, de humanismo socialista, humanismo liberal, humanismo existencialista (Sartre).

La biología permite integrar todos los diversos aspectos de la persona humana en sí misma y en la sociedad; de ahí el interés del neohumanismo biológico.

El *humanismo* actual es muy diferente al del Renacimiento. Contempla los problemas del mundo a través del conocimiento del ser humano o sea de un *autoconocimiento* lo más científico

posible. Pero tal autoconocimiento es a la vez objetivo y subjetivo sin limitarse a la posición antropomórfica del antiguo espectador del universo ni caer en el antropocentrismo primitivo. La biofísica moderna estudia la trascendencia de los progresos técnicos sobre la vida humana, pero integrándolos dentro del profundo sentido del hombre. Todo lo que se aparta de este conocimiento integral significa una fragmentación o una desviación del ideal humano, la ciencia por el amor a la humanidad. La aspiración a ensanchar el horizonte de la vida y los valores humanos. Lo mismo que perseguía Petrarca por el camino del estudio de las *letras humanas*.

La psicobiología moderna y la biofísica nos llevan a examinar los problemas humanos con un criterio biológico. Pero lo nuevo consiste en la precisión de los datos y de las técnicas que conducen a las concepciones de los biólogos. Porque la inspiración biológica en la explicación de la vida social humana es cosa vieja. Las civilizaciones asiáticas precristianas, donde nació la cultura que después se trasladó a Europa, se basaron en sistemas de ideas que tenían en cuenta los fenómenos vitales en la representación del mundo.

La característica de la astrobiología asiática es que la fuerza vital y la ley matemática estaban estrechamente ligadas para la interpretación de los fenómenos terrestres y celestes. Es una penetración recíproca de las leyes astronómicas y de las de la vida vegetal y animal, en síntesis metafóricas. Lo mismo que la coincidencia actual de las matemáticas, la física y la biología.

Es un hecho aceptado que la cuestión del origen del hombre se halla estrechamente ligada a la cuestión del origen del mundo y por eso en las primeras explicaciones míticas del universo hallamos constantemente una antropología primitiva al lado de una cosmología primitiva (E. Cassirer). No es de extrañar que las preocupaciones y los puntos de vista de los filósofos sigan la evolución de las corrientes antropológicas según los tiempos. Y la antropología actual se nutre de las enseñanzas de la biología.

La historiografía de los acontecimientos humanos no es precisamente la mejor enseñanza para penetrar la evolución antropomórfica. Este conocimiento debemos buscarlo en la paleontología y en la anatomofisiología comparada. Los diversos tipos de homínidos encontrados por los paleontólogos no tienen una derivación claramente encadenada sino que repre-

sentan diversas tentativas evolutivas. Actualmente se está debatiendo y precisando mucho la derivación biológica de las formas evolutivas de los antropoides hacia los homínidos. Antes del pleistoceno no se han hallado verdaderos vestigios humanos, mientras que el plioceno, mioceno y oligoceno pululaban restos de antropoides, por lo cual los zoólogos y antropólogos modernos parecen estar de acuerdo en que las formas humanas se destacaron de los antropoides durante el mioceno antes que los hábitos de "braquiación" se desarrollasen plenamente. Esto se remonta a un pasado de más de un millón de años, aunque parece que hace unos 500 mil años eran todavía muy escasas las formas de homínidos.

Ha sido un anatómico norteamericano, Schultz, quien ha precisado los caracteres sucesivamente aparecidos en la serie de los primates para llegar a la elaboración del tipo humano. Tales caracteres humanos evolutivos serían los siguientes: a) perfeccionamiento cerebral y del sistema nervioso con nuevos comportamientos y expresiones llegando a la mímica y al lenguaje; b) estación bípeda; c) prolongación del desarrollo post-natal; y d) el gran aumento de la población actual del planeta. Es un hecho reconocido que la evolución del sistema nervioso condiciona el lento progreso de las especies de primates. Pero el descubrimiento de otros factores ha abierto el horizonte de la antropología actual a la explicación de muchos mecanismos insospechados. He ahí pues el papel del alargamiento del desarrollo post-natal y el fenómeno de la superpoblación como determinantes de procesos de mutación.

El valor de la investigación de las fuentes de origen biológico del ser humano no implica que tengamos que utilizar el lenguaje físicoquímico, ni el lenguaje naturalista o zoológico, en la descripción de los fenómenos humanos. Pero la biología nos permite comprender la superproducción de planos, derivados unos de otros, que ha conducido a la creación evolutiva del hombre; ello nos ayuda a la comprensión de lo que es y puede ser el hombre.

Así observamos esbozos de lenguaje (fracasados) en los antropoides; vemos ensayos diversos de sistematizaciones nerviosas en distintos grupos de animales. Independientemente de las adaptaciones orgánicas específicas, el sistema nervioso se ha desarrollado a través de la serie animal de tres *phylums*: moluscos, insectos y vertebrados.

Parece que los moluscos (especialmente los cefalópodos)

tienen ojos muy perfeccionados, y un cerebro complicado, con una vida psíquica rica y variada comparable a la de los vertebrados inferiores. Mas no siguieron la línea del progreso neural. Ésta la han seguido solamente los insectos y los vertebrados formando dos tipos distintos de desarrollo psíquico: como una bifurcación evolutiva del árbol de la animalidad (Protostomía y Denterostomía) hacia una vida social. Los insectos y el hombre son ejemplos de animales sociales aunque forjados sobre bases psíquicas distintas. Los insectos, según Huxley, poseen los mismos hábitos instintivos desde hace 50 millones de años, sin modificación ni posibilidad de grandes progresos. Algunos hombres todavía parecen añorar esta perfección social de los insectos.

Muchos esfuerzos le han sido exigidos al hombre para llegar a su actual estado de imperfección social. Ha sido preciso la formación de lo que llamamos "culturas" primitivas, que se han sucedido unas a otras, lentamente cambiantes para abocar después de muchos siglos, a las formas de vida neolíticas que gracias a la práctica de la agricultura y la construcción pudieron llegar a las civilizaciones de las edades de bronce y de hierro (9,000 años antes de nuestra era). En verdad puede decir Haskins que el hombre es el animal social más joven sobre la tierra.

Es decir que en la evolución de su organización social el hombre se encuentra en sus etapas iniciales aunque en la actualidad sufre una transformación profunda. Los que niegan la posibilidad del progreso social desconocen este largo proceso de evolución paleoantropológica.

Hay ciertos hechos fundamentales de la evolución de las funciones nerviosas que deben ser recordados porque tienen amplias proyecciones culturales y sociales. Me refiero a las clásicas conclusiones de J. Hughlings Jackson (1884) demostrando que el progreso de las funciones del sistema nervioso a través de su anatomía comparada consiste en el paso de los centros inferiores bien organizados hacia centros superiores menos organizados pero más complejos y susceptibles de reorganizarse. O sea que la evolución neurógena consiste en el paso de lo simple a lo más complicado. La noción de progreso nervioso, y tanto de progreso humano, debe empaparse de esta paradoja. *Es un paso de lo perfecto a lo imperfecto, de lo automático a lo contingente.* Al nuevo esfuerzo de reorganización funcional del sistema nervioso se le llama reintegración (Mo-

nakow). Y así la evolución mental surge de una sucesión de reintegraciones. Este hecho tiene su aplicación al progreso de la organización social, porque la democracia no significa lo más perfecto en cuanto a funcionalismo, toda vez que tiene mayor complejidad que las formas primitivas y simples de ciertas sociedades menos evolucionadas. Siempre, para la vida humana, progreso es complejidad; superación es reorganización; contingencia es libertad.

La base biológica condiciona las características de la evolución humana. Permite explicarnos o comprender mejor la infinitud de nuestro mundo humano y los límites dentro de los cuales se mueven las posibilidades futuras de progreso. El conocimiento biológico ha dado a la psicología una base objetiva centrándola en el campo verdaderamente humano y ha impedido las desviaciones de la metafísica. El conocimiento biológico no es, sin embargo, objetivista o positivista. La psicobiología actual lleva a concepciones inductivas de la más pura abstracción; mas ellas son fruto de la observación y de la experimentación o experiencia. Del mismo modo que una sinfonía que llena el espacio de armoniosas vibraciones tiene una existencia propia como abstracción musical, pero su génesis es inseparable de la orquestación primaria que la desencadena y sus tonos y modalidades dependerán de los instrumentos que la realizaron. Y sin embargo la música constituye un mundo autóctono aunque no pueda desligarse de los principios orgánicos de la acústica.

Karl Jaspers, recientemente nos dice que "La investigación nos revela cosas muy notables del hombre, sorprendentes; pero cuanto más clara se hace, tanto mayor conciencia adquiere también de que nunca podrá lograr que el hombre en conjunto sea objeto de la investigación. *El hombre siempre es más de lo que se sabe de él*".

La concepción biológica del hombre no es organicista. La ciencia ha traspasado los límites de las teorías celulares y de las visiones anatómicas. Tanto en la biología del protoplasma como en la elevada expresión mental del pensamiento, es la *dinámica funcional* lo que domina. Por esto Monakow diría que el hombre es una *armonía kinética* (sucesión armónica del mecanismo nervioso del lenguaje) y Raymond Ruyer afirma que el elemento verdadero de todo organismo es un *tema funcional*. Y en este elemento funcional, la continuidad *mnémica* constituye una cualidad fundamental, sacada de los procesos

rudimentarios de la vida y proyectada hacia el futuro-infinito tal como la vida saca del huevo microscópico un ser que lanzara hacia la muerte y más allá de ella hacia la inmensidad del cosmos.

Por ello la biología nos descubre que "una melodía mnémica más compleja rebasa la capacidad del presente psicológico" (Ruyer). Por eso también resulta que "humanamente podemos representarnos el potencial estructural de la vida bajo dos aspectos, como memoria y como idea". Ahí vemos la importancia vital de la memoria reconocida ya por Rignano y por Bergson, entre tantos otros, y aceptada como concepto sintético por todos los modernos psicobiólogos.

Consideremos la continuidad del individuo, de las especies a través de sus maravillosas transformaciones, y comprendemos que la embriología es la manifestación plástica de una sucesiva actualización de fases estructurales, que siguen una temática. El tema, la función, es una línea invariable a través de los sucesivos estudios de la realización espacial. También esto le permite afirmar a Ruyer que "la embriología de una especie es a su anatomía instantánea lo mismo que un volumen a una superficie".

Toda esta inmensa proyección epigenética que resulta creadora de los fenómenos armónicos de la vida psíquica, está vinculada a los fenómenos bioquímicos del protoplasma y a las leyes de la organización evolutiva de la filogenia (del árbol genealógico de las especies), o sea a la *evolución creadora* de Bergson: pero no es determinista, no está predeterminada; tampoco es puramente *irracional* aun cuando no sea todavía nunca racional. Es *trans-racional* (Ruyer); es decir, una especie de invención orgánica eficaz que tiende a la probable realización de nuevos planos, nuevas funciones, nuevas formas y nuevas expresiones. Lo mismo en el plano plástico que en el psíquico.

Algunos biólogos (filósofos de la biología) admiten que el reino del *tema abstracto* (o de la idea trans-espacial) no pertenece sólo al espíritu humano. La existencia psicológica de lo *abstracto* es como la existencia biológica de órganos en fase de esbozo embrionario.

Ello conduce a creer que el desarrollo del sistema nervioso y del psiquismo representa la tendencia fundamental de la evolución animal. El desarrollo psíquico sería, pues, el criterio más seguro para calificar a la evolución progresiva (Vandel).

Porque la evolución psíquica suministra al individuo el medio de liberarse de los automatismos. Es por medio del pensamiento que se adquiere la libertad y la paleontología y la zoolo-gía nos llevan a la conclusión de que el camino de la libertad es sólo el camino del hombre.

¡Qué de enseñanzas nos da en este terreno la biología! Todas las tentativas de la naturaleza para llegar al psiquismo superior han fracasado hasta que surgió el hombre. Los demás esbozos del psiquismo que no alcanzaron el grado suficiente de libertad, o bien desaparecieron o no progresaron llegando a la fase de evolución regresiva. Sólo el hombre se halla en plena evolución progresiva. Y llegando a este punto, se le presenta al ser humano el problema del equilibrio entre los dos aspectos o polos de su naturaleza: su base orgánico-animal y su nueva conciencia de libertad surgida de la capacidad de abstracción. Solamente una concepción integral del hombre como la del biólogo-filósofo, puede establecer la armonía de su vida y de su destino. Esta es la misión de la concepción biológica del humanismo moderno.

"Aspecto social"

EL humanismo individualista, consideraba a la persona en su necesidad de reafirmarse en sí misma. El humanismo moderno considera además al hombre en su relación con la sociedad, y a la sociedad como función humana. La ciencia de la vida señala un camino, nos abre una comprensión de los problemas del hombre; no cabe confundir todo esto con que nos dé fáciles soluciones. Las soluciones fáciles las dan siempre los magos y los charlatanes. El arduo camino de la sabiduría está lleno de obstáculos y dificultades y muchas veces de amarguras. Como dice Scroggs "los que se impacientan por los males de la sociedad humana exigen demasiado cuando esperan que la ciencia social diagnostique la enfermedad, escriba una receta y haga que el paciente esté pronto en vías de restablecimiento". Vivimos en un mundo pluridimensional y en perpetua evolución biológica. No debemos confundir este concepto biológico del humanismo y de la evolución antropológica actual con las *teorías biológicas* de la sociología, que florecieron durante el siglo pasado, especialmente en Francia, y que si bien defendieron la naturaleza biológica de los hechos sociales se limi-

taron a "interpretaciones de la realidad social mediante analogías tomadas de la biología". De todas maneras, esta sociología biológica contribuyó notablemente al progreso de las ciencias sociales; y no cabe olvidar que fue Augusto Comte quien tuvo la primera visión clara de la jerarquía científica de la sociología y dio una concepción evolutiva de la historia.

La *analogía organicista* de Liliensfeld contribuyó a aclarar las posibilidades de una división del trabajo social en forma de ley fisiológica, como la de los organismos. El darwinismo social, la selección humana socio-biológica de Lapouge y de Gobineau; la megalantropogénesis de Chl. Richet, y otros estudios de orden casi demográfico tuvieron un interés investigativo.

La llamada sociología biológica aportó una eficaz metodología y numerosos conceptos enunciados en forma de leyes; la célebre ley de Malthus; la ley de capilaridad social de A. Dumont, referida al aumento de la población. Bouglé en 1903 dedicó un importante libro (*La démocratie devant la Science*) a la crítica del organismo biológico darwiniano, el cual consideraba la diferenciación social idéntica a las de las células de los animales metazoarios. Señalaba Bouglé que las sociedades no son organismos; que en ellas la diferenciación biológica no es una separación en castas sino un incremento de las diferencias entre los individuos, diferencias reversibles. Y recientemente la biología humana demuestra que el hombre mantiene su integridad funcional sin especializaciones irreversibles y con una capacidad de adaptación extraordinaria. Las teorías biológicas de la sociedad, en un sentido estricto, se basaban en interpretaciones derivadas de los conocimientos biológicos del siglo pasado.

Pero también es verdad que durante el siglo XIX por todas partes se consideraba a la lógica matemática como la suprema metodología de la razón, y la irrupción de los conceptos biológicos representaba un considerable progreso. Lo reconoce así un filósofo como E. Cassirer, cuando escribe hablando de la ciencia del siglo XIX: "Comienza a aparecer una nueva fuerza. El pensamiento biológico tomó la delantera al pensamiento matemático. En la primera mitad del siglo XIX existen todavía algunos metafísicos como Herbart o algunos psicólogos como Flechner, que abrigan la esperanza de fundar una psicología matemática. Pero estos proyectos se disipan rápidamente después de la publicación de la obra de Darwin *El origen de las*

especies. Desde este momento parece que el verdadero carácter de la filosofía antropológica se ha fijado de una vez para siempre. Después de innumerables intentos estériles la filosofía del hombre se hallaba sobre suelo firme".

La biología también nos ayuda a conocer los orígenes y la naturaleza de la sociabilidad humana. Es una tendencia innata que lleva a los pueblos primitivos a formar el clan, la tribu y a los más desarrollados el estado. Las sociedades animales se guían por el instinto y adaptan movimientos estereotipados o asociaciones en manada. El hombre parece aglutinarse primitivamente en núcleos familiares, por vínculos afectivos. La sociedad humana tiene biológicamente un origen afectivo, la cual se asocian muy pronto hábitos de subordinación con elementos mágicos. A diferencia de las sociedades animales, el hombre crea pronto este mundo mágico del cual entresaca lazos extravagantes para regir las relaciones interindividuales y establecer diversas formas de convivencia social. Algunas de estas formas se apartaron bastante de la fisiología humana. Así en el salvaje, la vida social se rige por impresionantes medidas educativas. La sociedad es una superorganización cuyos caracteres tendrían que parecerse a los del organismo de los individuos que la integran. Pero en la sociedad humana, los lazos interindividuales no son plásticos sino psicológicos, algo así como magnéticos, energéticos. Por eso la diferenciación funcional no se traduce en especialización morfológica de los individuos. En las sociedades de los insectos hay una diversificación anatómico-funcional, se crea castas de individuos genotípicamente diferentes. En las sociedades humanas esto no es ni necesario ni posible, a pesar de habérselo imaginado. La ley de división del trabajo social es de orden mental (cultural) afecta a la polarización de actividades nerviosas pero sin alterar la integridad orgánica del individuo.

Por una parte se afirma que la conducta de las colectividades humanas parecía responder objetivamente a determinadas leyes biológicas, rígidas, como las de los tropismos celulares o de los instintos zoológicos. Por otra, sabemos que los mitos y otras influencias culturales fueron adquiriendo una función decisiva en la ordenación de las sociedades más primitivas. Después, surgió el orden, la ley, el derecho, basado en puras abstracciones doctrinarias. La biopsicología moderna da un valor preeminente a las estructuras ideativas y no admite que se reduzca a tropismos el móvil de la conducta social.

La curiosidad y la imaginación han desempeñado un papel tan importante como el hambre o los motivos nutritivos (después económicos) en la sociedad humana. A veces algunos hombres han concebido ideas directrices nuevas, extravagantes y las han impuesto sobre los demás creando un nuevo orden. La audacia es, pues, un elemento psicológico a considerar en este proceso.

A. Pi Suñer, describe este proceso en breves palabras: "El hombre fue antes poco más que un animal con su amo. Un grado ulterior en la evolución es el hombre-masa. Más tarde el hombre inteligente. El hombre animal es un peso muerto que inclina los movimientos políticos por móviles sub-humanos. No tiene visión del mundo y vive poco más que por reflejos. El hombre-masa mira sólo el exterior y está desprovisto de toda preocupación metafísica. Nunca reflexionó, nunca se ha interrogado, pero sufre y goza y quiere la parte que cree le corresponde en los deleites de la vida. Estos hombres son muchísimos, constituyen la inmensa mayoría de la humanidad, imitan miméticamente y se dejan llevar por impulsos vegetativos: por la emoción y por sugerencias irreprimibles". (Principio y fin de la Biología).

Pero hoy sabemos que la forma primaria de lo psíquico reside en la vida afectiva e instintiva. Desde lo inconsciente de las sensaciones vegetativas se pasa gradualmente a la conciencia. Y el individuo primero y la persona después—añade A. Pi Suñer—es un ente cuyos cimientos se sumergen en lo fisiológico, nutritivo y funcional. Asciede de ello el conjunto de realidades existenciales que se traducirán en las más diversas manifestaciones de la vida individual o personal, psíquica y fisiológica. De los actos de vida nacerán los impulsos vegetativos, afectivos, emocionales y sobre ellos se edificará la *superestructura intelectualiva mental*, la vida de la razón. *Sin el anclaje de la biología, la inteligencia se conduciría como una cadena de asociaciones, suelta por uno de sus extremos, libre al aire, oscilante siempre*, sin relación con las necesidades del individuo. De aquella otra manera la inteligencia se muestra como un medio más de adecuación, de adaptación del sujeto a las circunstancias, como condición de vida inexcusable". La vida de la razón, como superestructura, se edifica sobre la vida afectivo-impulsiva, inextricablemente ligada a ella. No puede elaborarse a espaldas de ella, sino fluyendo de la vida orgánica. Si pretendemos basar las normas de vida humana, pres-

cindiendo totalmente de su vida afectiva, en abstractos principios metafísicos puros caemos en la deshumanización por antagonismo psico-emocional.

Así mismo, cuando se quiere basar la conducta intelectual y mental humana en normas derivadas de las necesidades nutricias exclusivamente, cual las teorías basadas en soluciones económicas, se cae en la deshumanización por fragmentación y anquilosis infrapsíquicas. Por eso, la civilización avanza lentamente, y en sus primeros pasos resulta víctima del fenómeno del aprendiz de brujo, que es prisionero de sus propios trucos. Ellos han conducido a la deshumanización de la ética y de la sociedad partiendo de una disociación entre la moral y los instintos; disociación que sólo puede ser en un sentido de jerarquización sublimada pero no en el de oposición antagonista.

El hombre, según Turró, sería la raíz del conocimiento. Los fisiólogos admiten que el sentido de la personalidad radica en la percepción cenestésica, propia de la sensibilidad interoceptiva vegetativa. El origen del lenguaje, soporte del pensamiento y expresión más alta de la vida superior, es instintivo y emocional. Monakow, Delacroix y tantos otros lo han demostrado. El amor es la sublimación espiritual de los instintos sexuales y proliferativos de los animales. Pero imaginemos al hombre desprovisto de los órganos y de las funciones sexuales y desprovisto de estómago o bien sepultado en la anorexia; y sin la inquietud fisiológica de sus sensaciones cenestésicas, ¿qué sería de su conducta? Dejaría de ser hombre y la fuerza cohesiva de su personalidad no existiría en la forma y dirección de lo que somos. Bien es verdad que el hombre rico envidia el hambre del mendigo cuando padece de anorexia y que el eunuco no goza de la integridad caracterológica que define al hombre viril. Ni la castración, ni los ayunos, como tampoco la saturación nutricia, son métodos buenos para mejorar la conducta humana. Las fuerzas biológicas del instinto deben ser utilizadas en direcciones espiritualizadas, educándolas, transformándolas, pero sin pretender segarlas de raíz, lo cual es nefasto. Hay que racionalizar la vida emocional, como hace la evolución de las funciones nerviosas, sublimándola. He ahí el concepto del moderno humanismo biológico.

En el lenguaje, función tan importante, hallamos el ejemplo casi esquemático. La capa primaria y fundamental del lenguaje es emotiva. En ninguna etapa de su perfecciona-

miento se ha roto la conexión del mismo con su base afectiva. Sólo se rompe en las enfermedades que destruyen el lenguaje (afasias). Y en la plenitud de la función, la sintaxis posee una lógica y un sublime contenido simbólico. En general se consideraba al humanismo como una concepción individualista de la vida, porque el hombre debía erguirse frente a las leyes de la sociedad que lo oprimían, que hacían prescindencia de su personalidad. Ello se debe a que el orden social, las leyes sociales han surgido de fórmulas mágicas que se desviaron de la naturaleza viva del ser humano. Pero hoy podemos hablar de un neo-humanismo social. El marxismo ortodoxo llegó a deformar las realidades humanas reduciéndolas al orden económico y confundió a los espíritus críticos presentándose como una especie de humanización social. Pero el hombre no se aglutina exclusivamente por móviles nutritivos. El hombre como animal social, es un animal simbólico.

La biología conoce el desarrollo de un instinto social, una solidaridad biológica de la especie, que es la raíz emocional del sentimiento de fraternidad humana. El espejismo del hombre económico ha pasado; hoy estamos en la era del hombre social. Y este es el camino de la civilización humana.

La filosofía fenomenista de von Vexküll era ya una visión biológica del hombre, de acuerdo a los *círculos funcionales* de cada especie. El hombre posee una característica biológica propia; ha encontrado un nuevo medio para adaptarse a su ambiente, constituido por un sistema interpuesto entre el sistema receptor y efector: es el sistema de los símbolos, que comienza con la función del lenguaje, y sigue después con toda la riqueza de su vida mental.

La humanidad ha evolucionado de un modo casi teratológico. La racionalización de la mentalidad individual se produjo aislada del conjunto social (Herbert Frankel). Así en muchas ocasiones el subconsciente colectivo dominado por mitos alejados de las realidades vitales (y a veces opuestos a ellas) ha chocado con la inteligencia de los hombres cumbres a los que la historia debe el progreso cultural y técnico de la humanidad. Este fenómeno se traducía en los siglos pasados por las luchas feroces entre la ciencia y la teología, entre la libertad y el fanatismo, la democracia y la tiranía. Un nuevo elemento ha determinado en nuestro siglo una transposición del problema. Porque hoy se considera que el hombre actual no puede asistir pasivamente al espectáculo del mundo. El neo-huma-

nismo biológico no concibe a la especulación y a la acción como dos diferentes dominios, como dos planos divergentes de nuestras actividades. La naturaleza del hombre se integra en una realidad viva y en un mundo influido recíprocamente.

El nuevo elemento que entró en acción sobre la rápida evolución social ha sido la aplicación técnica de la ciencia a las necesidades ordinarias de la vida. Ello ha puesto de manifiesto la inadecuación de la vieja organización social para el moderno progreso técnico. Este progreso ha alterado profundamente durante este medio siglo la propia vida del hombre común; las relaciones sociales, las distancias geográficas y la medida psicológica del tiempo. Tal evolución antropológica no corresponde a la evolución cultural y ética. La triple disociación de estas curvas constituye un enorme problema. Se necesita una readaptación de la conciencia colectiva y de la conducta social a las nuevas condiciones de la vida cultural y social de hoy.

Hasta qué punto la mecanización exógena del ser humano puede penetrarlo para limitar su capacidad de expresión psíquica original, no podemos definirlo apriorísticamente. Mas es un hecho que la complejidad de la instrumentación sensorial y motriz del hombre moderno le comunica una doble personalidad: la *paleopersonalidad* antropológica ancestral y la *neopersonalidad* técnica que difícilmente pueden oponerse, sino que están engarzados estrechamente, enlazando al hombre con el medio ambiente mediante unas redes más sutiles que las del pasado histórico. Ahora bien, estas conexiones pasan mucho más allá de la esfera económica para entrar en la esfera social en el sentido biológico de la palabra (hombre social de Huxley). A mayor hipertrofia de medios y de velocidades, menor movilidad individual o personal, mayor determinismo espacial externo.

El precio del progreso orgánico es siempre un renunciamiento cuantitativo o cualitativo. Pero en el caso del actual hombre-máquina existe una complejidad estructural nueva, la imbricación de la organización vital con la técnica y la cultura. La influencia de la cultura moderna (o de la civilización atómica) sobre la vida individual y social es mucho más difusa e inextricable. El pensamiento humano se halla flotando sobre un universo psicológico preñado de utensilios y engranajes mecánicos físico-químicos y filosóficos en caótica aglutinación. Quizá sea éste un peligro y una paradoja. Cuanto más sólida

mente se halla el pensamiento atado al mundo objetivo y experimental, se le ofrece el espectáculo de un abismo en el vacío.

Lógica y magia

PITÁGORAS ya había dicho: "Conocerás dentro de lo que es permitido conocer a un mortal que la naturaleza es en todas sus manifestaciones semejante a sí misma". La doctrina pitagórica de la armonía, "concordancia entre el gran Ritmo de la Vida universal y el del alma humana", es el tema filosófico de los más profundos sabios de todos los tiempos. Platón, Leonardo de Vinci, Kepler, abundan en estos conceptos. Descartes había buscado la síntesis de las ciencias en la concatenación de símbolos y es curioso ver cómo hoy la ciencia moderna vuelve a Pitágoras. Matila G. Ghyka (*Le nombre d'or*) señala como modernamente, por operaciones de los recientes símbolos matemáticos, se tiende a tener una imagen del mundo donde cuenta solamente la forma y el ritmo. El conocimiento actual es de relaciones y de estructuras. Ya no es la substancia, sino el ritmo y el movimiento armónico, la gran realidad. Nuevas formas audaces y revolucionarias del pensamiento matemático se aplican hoy al estudio de los fenómenos humanos desglosando los conceptos de rigor, necesidad y cantidad. Se aplican también al problema técnico de las máquinas de traducir; de la aplicación matemática a la lingüística; de la crítica matemática de textos, entre otros ejemplos. Las ciencias sociales tienden a utilizar las llamadas teorías de los grupos, de los conjuntos y del cálculo de probabilidades. Hay una impregnación biológica de los matemáticos al extremo de que la Unesco ha creado un *Comité de Biología Matemática* que funciona en Chicago. La metodología matemática ayuda a la biología en el estudio de numerosos problemas; entre ellos, la dinámica social, las estructuras de los grupos humanos, los procesos históricos y la transformación cultural. Esta evolución repercute beneficiosamente no sólo sobre los adelantos de la técnica aplicada sino sobre los métodos del pensamiento dando mayor unidad y armonía a las distintas disciplinas que se ocupen del estudio del hombre.

La química nos había enseñado que la materia se componía de átomos indivisibles y que la energía y la materia eran dos entes distintos. Nos había mostrado la invulnerabilidad

de la materia y la verdadera realidad de sus transformaciones conocidas. Parecía que los alquimistas de otras épocas atraídas padecían de alucinaciones mágicas. Sin embargo los nuevos progresos de la físico-química colocan a la materia y a la energía en términos resultantes de símbolos vibratorios, de fórmulas matemáticas complicadas. "No debemos olvidar—dice Ghyka— que la franja siempre móvil que en los límites de la ciencia forma el reborde de lo desconocido, está en perpetuo desplazamiento: el misterio, lo oculto de hoy, será la ciencia clásica del mañana".

Esta imagen de la relación inextricable entre lo conocido y lo desconocido nos muestra con claridad dónde está el camino de la sabiduría. Este camino está por el ancho campo de la ciencia consagrada pero mirando siempre hacia la franja del misterio. Quien se guía siempre por la fantasía de lo mágico ignorando aquellas conquistas de la verdad que han derrocado ya tantos errores, caerá en el absurdo. Pero quien admite el estado actual del conocimiento como el *sumum* de la ciencia, cerrando los ojos al futuro ignorado, caerá en el cientificismo, que tanto ha paralizado el progreso de la educación humana.

Las concepciones positivistas tuvieron un auge filosófico por representar un progreso científico que parecía definitivo. El horizonte abierto por Augusto Comte, dando un carácter científico y biológico a la sociología, representa un paso irreversible en el camino de la verdad. Esto no quiere decir que sea la verdad. Como dice Stuart Mill (*Syteme de Logique*): "Explicar una ley de la naturaleza por otra, es solamente sustituir un misterio por otro: el curso general de la naturaleza continúa siendo misterioso, porque no podemos asignar más fácilmente un *porqué* a las leyes generales que a las leyes particulares".

No es la ignorancia, sino la imaginación y el hermetismo lo que hizo a los sabios de Alejandría y a los alquimistas del siglo XIII creer en una "*metafísica efervescente*" que envolvía la técnica objetiva de la química de sus respectivos tiempos. Ellos sabían por *intuición* que la química abarcaba muchos más fenómenos que los que podían comprobar palpablemente. La realidad científica de hoy ha sobrepasado todos los sueños de los alquimistas. Las teorías modernas del "*universo en expansión*" no son metafísicas, sino interpretaciones basadas en hechos descubiertos por los astrónomos y los físicos. Y así, por ejemplo, una lejana estrella descubierta cerca de Sirius se com-

pone de una materia comprimida a una densidad 60,000 veces más grande que la del agua. ¡Quién podría haber afirmado antes que en una caja de fósforos podía haber una tonelada de agua! Pues este fenómeno de la magia es una manifestación reconocida por la física objetiva de la actualidad.

Los átomos son pequeños sistemas solares, donde gravitan y se mueven minúsculas partículas electrónicas separadas por espacios tan vacíos como los que nos separan a nosotros del sol y de los demás planetas. Y a los electrones, partículas de electricidad pura, son *inmateriales* sometidos a leyes que los físicos traducen en ecuaciones y números, velocidades y distancias, ondas y vibraciones. La materia es un epifenómeno como lo fue la conciencia de los fisiólogos de nuestro siglo.

Nos hallamos en una era de la hipertrofia de la técnica. Los más sorprendentes progresos de la técnica moderna, los de la ciencia atómica, se deben a concepciones de alta matemática. Corremos el peligro de que la técnica ahogue a la imaginación creadora, de que la acción inhiba la meditación. Es necesario revalorizar el símbolo, la energía, la intuición. El positivismo científico no supone la exclusión de hipótesis de trabajo. Y ¿qué son las especulaciones científicas aun las más disparatadas sino hipótesis de trabajo?

Las interpretaciones de los fenómenos observados pueden ser fantásticos pero nos dan un sentido a nuestros actos, orientan nuestro destino y son necesarias para el progreso intelectual del hombre. Por eso deben estar lo más de acuerdo posible con la mentalidad humana. Como dice Essertier, "El hombre será durante largo tiempo un mecánico que ignore la mecánica". El instrumento es una prolongación del miembro humano.

La técnica es el comienzo de la ciencia. Pero la técnica da pasos de tortuga. Si el hombre no especula, no imagina, la obra material se estaciona. No todo se hace con la acción y la experiencia. Ha dicho Alain, con razón, que "no hubiera habido nunca Astronomía si hubiésemos podido meter mano al sistema solar y hacer probaturas con los planetas. La gran lección de la astronomía es que todo debe ser contemplado astronómicamente". Y dice G. Dumas que "La ciencia no depende precisamente de *saber hacer* sino de *saber pensar*, de saber prever; la física nació de la astronomía y no de la industria". Si bien es verdad que el hombre desarrolla su perfección al utilizar la mano, no lo es menos que la estación

bípeda le permitió volver la cabeza hacia arriba, contemplar el cielo y preocuparse por indagar los misterios del día y de la noche: entonces nació el verdadero hombre.

La ciencia tiene por objeto *producir y explicar*. Cuanto más limitada es la explicación científica, más hipertrofiada y mágica es la explicación imaginativa del hombre acosado por su ambición de saber. El progreso de la ciencia, mejor dicho de la sabiduría, consiste en ampliar sólidamente el conocimiento objetivo, la explicación científica de las cosas, desplazando a la imaginación y orientándola. Porque no se trata de suprimir el mundo mágico, cual mundo humano, sino de limitarlo a sus verdaderos dominios que son más allá de lo conocido y darle su verdadero carácter, que es el de hipótesis de trabajo y el de expresión de relaciones simbólicas.

Dice Georges Dumas: "Hay en la magia una vasta anticipación de la experiencia, una construcción arbitraria, un exceso de subjetividad que toma la máscara de la objetividad. La magia es, como decía Frazer, una objetivación natural del espíritu humano; una actitud realista, un imperialismo de la subjetividad. La magia según Bergson calma la inquietud de una inteligencia cuando abarca más allá de la materia".

El mundo se nos hace cada vez más comprensible y más coherente a medida que la ciencia va descubriendo las auténticas relaciones de causalidad entre los hechos y las cosas. Las supersticiones primitivas se desvanecen. Pero las relaciones simbólicas creadas por fuerzas vitales de orden humano aún irracionales, subsisten y alientan más allá del mundo lógico. *Y son también compatibles con el mundo lógico*, siempre que consideramos a la razón evolutiva de acuerdo a la concepción biológica del ser humano.

Así puede decirnos también G. Dumas: "El mundo de los símbolos desborda los límites de la ciencia. El juego de símbolos es creador y propulsor de las sociedades. Las sociedades se elevan al *orden* por el imperio de los símbolos. El orden humano es el conocido en primer término; y ayuda quizás a conocer todos los demás órdenes". El conocimiento científico es, pues, una disciplina de la inteligencia pero no debe confundirse con toda la sabiduría del hombre. Porque la sociedad humana es un sistema de creaciones mixtas científico-mágicas, empírico-simbólicas en cuyo fondo debe palpar la concepción subjetiva del hombre. Cuando se quiere alejar a la Sociedad de este sentimiento profundo de humanidad; cuando se quiere

artificializar al hombre social por virtud de una metafísica (aunque sea matemática o lógica) nos apartamos del camino de la vida. Y la biología nos enseña a reencontrarlo. Estamos en la hora de la rehumanización de la sociedad deshumanizada.

Lejos de mi ánimo está el hablar de la *biología* como de una *panacea* filosófica. Al contrario; el espíritu científico moderno proclama que ninguna rama del conocimiento puede tomarse como panacea para los males de la humanidad. La medicina científica ha dado y está dando el brillante ejemplo de su falibilidad y de su limitación. Y en ello reside su grandeza y su eficacia.

Nuestra ciencia no pretende saberlo todo, decirlo todo, comprenderlo todo. La modestia es la clave de la sabiduría y la prudencia garantía de la ética. Nuestros conocimientos en cada etapa de la historia están invadidos por hechos nuevos y transformados en nuevas ideas. Aprendamos de la biología este concepto de la metamorfosis. Pero se trata de metamorfosis *vivas* y armónicas. Nada de metamorfosis absurdas y regresivas. El hombre debe conocer la concepción moderna de la vida para asentar sobre ella su fe y su ética. Debe procurar que sus especulaciones no lo alejen de las realidades tangibles y que la preocupación material por las realidades no le impida la meditación filosófica.

No puede negarse que en cada siglo de la historia los hombres que han marcado la orientación de las sociedades han sido los poseedores de la cultura de su pueblo y de su época. Han desfilado por la franja de las élites sociales los patriarcas, los sacerdotes, los guerreros, los médicos, los economistas, los charlatanes. El mundo de hoy es demasiado complicado para los charlatanes y demasiado pluridimensional para cada uno de los tipos de especialistas.

El sociólogo y el ciudadano deben estar impregnados de un sentido biológico que les infunda aquella armónica mezcla de racionalismo y de intuicionismo, de razón y de irracional, de vida intelectual y afectiva. La biología es el nexo científico de las tres fuentes de estudio más importantes de los problemas del hombre: la psicología, la sociología y la antropología. Cada una de estas ciencias tiene técnicas distintas pero hoy se acepta que el progreso más importante en el conocimiento de la comprensión humana es el de las relaciones biológicas entre el individuo. La sociedad y la cultura (Linton). La complicación de las culturas puede crear dificultades. Por ello

los grandes pedagogos deben tener ideas sintéticas y han sido las grandes síntesis doctrinarias las que dan autoridad al apóstol o al maestro.

El mundo de hoy se debate en la desintegración ética y la desorientación cultural. Se desmoronan doctrinas y bajo sus ruinas se pretende resucitar dogmas ya muertos que no cuajan de nuevo en la evolucionada mentalidad de nuestro siglo. ¿Cómo infundir a los hombres desilusionados un rayo de esperanza? Buscando el camino del hombre del futuro, no del hombre del pasado. La ética no es solamente fortaleza sino sabiduría. Es fuerte en la conducta aquel que sabe a dónde va porque sabe lo que quiere. Y para ello hay que comenzar buscando orientación en el fondo armónico de la realidad dinámica y llegar a la posesión de una clara visión de la íntima realidad del hombre.

EL CONCEPTO DE EXPERIENCIA EN HEGEL Y EN HEIDEGGER

Por J. KOGAN ALBERT

UNO de los estudios que integran el volumen publicado por Heidegger con el título de *Holzwege (Camino del bosque)* tiene su origen en un curso de seminario dedicado a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel y a la *Metafísica* (libros IV y X) de Aristóteles. El estudio a que nos referimos sólo hace una mención circunstancial de Aristóteles y se ocupa casi exclusivamente de Hegel. Se titula "El concepto de la experiencia en Hegel", y después de transcribir íntegramente la Introducción a la *fenomenología*, se dedica a analizar y explicar uno por uno los dieciséis párrafos que forman esta Introducción.

Las interpretaciones que hace Heidegger de los filósofos antiguos y modernos se caracterizan por su arbitrariedad e ingenio. Dificilmente podría recomendarse a un estudiante que acuda al autor de *Sein und Zeit* para enterarse con alguna exactitud del contenido de tal o cual filosofía que haya merecido la atención especial de éste, pues lo que Heidegger busca y destaca en las doctrinas que analiza es única y exclusivamente su propia doctrina entrevista más o menos oscuramente por algún genio precursor de él. Con tal propósito, no vacila en dar la espalda a las interpretaciones más firmes e indiscutidas y hasta traducir de nuevo, y a su manera peculiar, el griego de los griegos.

Así, por ejemplo, el conocido dicho de Heráclito, que todo el mundo traduce por "El carácter —o el ánimo— del hombre es su destino", Heidegger lo vierte en la forma siguiente: "El hombre vive en la proximidad de Dios";¹ y la *Crítica de la Razon Pura*, de Kant, que como nadie ponía en duda tenía por fin demostrar que la metafísica es imposible, para Heidegger constituye la obra que opera "la instauración del fundamento de la

¹ *Über den Humanismus*, Klosterman, 1947, pág. 39.

metafísica".² Algo similar ocurre con su interpretación de Hegel que vamos a reproducir.

Lo dicho no implica, de ningún modo, quitar mérito a los estudios que de los filósofos realiza Heidegger. Además de un gran derroche de originalidad en la interpretación y de magia verbal en la exégesis, estos trabajos encierran brillantes atisbos de análisis sumamente ilustrativo de algunos puntos importantes, y, sobre todo, nos ayudan a penetrar mejor en la filosofía del mismo Heidegger y en su relación fundamental con la doctrina que interpreta.

La filosofía de Heidegger, en su estado actual, gira en torno a la distinción capital entre el ente y el ser. Esta distinción aparece ya, ciertamente, en *Ser y Tiempo*, pero se afirma y acaba por absorber casi por entero sus lucubraciones en las obras posteriores. Entes son los objetos y sujetos todos, materiales o espirituales, psicológicos o lógicos, todo aquello a que podemos referirnos como a algo que es. "Pero el ser del ente no es él mismo un ente",³ el ser (*Sein*) de *lo que es* (*Seiende*) no es esto o aquello, es simplemente y a la vez más radical que nada, pero sin que podamos equipararlo a ningún ente, porque constituye precisamente la condición de posibilidad y el fundamento de que algo sea. Heidegger compara el ser con la luz y el ente con los objetos iluminados. Nosotros vemos las cosas gracias a la luz que las hace visibles, pero al fijar la mirada en ellas, no reparamos en la luz misma; para ello tendríamos que volvernos desde lo iluminado a lo que ilumina. Por otra parte, la luz tampoco es una cosa que pudiéramos percibir fuera de los objetos en que ella se revela, sin cosas gracias a ella visibles, de suerte que no hay cosas iluminadas sin luz ni iluminación sin algo iluminado, ni ente sin ser ni ser sin entes. Pero no por eso debe confundirse la luz con las cosas, los entes con el ser.

Sin embargo, tal confusión ha dominado a la filosofía occidental desde sus comienzos y es la que propiamente define a la metafísica, en opinión de Heidegger. Empieza esta confusión con la ambigüedad del vocablo griego *ὄν*, que significa tanto ente como ser, y se arraiga firmemente con Sócrates y Platón, al establecer éste la separación entre el mundo visible y el inteligible.⁴ Porque si los presocráticos pensaban el ente

² *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929.

³ *Sein und Zeit*, pág. 6.

⁴ *Holzwege*, Klosterman, 1950, pág. 162.

junto con él ser, no pensaban el ser *como* ente; pero cuando Platón explica el mundo sensible por su participación en las Ideas, los entes quedan fundados en su plenitud inteligible, es decir, que los entes que son las Ideas sustituyen al ser en la fundamentación de la existencia de los entes sensibles. De este modo, se ha echado en olvido la luz, parando mientes taxativamente en la "visión", la cual sólo gracias a la luz se cumple.⁵

Cuando Aristóteles, internado en la misma vía, acomete el estudio del ente en cuanto ente, ni siquiera advierte que en el ente en cuanto tal revélase su ser, sino que atiende sólo a su enticidad. En la doctrina cristiana, que sigue a Aristóteles, el ser de los entes se halla fundado en el Ente Supremo, la existencia de las cosas y de los seres tiene su fundamento en Dios; el Ser y el Ente Supremo son uno. Pero si el Ente Supremo *es*, su Ser ha de distinguirse de *lo que es* como tal Ente Supremo, y si deseamos independizar la filosofía de la teología, los precedentes criterios no bastan de ningún modo para concebir lo que es el *ser*.

La confusión del ente con el ser atraviesa toda la filosofía moderna. Descartes identifica el ser del ente con la certidumbre de la propia existencia. Lo verdadero es la *ens certum*, lo que se sabe con certidumbre. Ahora bien, la *ens certum* sólo es verdaderamente conocida cuando se conoce como tal *ens*. Esto ocurre cuando se efectúa la representación particular del *esse*, del ser del ente, que en Descartes resulta equiparado a la certidumbre de la propia existencia. Con Leibnitz cada *ens qua ens* aparece como *res cogitans* y, por ende, como sujeto. La corriente metafísica culmina en Hegel, quien identifica el ser con la subjetividad del sujeto.

Estas ideas presiden el análisis que hace Heidegger de la Introducción de la *Fenomenología del Espíritu*, la que vamos a recordar aquí sintéticamente.

Hegel comienza con una crítica de la postura común, según la cual antes de acometer el examen de lo que es la absoluta verdad, constituye un requisito ineludible determinar la naturaleza del conocimiento que, como instrumento para tal fin, o como medio de visibilidad, nos ha de permitir captar lo absoluto. Ahora bien, esta postura presupone: 1º Una representación del conocimiento como instrumento o medio; 2º, una di-

⁵ ALFONSO DE WAEHLENS, *Heidegger*, Buenos Aires, 1955, pág. 75.

ferenciación entre nosotros mismos y este instrumento o medio; 3º, y sobre todo, que lo absoluto se encuentra en uno de los costados y el conocimiento en otro, formando éste algo separado e independiente de lo absoluto, lo cual implicaría que el conocimiento es algo situado fuera de lo absoluto, cosa absurda, puesto que lo absoluto lo abarca todo.

Se podría afirmar que hay una diferencia entre un conocimiento absoluto, tal como lo exige la ciencia, y un conocimiento relativo que fuera sin embargo verdadero. Pero amén de que sólo lo absoluto es verdadero y sólo lo verdadero es absoluto, ¿qué significan estos conceptos de absoluto, conocimiento, etc., de los que echamos mano para poner en tela de juicio la autenticidad del saber? Si desechamos la injustificada pretensión de que estos conceptos son algo sabido de antemano por todos, nos damos cuenta que sólo ofrecen una mera apariencia del saber, la que se disipa tan pronto aparece la ciencia misma, el saber verdadero. Ahora bien, la aparición de la ciencia misma es también un fenómeno que aparece ante nosotros, un aparecer que, al presentarse, no está todavía fundamentado y realizado en su verdad. Es preciso, por tanto, que ante todo la ciencia misma supere su mera fenomenalidad, lo que solamente logrará tomándose a sí misma por objeto de su examen. Porque no puede ella rechazar sin más el conocimiento no verdadero calificándolo de mera opinión y aseverar que ella constituye un conocimiento de todo punto distinto, mientras que aquel otro conocimiento *no es nada*, ya que lo mismo podría afirmar ese otro, y una mera aseveración vale tanto como otra.

Debe, pues, desechar todo supuesto y toda pretensión de certidumbre asentada en un sentir no fundamentado y enfocar el saber mismo como un fenómeno que ha de purificarse aún de su insegura apariencialidad y justificar toda distinción entre su mero aparecer y su ser verdadero.⁶ Cien años antes que Husserl, Hegel expone la fenomenología del saber como descripción del proceso de su propio esclarecimiento.

La conciencia tomará, pues, por objeto el examen de su saber y observará cómo a través de una implacable crítica constante de sí misma, la mera afirmación se irá integrando en saber fundado. La actitud natural de la conciencia es tomar cada aparición por la verdad y por la encarnación de la realidad que

⁶ NICOLAI HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, II Teil, Hegel. pág. 81.

ella concibe. Pero el examen crítico a que se someterá a sí mismo el saber en la conciencia de sí mostrará que la realización de su concepto de sí consiste en el desarrollo conjunto y total de sus manifestaciones, por lo que la actitud natural de la conciencia sólo estaría en posesión de un *mero concepto del saber*, de una abstracción no integrada. El incesante examen crítico de sí consistirá así en una negación de cada una de las apariciones que pretenden constituir la verdad, y la serie de las apariciones o imágenes será el camino de la conciencia natural hacia el saber real, el proceso de integración de las certidumbres parciales en la marcha hacia la plenitud del espíritu.

La conciencia natural, que se halla apegada a cada una de las imágenes como si ella sola fuera la realidad, no ve sino la negatividad de ese proceso, pues en cada paso de su marcha cree haber perdido su verdad; el proceso es para ella una desesperada fuga de sí misma, un *escepticismo radical*. Clavada a la imagen de cada caso, la conciencia natural cree hundirse en la nada cada vez que el objeto ofrece otro aspecto bajo la acción de la autocrítica, e ignora que cada negación es una negación de aquello que se niega conservándolo, y que la constante negatividad es un proceso que se va enriqueciendo con todas las imágenes que recorre, integrándolas en una totalidad que las comprende a todas.

Ahora bien, *el fin* de este proceso se halla, en rigor, *tan immanente al saber como la serie de sus etapas*. El fin del proceso es la coincidencia total entre el concepto y su objeto; pero si el concepto es el conjunto integral de sus contenidos, la marcha hacia ese fin no tiene tregua ni puede detenerse en ninguna de sus etapas. Cada enfoque de la conciencia natural tiene vida efímera y *su superación es para él su muerte*. Pero la conciencia, en rigor, no la conciencia natural limitada a sus momentos, sino la conciencia toda, *es para sí misma su integral concepto*, y con ello la superación de lo confinado al instante y de la fijación a lo momentáneo. La conciencia rompe de imagen a imagen sus propios moldes al superar en cada etapa su postura natural y es en sí misma no aplacable inquietud e incoercible tender hacia su propia integral realización.

Esta dualidad de la conciencia, en que ella es a la vez su propio concepto y su propio objeto, aparece a la luz singular en que ella verifica en sí misma su propia verdad. Dentro de la actitud fenomenológica que adoptamos, de mera descripción

y sin ningún supuesto, no tenemos ninguna medida previa para aquilatar si un saber corresponde o no a su verdad. Pero la dificultad desaparece tan pronto como reparamos en lo que ocurre en el caso de la conciencia enfocada como saber de sí misma. En todo conocimiento, "la conciencia separa de sí algo, a lo cual al mismo tiempo se refiere; ese algo es, pues, un algo para la conciencia, y esta relación, o *ser de algo para la conciencia, es el saber*. De este ser algo para otro distinguimos el *ser en sí*; lo relativo al saber se diferencia asimismo de él como lo que es al mismo tiempo independientemente de esa relación: el aspecto de este en sí se llama verdad".

"Si examinamos ahora la verdad del saber, lo que hacemos es examinar, al parecer, lo que es *en sí*. Pero en este examen ese saber es *nuestro objeto*, o sea, que es *para nosotros*; y el *ser en sí* de aquel saber, que de esto resulta, es más bien su *ser para nosotros*; lo que nos inclinábamos a afirmar que es su esencia es más bien, no su verdad, sino el conocimiento que de él tenemos" (párrafo 11 de la *Introducción*). El criterio o la medida de la verdad lo sacamos así de nosotros mismos, y la legitimidad de su aplicación al objeto de nuestra investigación queda siempre insegura.

Pero en el caso de la conciencia no existe esta contradicción, porque la conciencia se da a sí misma su criterio de la verdad y su medida, puesto que la diferencia entre lo *en sí* y lo *para otro* está contenida en ella misma. En el examen de sí es ella misma para sí su momento de lo en sí y su momento de la verdad, y en lo que ella misma declara como su verdad tenemos la medida de su saber de sí misma.

La conciencia es por un lado conciencia del objeto y por otro conciencia de sí misma; conciencia de aquello que para ella es la verdad y conciencia de su saber de ello. Como ambas cosas son para ella misma, es ella misma su propia confrontación, y ambas cosas son una cuando su saber coincide con su objeto. Al pronto parecería inimaginable que pudieran no coincidir; mas por el hecho mismo de que el saber de la conciencia es un saber de un objeto, se establece ineludiblemente una diferencia entre el momento del objeto en sí y el momento del saber de ese objeto, y sobre esta diferencia se funda el examen. La conciencia se afronta a sí misma como algo que es en sí; pero de inmediato echa de ver que este en sí es un en sí para ella; el saber que tiene de su objeto viene a ser no el objeto mismo, sino un saber

de él, con lo que el objeto varía y con la variación del objeto varía también la conciencia que era ella misma su propio objeto.

"Este movimiento *dialéctico*, que la conciencia ejecuta sobre sí misma, tanto sobre su saber como sobre su objeto, *en tanto que de este modo emerge* de él el nuevo objeto verdadero, es lo que propiamente se denomina *experiencia*" (párrafo 14).

La conciencia, el saber de sí, se opone a sí misma su saber y lo observa como objeto. El saber, en su verdad, es el saber *en sí*. Mas al hacerlo objeto de su examen, aparece como el ser *para la conciencia*. El ser en sí del saber resulta un ser para nosotros. La conciencia es a la vez saber y ente, concepto y objeto, su ser en sí su ser para sí.⁷ La conciencia es el criterio y la medida de su verdad, y su investigación de sí misma será su propio proceso.

Este proceso se cumple como un movimiento dialéctico, un diálogo de la conciencia consigo misma. Al enfrentarse como objeto que es en sí, la conciencia echa de ver que es un en sí para ella misma; pero afanosa de pura objetividad enfocará el objeto como a la vez en sí y para sí, con lo que efectúa un desplazamiento del objeto al conocimiento, y el enfoque del conjunto configura un nuevo objeto en sí que involucra *en sí* y el *para sí* del *en sí* anteriores. La conciencia vuelve a retroceder a fin de captar el en sí del nuevo objeto que así emerge, el cual, por ello mismo, vuelve a resultar a su vez un en sí para la conciencia, y así sucesivamente. Pero cada modificación del objeto es también ineludiblemente una modificación de la conciencia, con lo que este movimiento resulta un continuo proceso de transformación de sí misma de la conciencia.

Dicho de otro modo: la conciencia se planta en actitud natural frente a lo real y afirma: esta la verdad. Pero de inmediato cae en la cuenta de que esta es una verdad para ella, la verdad del momento de su enfoque, por lo que se negará a sí misma como tal verdad y se lanzará en busca de la verdad verdadera. La conciencia natural creará que cada cambio es la eliminación de un error y la aniquilación de sí misma como saber no verdadero; pero la conciencia que se sabe a sí misma presente en todas las transformaciones, ve que cada negación no es sino una negación positiva que complementa el saber y que su marcha no es una cadena de errores, sino "la historia de la formación de sí misma como conciencia" (párrafo 6). El mo-

⁷ Conf. N. HARTMANN, *ob. cit.*, pág. 87.

vimiento dialéctico es un proceso de pensamiento de la conciencia sobre su propio saber y no acaba sino con la integración de la totalidad de lo real en el saber absoluto. Y este movimiento dialéctico es lo que Hegel llama experiencia. "Este camino a la ciencia es la ciencia misma, y, por su contenido, a la vez ciencia de la experiencia de la conciencia" (párrafo 16).

El concepto de experiencia de Hegel de ningún modo se refiere exclusivamente a la experiencia sensible, sino que, por el contrario, se extiende a la experiencia ética, jurídica y religiosa, teórica y práctica;⁸ ni se limita tampoco a la experiencia del individuo, sino que abarca la experiencia de la humanidad en su historia, la del "individuo general"⁹ que es el espíritu. Y esta experiencia es siempre un movimiento dialéctico de integración, un diálogo de la razón consigo misma que va tejiendo la trama de la realidad en toda la riqueza de sus contenidos. La verdad es el todo, pero el todo no es sólo sustancia, sino sujeto, y el concepto pleno de la lógica es la experiencia absoluta.

LA interpretación de Heidegger empieza por apoyarse en dos frases subordinadas del primer párrafo de la Introducción. La primera de ellas (que subrayamos) forma parte del comienzo mismo del trabajo objeto del análisis que dice literalmente: "Es un supuesto natural que en filosofía, antes de afrontar el conocimiento efectivo de aquello que en verdad es, debe previamente ponerse en claro respecto al conocimiento enfocado en su calidad de instrumento adecuado para captar lo absoluto, o medio a través del cual lo distinguimos". Heidegger comienza su comentario con esta afirmación: "El primer párrafo nombra el objeto de la filosofía".¹⁰ Este objeto, "en el lenguaje del pensamiento de Hegel", es "el conocimiento defectivo de aquello que en verdad es". Y de inmediato cita a Aristóteles: "Ella (la filosofía) contempla lo presente como presente y (lo contempla) de tal modo que su atención se dirige a aquello que en lo presente prepondera (Aristóteles, *Met. Z, I, 1003 a 21*)".¹¹

⁸ J. HYPPOLITE, *Génése et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, pág. 14.

⁹ N. HARTMANN, *ob. cit.*, pág. 95.

¹⁰ *Holzwege*, pág. 117. En adelante indicaremos las páginas de esta obra directamente en el texto, entre paréntesis.

¹¹ Es la traducción de Heidegger, que en alemán dice: "Sic bes-

Desde las primeras líneas del comentario nos hallamos en plena ontología heideggeriana. "La filosofía, dice glosando la cita de Aristóteles, implica el surgir a la luz de lo develado". La filosofía contempla lo presente en su presencia (117).

Esta presencia es el Ser heideggeriano, la Luz en que todo lo que es manifiesta. La actitud natural nada sabe de esta Luz, ignora lo presente en su presencia, el ser del ente. Sin embargo, sin esta Luz nada vería ni nada comprendería la conciencia natural, puesto que ella constituye la condición misma de posibilidad de que algo se haga visible. Sólo que la conciencia natural no lo sabe, absorbida como está por entero en su atención al ente y sus determinaciones. Para advertir el ser, tendría que efectuar el giro radical en que consiste la *onto-logia*, la contemplación del ente en cuanto ente, del ente en su ser. La conciencia natural es la conciencia óptica, que sin duda está también en la luz, pero como lo ignora, sólo tiene conocimiento *preontológico* de lo real, un conocimiento que se ignora a sí mismo. El conocimiento ontológico, pues, no es una creación de algo que no existía antes, sino un tomar claro conocimiento de algo que ya desde antes estaba en la conciencia natural, pero no sospechado.

Por eso dice Hegel en otra frase circunstancial del primer párrafo de la *Introducción*: "Lo absoluto ya está en sí y para sí en nosotros" (120). Este estar en nosotros (la *parusia* *Γαρουσία*, según Heidegger) es ya el modo en que la luz de la verdad, lo absoluto mismo nos ilumina (120).

La concepción de Hegel queda coordinada a la ontología de Heidegger. La "parusia" de lo absoluto será el ser del ente, la presencia de lo presente, desde el comienzo mismo y en todo momento presente a sí misma. Y con esta coordinación quedan también sentadas —aunque no formuladas aún— las bases de la crítica. Porque la realidad absoluta es para Hegel el espíritu, y como la esencia del espíritu radica en la conciencia de sí, la realidad absoluta será sujeto, es decir, en definitiva, ente. Pero Heidegger entreteje esta interpretación con un caudal de sutilezas que procuraremos destacar en lo que sigue.

Después de la primera mención en el comienzo, observa Heidegger, Hegel no habla más de filosofía sino de la "ciencia" (*Wissenschaft*). Porque la filosofía moderna había llegado a

chaut das Anwesende als das Anwesende und (beschaut) so das, was an diesem (dem Anwesenden) von ihm selbst her schon vorherrscht", *Holzwege*, pág. 117.

la cima de su madurez partiendo de Descartes e identificándose con la certidumbre absoluta de sí mismo del saber (121). La filosofía es el saber indubitable, "la" ciencia. No, desde luego, según el modelo de las ciencias de la época, sino la certidumbre absoluta de sí mismo del sujeto. Este es ahora lo verdaderamente existente, lo que desde antiguo la filosofía reconoció como aquello que está presente. El cometido de la filosofía, desde Aristóteles, es contemplar el ente en cuanto ente, en lo que es, en su ser. Pero desde Leibnitz —según se ha visto— todo ente en cuanto ente es una *res cogitans* y, por lo mismo sujeto (121). Esto se debe no a la actitud del pensador, sino al modo de concebir el ser del ente. Porque el sujeto se torna presente en la relación de representarse el objeto. Como tal relación, es ya también relación representativa consigo mismo. La representación presenta el objeto al sujeto *representándose*, y en esta representación el sujeto se presenta a sí mismo como tal sujeto. La presentación es el fundamento del saber en el sentido de la conciencia de sí mismo del sujeto. La presentación es un modo esencial de presencia (*parusia*). Como tal presencia, es ella el ser del ente de la índole del sujeto. La certidumbre del sujeto, sólo condicionada por sí misma, o incondicionado saber de sí, es la enticidad (*ousia ousía*) del sujeto. El ser sujeto del sujeto, esto es, la relación sujeto-objeto, es la subjetividad del sujeto, que consiste en el incondicionado saber de sí. La subjetividad del sujeto es, en cuanto certidumbre absoluta de sí, "la ciencia". El ente (*to on τὸ ὄν*) es en cuanto ente (*τῆ ὄν*) en tanto que lo es en el modo del saber absoluto de sí mismo del saber. Por eso la expresión que muestra este ente en cuanto ente, la filosofía, es "la ciencia" (122).

Con la representación del objeto el sujeto efectúa, pues, a la vez, la autopresentación de sí mismo. Esta autopresentación del sujeto es a partir de Descartes el ser en su verdad, porque si antes de él la verdad significaba la concordancia de la representación con el ente, después del afianzamiento de la filosofía moderna la verdad consiste en la representación misma como certidumbre de sí. El saber ya no está supeditado al objeto para estar en posesión de la verdad, sino que se independiza de él y logra así la libertad inseparable de su esencia (125).

Sólo lo absoluto es la verdad y sólo lo verdadero es absoluto, dice Hegel. El nombrar la verdad es ya, pues, nombrar lo absoluto. Pero lo absoluto es desde Descartes el inconcuso saber de sí, el sujeto que se aparece a sí mismo en el acto de su

representar. Lo absoluto, que es la verdad, aparece ante la filosofía, que como ciencia enfoca el ente en cuanto ente, en la contemplación de sí misma de la conciencia. Pero la conciencia, en tanto se presenta, "es ella misma una aparición" (Hegel), la "presencia en todo su resplandor de la representación que se presenta a sí misma" (Heidegger), la *parusia* de lo absoluto (130).

Al enfocar su propia aparición como saber que aparece, la ciencia ha de exponer el despliegue cabal de sí misma. En cada uno de sus pasos se ha de probar a sí misma lo que ella es. Este despliegue se realiza ante los ojos de la conciencia natural, que sigue el saber aparential a través de la multitud de sus apariciones, esperando que al fin este saber aparential se vaya desprendiendo de su mera apariencia para alcanzar el saber verdadero. La representación natural cree seguir el camino del "antepatio del saber hasta la puerta del saber absoluto", el camino de la purificación del alma en su marcha hacia el espíritu. "La exposición del saber meramente aparente es para ella un *itinerarium mentis in Deum*" (131).

La conciencia natural, como sabemos, sufre aquí una ilusión puesto que la marcha hacia el saber no es un mero camino de eliminación de errores para arribar a una conclusión que sería sólo ella la verdad, sino que el camino del saber aparential es el saber mismo en toda la riqueza de su desarrollo y la verdad no está en ninguna de sus etapas, sino en todas ellas, "la verdad es el todo". Pero Heidegger desechará ahora por equivocada esta interpretación jamás discutida de la *Fenomenología del Espíritu*, a fin de imprimir un giro insospechadamente personal al pensamiento hegeliano. La verdad del saber, según Heidegger, no es el todo, sino "la aparición misma del saber que aparece" (131-132). Y la ciencia "es la exposición del saber aparential en su aparecer", del aparecer en cuanto aparecer, del ente en cuanto ente, del ser del ente. Hegel era, pues, un heideggeriano *avant la lettre*, aunque desde luego sin saberlo, y, debido a la confusión metafísica de su época, de un modo imperfecto.

Toda la concepción de Hegel padece así una torsión que la coordina a la ontología de Heidegger. La conciencia natural hegeliana queda equiparada al conocimiento óntico, y el saber absoluto al conocimiento ontológico heideggerianos. El conocimiento óntico es el saber del ente, pero no del ser; el conocimiento ontológico es el propiamente filosófico que distingue

el ente de su ser. El conocimiento óntico, aunque no ve el ser, tiene sin embargo un conocimiento inconsciente de él, que constituye el conocimiento preontológico.

Cuando Hegel dice que la conciencia natural es "mero concepto del saber", esto significa, según Heidegger, que el conocimiento de la conciencia natural es un conocimiento impreciso, oscuro y general, o sea, que es conocimiento preontológico. Esta conciencia natural, dice Hegel, no es el saber real, y Heidegger interpreta: lo real es lo que es en verdad; pero lo verdadero, desde Descartes, es la *ens certum*; ahora bien, ésta sólo es verdaderamente conocida cuando se la conoce en cuanto *ens*, lo cual sólo acontece cuando se atiende al *esse* del *ens* y el ente es así especialmente conocido en su ser, lo real en su realidad, es decir, en el conocimiento ontológico (136).

De este modo, el conocimiento ontológico resulta en Hegel el enfoque de la aparición en cuanto aparición, el aparecer en su aparición, la aparición ante sí misma de la conciencia, que para él es sinónimo del saber (135). El conocimiento ontológico es el saber absoluto de la conciencia que aparta la mirada de lo que aparece para volverse hacia el aparecer mismo; el saber real es el conocimiento del aparecer en cuanto aparecer.

Y cuando en un párrafo posterior Hegel afirma que "la conciencia es para sí misma su concepto", este concepto no quiere decir, según Heidegger, como todos creen, plenitud desarrollada, sino "la aparición ante sí misma de la conciencia en su verdad" (148); asimismo, la experiencia de sí misma de la conciencia en su ser y el movimiento dialéctico que Hegel llama experiencia, es para Heidegger un movimiento de la conciencia como diálogo entre (*διά τῆς*) el conocimiento onto-preontológico y el ontológico, entre el saber natural y el saber real, cuyo sentido y dinámica, interpretados con el tema de Hegel, trataremos de sintetizar: :

El saber natural (óntico) atiende a lo que inmediatamente emerge ante él y como tal ente emergente es lo que directamente le interesa (138). Pero cuando se quiere encarar el emerger mismo de lo que emerge (ontológicamente), el conocimiento natural cree perder con ello *su* verdad, puesto que aquello que para él era verdadero (el conocimiento preontológico) resulta ahora como lo aún-no-verdadero (para un conocimiento claro y seguro de sí mismo); el aparecer de lo que aparece (el ser del ente) es la propia verdad y realidad de la conciencia, ya sea natural o real (ontopreontológica u ontológica), con la dife-

rencia de que en la primera, por tener la vista fija en el ente, el conocimiento es vago y general, mientras que en la segunda, que enfoca especialmente esta verdad, es claro y distinto. El enfoque del aparecer "realiza" lo que no era sino "mero concepto del saber"; destaca lo real en su realidad, el ser actuante desde lo oscuro, a plena luz.

El saber persigue una sola cosa: el *ser* de todo lo que es, y la conciencia natural, que para nada se cuida del ser, interesada tan sólo en lo que es, el ente, desespera cada vez que el saber pone en duda el presupuesto vago y general que preside, a modo de perspectiva, sin ella saberlo, todas sus visiones. Los esfuerzos del saber por volverse al ser son para ella un radical escepticismo. El vocablo *skepsis* —y aquí aparece Heidegger revolucionario de las traducciones— "significa en griego ver, prestar atención, el observar que sigue con la mirada el ser del ente... Los pensadores son originariamente los escépticos del ente por su *skepsis* en el ser". (140).

La *skepsis* sigue con la mirada el *venir* de lo que aparece, con lo cual esto que aparece *se va* del "campo visual" de la conciencia. En este *ir* y *venir* de la mirada estriba el movimiento constitutivo de la conciencia. No de la natural, ni de la real, pues ellas no son *dos* conciencias separadas, sino de la unidad de ambas. Este movimiento que es el venir (aparecer) del aparecer y el irse de lo que aparece, el constante volverse de la imagen al hecho de ser imagen la imagen, es el acontecer que estructura la historia de la formación de la conciencia misma en ciencia.

En la sucesión constante de imágenes, la mirada de la *skepsis* sigue, no a cada imagen, ni sus avatares, sino la *imaginación* o ser imagen de la imagen, y el transcurrir de todas ellas en la constitución en ciencia (saber de sí) de la conciencia (140). "El escepticismo radical es la historicidad de la historia en que la conciencia se configura como el aparecer del saber absoluto" (141).

El volverse constante la *skepsis* de lo que aparece a su aparecer, constituye la inquietud de la conciencia que es el constante distinguir entre el conocimiento natural y el saber absoluto. El proceso histórico procede de esta inquietud y en ella encuentra su *finalidad* y su sentido.

El *fin* es tan inmanente a este proceso como la serie de sus etapas. El objetivo es desde el comienzo, y en cada uno de sus momentos, el saber del ser de los entes que se suceden.

El escepticismo radical no aparta de este fin la dirección de su mirada y la mantiene así en el centro de la inquietud de la conciencia (147).

Esta inquietud es una constante *violencia* que ejerce, en el centro de la conciencia, el saber real sobre el conocimiento natural, pues lo arranca de su apego al ente forzándolo a volverse hacia su enticidad como enticidad, hacia su ser, y con ello desarraiga el conocimiento natural de lo que para él era su verdad y su vida, por lo que este desgarró viene a significar para la conciencia natural su muerte. Cada paso de una a otra imagen entitiva es así un constante morir en que la conciencia ofrece su muerte en holocausto, a fin de lograr, mediante este sacrificio, su propia resurrección (147).

Se comprenderá ahora por qué Hegel dice que la conciencia es para sí misma su concepto. No se trata ahora de la conciencia natural, que era "mero concepto", sino de la conciencia en su unidad. Concepto significa ahora la aparición ante sí misma de la conciencia en su verdad (148). Esta verdad consiste en la incondicionada certidumbre. Por tanto, algo conocido no está todavía "concebido" cuando se tiene sólo una representación general de ello: sino que lo conocido ha de volverse hacia el correspondiente saber y representarse junto con él en esta relación. Sólo así lo meramente conocido vaga y oscuramente se tornará en incondicionado saber, en *verdad*.

La verdad es certidumbre del ser, saber ontológico. La verdad de la conciencia es su concepto. El conocimiento preontológico era "mero concepto", saber vago y general del ser que se ignora a sí mismo. La inquietud de la conciencia, que es un volverse la *skepsis* hacia el ser del ente, resulta así un conducir hacia el patente saber de sí de la conciencia. La conciencia es para sí su propio concepto porque es certidumbre en sí misma de sí.

En la *Carta sobre el humanismo* Heidegger define al hombre como "la morada del Ser". El hombre es la morada del Ser porque constituye el foco desde el cual el Ser irradia, porque es a través del hombre como todo lo que es se manifiesta *siendo*. En virtud de su esencia, que es existencialidad, el hombre revela el ser de los entes, porque es el único ente capaz de ver el ente en cuanto ente, el ente en su ser. Pero esta esencialidad suya, en la época heideggeriana que examinamos, no es una propiedad del hombre, el ser de los entes no es creación suya, sino

del Ser, con mayúscula, que se manifiesta en todo lo que es *a través* del hombre. Por eso el hombre no funda el Ser, sino que es el paraje en que el Ser mora.

Esto nos facilitará la inteligencia de la interpretación heideggeriana de la siguiente formulación de Hegel: "Pero la conciencia es para sí misma su concepto". "En esta frase —comenta Heidegger— el acento recae propiamente sobre el verbo "es", pues significa: la conciencia efectúa su aparición a sí misma, y de tal modo, que en esta aparición a sí ella forma los parajes de la aparición que son propios de su esencia. De esta suerte la conciencia se encuentra a sí misma en su concepto". (148).

El Ser es lo que hace posible la enticidad de todo ente. El Ser funda los parajes de la aparición de todo lo que aparece. La conciencia sería la morada del Ser en Hegel, si éste hubiese sido buen heideggeriano; pero como no pudo serlo, por razones obvias, la conciencia es para él la fuente de todo ser en su calidad de certidumbre. La conciencia como certidumbre de sí proyecta, pues, en él las condiciones de todo ser como saber incondicionado y forma los parajes de toda certidumbre. Pero en el saber la conciencia es la aparición de sí misma ante sí misma, por lo que viene a formar sus propios parajes y viene a ser la medida de su propio ser, el concepto de sí misma.

Por eso dice también Hegel que la conciencia es *la medida de sí misma*. Esta medida está dada por la confrontación del conocimiento real (ontológico) y el natural (onto-preontológico). La conciencia como inquietud es esta confrontación misma y es también su propia medida, puesto que el saber ontológico no es sino el poner al descubierto el conocimiento preontológico, y ambos son en el fondo lo mismo.

La conciencia, dice luego Hegel, se prueba a sí misma. El probar, observa Heidegger, es investigar el saber en su verdad. La conciencia se prueba a sí misma confrontándose; al confrontarse, diferencia algo de sí, y lo que ella separa de sí no es otra cosa que su propia aparición a sí, el aparecer de sí misma ante sí.

Esta aparición ante sí determina, sin embargo, una escisión entre la conciencia como saber y como verdad, entre el conocimiento y el ser de la conciencia. Cuando probamos el saber en su verdad, la verdad es el ser *en sí* y el saber un ser *para la conciencia*; cuando investigamos la verdad del saber tratamos de averiguar lo que es el *en sí* del saber. Mas en virtud de esta investigación el saber se torna en nuestro objeto, el ser en sí del saber se convierte en objeto de nuestro conocimiento.

El conocimiento de lo "en sí" es un saber óntico. Pero ya sabemos que todo ser óntico es también preontológico, es decir, que el conocimiento de lo en sí es un saber onto-preontológico. La conciencia, que es para sí su propio concepto, consiste en la confrontación de su saber onto-preontológico con el saber ontológico. Con ello se prueba a sí misma su verdad, y puede hacerlo perfectamente puesto que en su propia medida, esto es, que no tiene más que aplicar la certidumbre de su propio saber para probar si la vaguedad del conocimiento natural corresponde o no a su concepto.

Cuando la conciencia se afronta a sí misma, se convierte en su propio objeto, en lo en sí de sí misma. Este objeto no es para ella misma otra cosa que su aparecer, su *en sí* es, pues, *para ella*, el aparecer de su aparición, esto es, que ella es para sí la objetividad de su objeto, el ser de sí o de su propia entidad. El aparecer de su aparición a sí misma es el ser de la conciencia.

La inquietud propia de la conciencia, en su constante volverse como *skepsis* al ser del ente, efectúa constantemente su diferenciación, y la conciencia como dinámica diferenciación entre el saber óntico y el ontológico produce el movimiento de confrontación que consiste en arrancar la conciencia natural de su apego al ente para medirlo en su ser verdadero. Este movimiento resulta así un constante derivar el ser de los entes, la reunión del ser de todo lo que es en su pura entidad, un *λέγειν* (que Heidegger traduce por "reunión") del *ὄν*, un *ontolegein*, ontología (El hombre es el que reúne y custodia el Ser, el pastor del Ser).¹²

La inquietud de la conciencia es el ininterrumpido proceso de confrontación de la conciencia onto-preontológica con la ontológica. Ésta se vuelve a la unidad originaria de aquéllas y en la confrontación de ambas consiste el proceso. "En este proceso la conciencia es su propia aparición a sí misma en el aparecer. Está presente a sí misma. Es. La conciencia *es* en tanto que deviene en su verdad". (164).

Cuando la conciencia se escinde para confrontarse, se encara como objeto *en sí*, como su verdad. Pero al echar de ver que este objeto (lo que aparece) en sí, es *para ella*, debe modificar la idea de su verdad, y al modificar así su saber del objeto, se ha modificado a la vez el objeto mismo, que ya no es objeto sino condición de posibilidad de todo objeto, objetividad (apa-

¹² *Über den Humanismus.*

recer). "Este movimiento dialéctico, que la conciencia ejerce sobre sí misma, así como sobre su saber y su objeto, en tanto que de él emerge el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se denomina *experiencia*".

"¿Qué designa Hegel con el término de experiencia?", pregunta Heidegger. Y responde: "Designa así el ser del ente. El ente se ha convertido entre tanto en sujeto y con ello en objeto y en algo objetivo. Ser significa desde antiguo: estar presente. El modo en que está presente la conciencia, aquello que es en virtud del saber, es la aparición. Como ente que es, la conciencia es el saber aparenzial. Con el término experiencia Hegel designa aquello que aparece en tanto que aparece, la *on* como *on ὄν ἢ ὄν*. En el término experiencia está pensado el en tanto que *ἦ*. A partir del como *ἦ (qua, en tanto)* el ente es pensado en su enticidad. Experiencia ya no significa aquí un modo de conocimiento. Experiencia es ahora lo que nombra el Ser, en tanto que éste es captado por el ente en cuanto tal. El término experiencia designa la subjetividad del sujeto" (166).

Tratemos de ponerlo en claro: la inquietud de la conciencia es una confrontación entre (*δια δια*) el conocimiento onto-pre-ontológico y el ontológico. Esta confrontación es un incesante volverse del ente al ser, a fin de reunir (*λεγειν λέγειν*), en el despliegue de los entes, lo que es común a todos ellos, lo que les deja ser, el aparecer. La conciencia es así un *diálogo* en que la verdad —el ser de lo que es— se reúne en su esencia. "La conciencia es conciencia como diálogo entre el conocimiento natural y el real, diálogo que efectúa la reunión de su esencia a través de sus imágenes" (169).

De este modo, el ser del ente se presenta en Hegel, según Heidegger, como el aparecer de la aparición de la conciencia ante sí misma —identificada con el saber— en el sentido de la certidumbre de sí. Pero la conciencia así desdoblada es por un lado objeto de sí misma: aparición, y a la vez el aparecer de la aparición, pura presencia, que no es objeto, sino sujeto; el ser del ente se define en Hegel como subjetividad. Por eso la aparición de lo que aparece es *experiencia* de un sujeto.

La experiencia es el incesante tender a cumplir la *skepsis* del ser, y su momento esencial estriba en que a través de ella "emerge el nuevo objeto verdadero", que, según Heidegger, es el *aparecer*, o ser del ente. La conciencia pugna por aprehender en lo que aparece el aparecer de la verdad; la experiencia es

este esfuerzo constante por captarla y es así un modo de presencia, es decir, del ser. El "ser", por tanto, "el nuevo objeto verdadero".

Parafraseando la célebre enunciación en que Hegel cifra su filosofía: "Todo está en pensar la sustancia como sujeto", Heidegger declara: "Todo está en pensar la aquí llamada experiencia como el ser de la conciencia". (171).

El ser es presencia en Heidegger. En Hegel, la presencia se instaura con el aparecer de la conciencia a sí misma, con la subjetividad de la propia objetividad, que es la experiencia. La experiencia es así el aparecer de la conciencia a sí misma, y, a la luz de la concepción heideggeriana, el ser de la conciencia.

Para concluir: la experiencia es el permanente diálogo que reúne los entes en su ser, las apariciones de la conciencia todas en su aparecer, la subjetividad del sujeto absoluto. El movimiento dialéctico es el constante volverse de la conciencia en su inquietud hacia el ser del ente, que es el ser de la conciencia, que es la experiencia, la que a su vez no es otra cosa que el nuevo objeto verdadero que así emerge de continuo, el Ser.

No hace falta insistir demasiado en la arbitrariedad de esta interpretación de la dialéctica hegeliana. Basta recordar la *Fenomenología del Espíritu*, que es toda ella un desenvolvimiento ilustrativo de su *Introducción*. El nuevo objeto que emerge en el movimiento dialéctico no es el "aparecer" del primero, sino una negación de él que lo supera y lo involucra en otro objeto "que aparece", más rico en determinaciones. La conciencia se coloca frente a la realidad y afirma: lo que es en sí es esto, aquí, ahora; pero de inmediato echa de ver que esto, aquí y ahora sólo son "en sí" para ella, que son pobrísimas abstracciones y que la esencia de lo real está no en lo inmediatamente sensible, sino en su interior, en el yo; en seguida advierte que tampoco el yo puede constituir la sustancia de la realidad y, retrocediendo en su perspectiva, trata de captar lo sensible y el yo en su conjunto; la multiplicidad y la unidad de lo real pasan, respectivamente, de lo exterior a lo interior y viceversa, hasta que quedan corporizados en la cosa concreta de la percepción, la que vuelve a interiorizarse en la fuerza del entendimiento, se vierte seguidamente en el nuevo objeto que es la vida, y así sucesivamente; y si bien, en definitiva, todo quedará involucrado dentro de la conciencia, en la razón, este todo,

que es la verdad, contiene la serie total de sus configuraciones y no sólo su aparecer como aparecer. El desarrollo es una constante progresión en riqueza de contenidos, no una permanente regresión negadora de todo contenido, de toda enticidad, a fin de mantenerse únicamente centrado en el ser del ente. Mientras que en Hegel el movimiento dialéctico es un despliegue de sí de lo absoluto en toda su plenitud a través del *logos*, que es verbo significativo, en Heidegger el *logos* se traduce en *legen*, reunión de todo lo que es en su ser inefable, un mudo canto a la gloria del Ser.

En rigor, tanto el comienzo de la *Fenomenología del Espíritu* como el de la *Lógica* de Hegel, señalan el punto en que éste se separa de Heidegger, o más bien, indican que donde el uno comienza el otro ha terminado. El primer capítulo de la *Fenomenología* se inicia con la certidumbre sensible, que al pronto sólo sabe decir de la realidad que ella *es* y en esto estriba toda su verdad. Pero con decir que algo es, observa Hegel, no hemos afirmado sino la mayor abstracción, no hemos alcanzado nada del objeto que encaramos. De igual modo, el punto de partida en la *Lógica* es que el ser y la nada se identifican. Para Heidegger, por el contrario, llegar a la afirmación del ser es el último fin de la filosofía; cuando hemos logrado enfocar el ser de lo que es, hemos alcanzado la cima del pensamiento filosófico.

Y es que pensamiento significa en Heidegger algo totalmente distinto a lo que por tal se tuvo en toda la historia de la filosofía. "El pensamiento, dice en la conclusión de su estudio sobre Nietzsche, comienza recién cuando hemos llegado a comprender que la durante siglos enaltecida razón es la más obstinada adversaria del pensar".¹³

Mientras que en Hegel lo inefable tampoco *es*, en Heidegger sólo es lo que en rigor es inefable. Si pensamiento y ser coinciden en ambos, cada uno de los conceptos designa en uno y en otro algo radicalmente distinto. El pensamiento es *logos* en Hegel y en Heidegger, pero en el primero es verbo pleno de sentido y en el segundo perspectiva en que todo sentido se configura, en que si toda palabra nombra el ser, no apunta sin embargo a su enticidad constitutiva, sino a la posibilidad de su constitución de ente en cuanto tal, a aquello que hace que su constitutividad *sea*, a algo inexpressable por esencia.

¹³ Nietzsche's Wort "Gott ist tot". Holzwege, pág. 247.

Pero hay una distinción más radical aún. Mientras que en Hegel lo real y lo racional confluyen en un proceso reflexivo, en Heidegger el pensar y la realidad se identifican como una suerte de intuición. Puesto que todo cuanto podemos decir de lo real sólo se refiere al ente, jamás al ser, la realidad de lo real es acto de aprehensión en rigor de verdad incommunicable, intuición pura. Todo su libro sobre Kant tiene por fin mostrar que la instauración del fundamento de la metafísica en la *Crítica de la Razón Pura* se basa en el esquema trascendental de la imaginación, que es un acto intuitivo. Similar propósito informa su interpretación de Hegel.

De acuerdo con esta interpretación el movimiento dialéctico hegeliano sería una constante persecución del ser en el infinito despliegue de los entes, la integración de todo ente en su perspectiva ontológica, que la conciencia efectiva, aun cuando por lo común sólo como saber que se ignora a sí mismo, como conocimiento preontológico. La experiencia, que este movimiento constituye, no es sino esta perspectiva como intuición conjugadora del ser por obra de la inquietud de la conciencia. Ahora bien, esta intuición es el ser mismo de la conciencia según Heidegger, y aquí se hace necesario otra aclaración respecto a lo que éste quiere decir con el vocablo "ser".

Un distinguido comentador de la obra heideggeriana, Karl Löwith, no ha vacilado en declarar que "nadie podría sostener que ha comprendido enteramente lo que significa el ser, ese misterio de que nos habla Heidegger".¹⁴ Löwith se refiere, sin embargo, a la segunda época del filósofo. En "*Ser y Tiempo*" el término no es empleado en el sentido de *modo* de ser y va siempre agregado a un ente determinado. Así, el ser de un instrumento es *Zubandensein*, un "ser a la mano", el del objeto de las ciencias *Vorhandensein*, un "ser dado", el ser del hombre *Dasein*, un "ser ahí". El concepto de ser designaba, pues, la perspectiva dentro de un sentido estructural unitario.

Pero desde la *Carta sobre el humanismo* Heidegger formula el problema del ser en su amplitud originaria y a partir de entonces *Ser* abarca en él a todo lo que es, abstracción hecha de sus modos. El hombre, que por su esencia era antes el fundador del tiempo y del sentido, el proyectador de las perspectivas singu-

¹⁴ KARL LÖWITH, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, 1953, pág. 19.

lares de los entes, queda despojado de su función creadora y reducido a paraje, morada o lugar de manifestación del Ser.

Como para Hegel la conciencia es *fuerza* de todo lo que es y el ser de todo se cifra en la conciencia de sí como saber absoluto, su concepción podría concordar con la primera posición de Heidegger, pero discrepa de la segunda. Porque a la luz de esta última, la conciencia que es para sí su propio ser resulta ignorar en Hegel que ella misma es también *un ente* que aparece, que su fuente no se encuentra en ella misma sino en el Ser omnímodo. La conciencia es para el Heidegger de *Holzwege* no la presencia de todo lo que se presenta, sino un ente presente también gracias a la actividad de la Presencia, que sólo es patrimonio del Ser; no la luz misma, sino la visión que la luz hace posible.

La experiencia como movimiento dialéctico es según Heidegger esta visión que Hegel, siguiendo la confusión metafísica de su época, identifica con la Luz. La conciencia busca en Hegel el ser y es también el ser para sí misma, pero ignora que su visión sólo es posible gracias a la Luz que ella misma *no es*. No distingue su intuición del ser de cada ente, de la intuición del Ser mismo de todo lo que es, ella inclusive.

Esta concepción de la experiencia, que para Hegel es movimiento dialéctico que va del sujeto al objeto y viceversa, y en este ir y venir teje la trama misma de la realidad, y que para Heidegger es un volverse constante del ente al ser, señala la posición capital respecto a la realidad de los dos filósofos. Para el primero, la esencia de lo real se funda en la razón reflexiva; para el segundo, en la intuición de la perspectiva integral que es condición previa de toda inteligibilidad.

Nuestra tesis es que cada uno de ellos toma por realidad total sólo uno de sus fundamentales aspectos. El enfoque de Heidegger es tal vez justificado y sin duda fecundo en lo que atañe a la realidad fundamentalmente inefable de la persona, cuyo mundo íntimo, único e intransferible, forma una unidad integral dentro de su intuición privativa, un horizonte *a priori* de toda su actividad espiritual; mientras que la concepción de Hegel es sin duda la que corresponde a la configuración de los hechos esencialmente comunicables que constituyen la realidad llamada historia. Uno y otro apuntan a algo que es con iguales títulos incontrovertible realidad, aunque de ningún modo una y la misma. Pero el desarrollo de esta tesis no cabe, ciertamente, dentro de los límites de esta exposición.

MISTICISMO Y ESTÉTICA

Por Luis FARRE

A. Qué entendemos por misticismo ¹

Es innegable que existe parentesco entre religión y misticismo —por lo menos en lo que ambas contienen de íntima emotividad y directa experiencia de algo considerado superior; pero esto no legitima la mutua confusión. La mística cala mucho más hondo; se agudiza en misterios profundos, que se refieren tanto al alma como a una metafísica que no es la común de los filósofos ni de la experiencia religiosa. Georges Berguer ofrece una definición que, en parte, los acerca: "Una actitud, grave, tierna, de carácter emocional y que se origina en el conflicto psíquico entre las experiencias que tenemos de la realidad cósmica y las necesidades del corazón". La religión, a mi parecer, pone énfasis en el elemento intelectual y moral, mientras que el misticismo atiende a las necesidades del corazón mediante la experiencia.

La religión, por lo menos en el vulgar significado de esta palabra, diferencia a colectividades de creyentes, rígidos en dogmas y ritos que les son propios y distintivos. Por eso el lenguaje de las personas religiosas está en un nivel mucho más externo que el hablado por los místicos. La religión, en la mayoría de los casos, se estabiliza en algo intelectual y tradicional, inercia para los que se acomodan a lo que es y piensa la mayoría. No está regida por una experiencia directa

¹ WILLIAM JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, conferencias XVI y XVII; GEORGES BERGUERER, *Traité de Psychologie de la religion*, Lausana, 1946, páginas 197 y siguientes; A. FONK, *Mystique* (Théologie), en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, X, 2a. parte, cols. 2599-2674; W. R. INGE, *The Philosophy of Mysticism*, en *Philosophy*, octubre, 1938, páginas 387-405; SERGIUS HESSEN, *Mystik und Metaphysik*, en la revista *Logos*, Tomo II, cuaderno 1, página 92; JACQUES MARITAIN, *Los grados del saber*, versión de Alfredo Frosard, Buenos Aires, 1947, principalmente el Tomo II.

y vivida. El misticismo, en cambio, perfora la rigidez y se adentra por un campo en el cual coincide con almas superiores, más allá de todo signo y estatismo. A estas profundidades o sublimidades, pues ahí nos alejamos de los comunes y aún más elevados límites humanos, el hombre fraterniza con almas gemelas a las cuales quizá ni saludaría en el nivel de las relaciones ordinarias gobernadas por las creencias.

La religión nos acerca al todo explicatorio de la vida y del mundo, más por la fe intelectual y la esperanza que por la vivencia. El misticismo, al contrario, cree lograr el todo, mediante la vivencia. En la primera trabaja el entendimiento, ayudado por la argumentación; mientras que, en el segundo, lo buscado se aproxima por intermedio de la intuición. Nos da también una idea de la diferencia la división bergsoniana entre religión estética y religión dinámica.² Mientras que la primera es, en gran parte, un producto de la presión social, la segunda se basa en la libertad. En este caso, el de los místicos, el hombre se rinde a una atracción y mediante esta atracción rompe con los vínculos sociales anteriores de una moral estática, convencional y tradicional, puesto que el motivo de su atracción es el absoluto. Si entendemos por místico lo sagrado, aplicaríamos a nuestro caso una frase muy bien lograda de Max Brod:³ "Lo sagrado es vida; lo hierático, empero, es una catalepsia que proviene de lo seudosagrado".

Lo experimentado místicamente supera toda expresabilidad, sea por signo, por palabra y aun por larga y menuda disertación. Cómo es y lo qué es, sólo lo entrevé por metáforas el extraño a estas experiencias. Cuando el místico transfiere a nuestro común nivel sensible sus vivencias, obligadamente recurre a aquellos vocablos y giros que aprendió en el ambiente social que lo convierte en afiliado de una determinada religión o doctrina. Por eso, el misticismo, si queremos comprenderlo sin fanatismo, hay que filtrarlo para que sólo quede el oro puro de una común coincidencia. La tarea ha sido ya realizada por muchos en los tiempos modernos, con tan felices resultados

² H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, cap. II.

³ MAX BROD, *Búsqueda de un nuevo sentido de la existencia*, en el volumen *La nueva visión del mundo*, traducción de Alberto Luis Bixio, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1954, página 276.

que día a día vemos con mayor claridad en este super o ultramundo.⁴

El místico se acerca a la raíz y fundamento del universo, a lo que es el principio y fin de todo ser; se experimenta a sí mismo y a todo lo que es en su origen fontal. Más allá de toda ciencia especial, dogmatización religiosa y sistemática filosófica, intuye o cree intuir el origen y la fuente originaria. Para acuñar estas experiencias, el ser humano carece de palabras; éstas son los instrumentos de que nos servimos para la comprensión, manejo y utilización de nuestro mundo sensible. Sólo nos acercan, como enseñan todos los místicos con Plotino,⁵ por intermedio de negaciones; esto es, ninguna realidad sensible de la experiencia común puede debidamente expresar el objeto místico. El misticismo logra o, por lo menos, cree lograr, las aspiraciones de las personas religiosas, por encima de todo sectarismo.

Sería, pues, el misticismo el fundamento de la religión. ¿No lo será también de la filosofía y de la ciencia?⁶ Aquí se puede aplicar, con mucha mayor amplitud de lo que se estilaba en filosofía, la distinción entre lo fenoménico y lo nouménico. Mientras nos sirvamos solamente de la razón y del entendimiento, por elevados que sean los objetos a que nos atendamos,

⁴ Citaré solamente, ALDOUS HUXLEY, *The Perennial Philosophy*, Harper and Brothers Publishers, Nueva York y Londres, 1945, hay versión castellana; P. D. OUSPENSKY, *Tertium Organum*, a key to the enigmas of the World, Nueva York, 1945, sobre todo el capítulo XXII; RUDOLF OTTO, *Mysticism East and West*, Londres, 1932; J. L. STOCKS, *Time, Cause and Eternity*, Londres, 1938; también los libros de Max Brod, de los cuales se tiene un resumen en la conferencia citada.

⁵ Hablando del Uno o principio superior, dice Plotino: "Podemos decir lo que no es, pero lo que es no podemos expresarlo: por lo cual debemos hablar de él partiendo de lo que le es inferior", *Ennead.*, V, 3^o. 14. San Juan de la Cruz a su vez enseña: "Esta propiedad de ser secreta y sobre la capacidad natural esta divina contemplación tiénela no sólo por ser cosa sobrenatural, sino también en cuanto es vía que guía y lleva al alma a las perfecciones de la unión de Dios, las cuales, como son cosas no sabidas humanamente, hase de caminar a ellas humanamente no sabiendo y divinamente ignorando", *Noche oscura del alma*, libro II, cap. XVII, 6.

⁶ KARL JASPERS cree que sí, en *Einführung in die Philosophie*, Zurich, 1950, página 33; opina también lo mismo ERNST CASSIRER, en *Antropología filosófica*, introducción a una filosofía de la cultura, versión de Eugenio Imaz, México-Buenos Aires, 1951, principalmente el capítulo VII de la segunda parte.

nos movemos en la superficie fenoménica, constreñidos por la experiencia directa y sensible. Pero aquel que logra, mediante una vivencia inclasificable en el orden natural, superar el orden fenoménico, no sólo entrevé o adivina el nómeno, como quería Kant, sino que lo vive y siente. La mística radica en lo permanente; y aquello que de permanente podemos adivinar en lo transitorio tendrá sus últimas raíces en la mística.

Espero haber dado una idea de los propósitos místicos. Es un estado al que creen haber ascendido los representantes más nobles y puros de cualquier religión. A medida que se intensifica la religiosidad, se hace más urgente el misticismo. No importa la época en que hayan vivido o los dogmas que profesen, cuando los místicos expresan por escrito sus experiencias, manifiestan una coincidencia reveladora y admirable, muy difícil de hallar entre los teólogos y los filósofos. Es, pues, el misticismo un don de mucha mayor amplitud, alcanzable por el que afanosamente se preocupa de agujerear nuestro mundo de la sensibilidad y del condicionamiento.⁷

Difícilmente comprenderá las revelaciones y estados místicos el totalmente extraño a estas vivencias. Escapan a nuestra experiencia común y se carece de medida adecuada para hacerlas comprensibles. Apriorísticamente no se pueden negar, como no podemos negar autoridad a los sabios cuando nos hablan de fórmulas científicas que sólo una inteligencia bien cultivada es capaz de comprender. William James confesaba discretamente que, por temperamento, se consideraba poco capaz de obtener experiencias místicas, pero vislumbraba el misterio tras de ellas y no negaba la posibilidad de que respondieran a una realidad.

Las cualidades distintivas del misticismo, de acuerdo a las conclusiones a que llegara el mencionado pensador norteamericano, son las siguientes: 1a. *La inefabilidad*. La palabra es incapaz de dar una forma adecuada de aquello que el místico experimenta. Para saber lo que es la música, es preciso haber oído música; igualmente, para saber lo que es un estado místico, es preciso haber vivido uno de esos estados. Se nos podrá guiar e indicar el camino; pero saber lo que es propiamente el misti-

⁷ Esta posibilidad de coincidencia la reconocen expresamente W. James y A. Fonck, este último católico. Es opinión unánime, por lo menos entre los que se han dedicado sin prejuicios al estudio de los fenómenos místicos.

cismo, pertenece exclusivamente a aquel que se ha abismado en este estado. 2a. Está dotado de una *cualidad noética* o de conocimiento. No es puro sentimiento ni emotividad, como algunos han afirmado. Le pertenece un contenido intelectual que ahonda en la más profunda verdad. El místico está sometido a iluminaciones y revelaciones que se le imponen con fuerza de autoridad. No cree ser víctima de una ilusión, sino que lo intuido está garantizado por tanta o mayor claridad que aquello que experimenta el hombre común en sus momentos más lúcidos. Estas dos cualidades constituyen lo propiamente místico. Las dos siguientes se advierten con menor estrictez, aunque generalmente acompañan a los estados que estudiamos. La tercera cualidad es la *transitoriedad*. No se puede permanecer en estados místicos por largo tiempo. William James dice que, a lo más, media hora. Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz hablan de visiones instantáneas. No importa la duración, larga o corta; en estos estados se pierde la noción de tiempo;⁸ sin embargo, es tan profunda su intensidad que la impresión dejada es como si el alma humana hubiera estado sometida a una larga elaboración. Finalmente, la 4a. es la *pasividad*. Por medio de ejercicios mentales, y hasta físicos, puede prepararse el advenimiento del estado místico, sin que guarden por ello una relación de causalidad. El místico se siente pasivamente afectado, poseído de una potencia superior que se adueña de su ser.

Tres efectos principales causa el estado místico en el alma. En primer lugar, otorga un conocimiento superior y distinto al de las ciencias y de la filosofía. No adviene por deducción, inducción o razonamiento, sino por intuición. El místico no adivina ni conjetura, sino que ve y experimenta inmediatamente. Sin embargo, puesto que se trata de un conocimiento a la vez trascendente e immanente, extraño a la vida natural en que se debate la comunidad de los seres humanos, es de hecho incommunicable. Este conocimiento produce, por lo general, en el momento de su posesión, un goce de tal índole que supera toda clase de placer sensible.⁹ Se precisa aguda

⁸ "De donde al alma esta oración, aunque, como decimos, le dure mucho, le parece brevísima, porque ha estado unida en inteligencia pura, que no está en tiempo". SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, Libro II, cap. XIV, 5.

⁹ Aunque no es nada infrecuente que el estado místico vaya acompañado de "intolerables martirios de amor", como dice el P.

vigilancia para no confundir ciertos arrebatos pasionales sensibles con el éxtasis místico. El último pertenece al espíritu y sólo de reflejo se manifiesta en los sentidos y potencias corpóreas.

Finalmente, el estado místico modifica la vida. Están de acuerdo en el particular los autores pertenecientes a confesiones religiosas y aquellos pesadores, como William James y Aldous Huxley, que han estudiado el estado místico, sin atenerse a las particulares manifestaciones que logran en una determinada secta o religión. El místico, por imposición propia dignificativa o por autoridad de un ser que le hablara directamente, siéntese constreñido a mejorar su vida y a adoptar una actitud de la más pura justicia en relación con sus semejantes. Se combinan, pues, en el estado místico lo emotivo, lo intelectual y lo moral. William James no se explica el motivo de que sin virtud no exista el estado místico; sin embargo, la explicación es fácil, pues el vicio y la falta moral, sean del orden que sean, obstruyen las vías del conocimiento, tanto más si éste es elevado y de un orden trascendental.

B. *Analogías y desemejanzas
con el estado estético*

AL describir la creación y el goce estéticos nos servimos frecuentemente de palabras y expresiones que por su origen pertenecen a la mística. Hay una similitud, comprobada por hechos, que ha inducido a algunos a buscarles un común origen en las razas primitivas y cuya diferencia quedaría establecida por una evolución cultural posterior. Herbert Read,¹⁰ por ejemplo, enseña que tribus y razas escasamente evolucionadas están de continuo bajo la sugestión de un misticismo estético. Pero me parece que, en éste y análogos casos, se sufre una confusión, debida a no poseer una ajustada idea de lo que significa misticismo; no es ensimismamiento, ni presunción enigmática o admiración, casi siempre acompañada de temor, ante los misterios del nacimiento, dolor, placer o muerte. El verdadero estado místico se produce en conciencias vigilantes y normales, mien-

JUAN P. ARINTERO, en *La evolución mística*, B. A. C. Madrid, 1952, página 669.

¹⁰ H. READ, *Arte y sociedad*, Edit. Kraft, Buenos Aires, 1946, versión de Agustín J. Álvarez, cap. II.

tras que las situaciones descritas por H. Read se deben casi siempre a la ignorancia y al miedo subconsciente. No somos partidarios de estas simplificaciones. A lo más diríamos con W. Wundt, a quien sigue en el particular Robert H. Lowie¹¹ que, tanto en el hombre primitivo como en nosotros mismos, actúan variedad de motivos de difícil reducción mutua, a no ser en un plano superior. La emoción estética puede ser tan fuerte e independiente como la tendencia mística; dos caminos que aspiran a un mismo fin.

Si existe alguna semejanza con lo estético, tenemos que buscarla en este plano superior. Los más exquisitos goces estéticos se producen en almas cultas, elevadas, capaces de apreciar finuras que escapan a la generalidad de los hombres. Acontece algo idéntico en la verdadera mística. Aquellas situaciones que en ambos estados se consideran excéntricas o anormales, se explicarían por producirse más allá de lo común. Traspasan la línea de la normalidad, no hacia abajo sino hacia arriba. Sería mejor denominarlos supernormales. Son dones de un espíritu refinado, capaz de intuiciones inconquistables a la vulgaridad. Hay implícitamente en lo estético una búsqueda de lo absoluto y un descanso en él: el buscador de la belleza no se contenta con migajas; si se arrebata ante algo que, en apariencia, es nimiamente artístico es por adivinar y sentir, por su intermedio, la perenne belleza. Ello no se consigue sin el desasimiento, expresado por el desinterés, condición indispensable para que exista goce estético. Libre de condicionamientos, reposa en lo absoluto. No se pregunta el esteta qué es ni se atormenta a la búsqueda de una definición. Simplemente lo vive en sí. Por eso, la emoción estética no acompaña ni sigue a creencias. Se da tanto en el creyente como en el incrédulo.

¿Requiere el estado místico una actitud dogmática, de modo que mediante la misma pueda definirse aquello que supernormalmente se experimenta? Ya hemos dicho que no. Los dogmas se plantean en un grado inferior; pertenecen a la teología que se basa en la autoridad y en el razonamiento. El místico trasciende estas situaciones. Tópase, a semejanza del esteta, con un absoluto real o imaginario, totalmente indefinibles. Y si lo define será en los términos de sus creencias normales o de su condición contingente; por lo tanto, de una

¹¹ R. H. LOWIE, *Primitive Religion*, Londres, 1936, páginas 260-261.

manera analógica, inadecuada e impropia, como dicen los teólogos que se define a Dios.¹² Tanto en mística como en estética el mejor consejo que se puede dar es: intenta la experiencia, si es que te consideras capaz. Las aspiraciones son similares, con igual inefabilidad. Hay en ambos un elemento noético, pero indescriptible.

Ciñamos más la pregunta: ¿en el álgido instante de la intuición o contemplación se diferencian los dos estados? El fin obtenido y gozado parece ser el mismo: el absoluto. A esta sutileza es muy difícil de responder. Sólo aquel que uniera en sí las condiciones del místico y del esteta y que, a la vez, se impusiera vigilancia en sus experiencias, podría quizá respondernos. Y todavía, la explicación se daría en un plano racional, donde aplicarían nociones dogmáticas o filosóficas inadecuadas para lo que quiere decirnos. Cada vez que el hombre, sea por la vía que sea, entra en relación con el infinito, se encuentra como hechizado y paralizado. Se podrían atribuir al místico estas expresiones de uno que no quería ser sino poeta, Hölderlin: "Vi una vez lo único que mi alma buscaba y la perfección que nosotros proyectamos a los astros, que nosotros referimos al fin de los tiempos, la sentí como presente. Aquí, en esta órbita de la naturaleza del hombre y de las cosas, estaba lo supremo".

Parecería sin embargo, que el estado místico es más impositivo, como si una suprema autoridad hiciera sentir su poder en el hombre. No es simple contemplación, como en el estético, en el cual el hombre se anega en el absoluto. En el estado místico se produce un mandato y la imposición de un mensaje que el alma favorecida se siente en la obligación de transmitir o cumplir. De ahí las obligaciones y efectos morales que no se dan necesariamente en el estado estético. Como si el esteta se olvidara del absoluto, una vez despertado de su éxtasis; mientras que el místico se ve obligado a ser su profeta y mensajero.

¹² San Juan de la Cruz, al describir el éxtasis en el cual Dios habla al alma, dice: "Y aunque es verdad que en aquella comunicación e ilustración del entendimiento en ella de suyo no hay engaño, pero puédelo haber y haylo muchas veces en las formales palabras y razones que sobre ello forma el entendimiento... Que como ya comenzó a tomar el hilo de la verdad al principio, y luego pone de suyo la habilidad o rudeza de su bajo entendimiento, es fácil cosa ir variando conforme a su capacidad; y todo en este modo, como que habla tercera persona", *Subida del Monte Carmelo*, libro II, cap. XXIX, 2.

El místico y el santo andan aparejados, mientras que el esteta puede ser un bribón.

En estética lo sensible es imprescindible, por utilizado y adelgazado que lo supongamos; pero aclaramos que no consiste en la exuberancia, sino en una obstinada sobriedad: pocas líneas, escasos sonidos, formas simplísimas. Esta escasa sensibilidad nos apresa y arrebatada a las cumbres del éxtasis. Parecería que llegados ahí, todo lo previo y preparatorio desaparecería para anegarse en lo absoluto. El problema, sin embargo, sería: ¿desaparece o el absoluto se revela en esta sobriedad? ¿Nos manifiesta su faz de infinitas facetas por el necesario canal de un algo sensible que, precisamente por estar tan utilizado, es capaz de intermediar para tan riquísimo contenido? Estamos tocando las últimas cumbres del misterio, posiblemente indescifrables.

Análoga pregunta a la anterior se formulan los místicos. Algunos, como San Juan de la Cruz, dentro de una corriente platónica, desdeñan lo sensible. Nada tendría que hacer en el misticismo. Otros, como San Ignacio de Loyola, siguiendo una corriente aristotélica y tomista, no son tan severos. Es éste un problema antes bien teórico. Hay algo en que, de hecho, todos los místicos coinciden: que es necesario un trabajo de purgación, utilización y adelgazamiento de lo sensible para lograr el estado místico. El ascetismo, previo camino al misticismo, indica las operaciones o ejercicios a que el hombre debe someterse para amortiguar el vigor de las pasiones, hasta que las domine. Pero, aclaramos, que dirigir y amortiguar no significaría prescindir. Una palabra, a veces su rítmica repetición, ciertos ejercicios corporales, tal vez la atención fija en un objeto o imagen producen un estado supernormal. Es un proceso semejante a la parquedad estética de que hemos hablado antes. Se precisa la liberación de lo diverso y múltiple, que distrae y mantiene a saltos la atención, obligada a pasar de un objeto a otro; por lo tanto, incapaz de paralizarse en uno. Ahí lo sensible, como en estética, pero siempre adelgazado, ha sido el hilo conductor que eleva al éxtasis. Tenemos, pues, que aun bajo este aspecto, existe una semejanza.

*C. Tendencias de los místicos al arte
y de los artistas al misticismo*

AUNQUE no en un plano tan elevado como en el anterior, podemos insistir todavía más para descubrir semejanzas entre los místicos y los estetas. Las similitudes se acrecientan, si continuamos el parangón con lo que sabemos de unos y otros en cuanto a aficiones, tendencias y preferencias.

Parecería, en primer lugar, que ambos rechazan la naturaleza, tal como se exhibe a la generalidad. Lo común, lo cotidiano, lo vulgar y colectivo les repele y desagrada. El místico, quizá por su fondo moral, a lo más lo sufre y convierte el sufrimiento en acicate para mayores adquisiciones o como práctica ascética. El que es únicamente esteta, se aparta en la medida de lo posible: busca su singularidad en el aislamiento. El misticismo abunda también entre los amantes de la soledad. El esteta, si el fastidio ha llegado a los últimos extremos, se libera por el suicidio o por un rígido apartamiento.

El repudio de lo común y vulgar responde en ambos al anhelo de lo absoluto y permanente. Ahí está su señuelo y esperanza. De él hablan y a él se refieren en sus escritos. Puesto que no es posible aplicarle ajustadamente ninguna expresión ni palabra humana, acuden al simbolismo. Símbolos y metáforas constituyen el común lenguaje de místicos y estetas. Todo el arte es símbolo, mucho más rico y variado que el lenguaje usado por los místicos. Hay una elaboración y se precisa de una técnica para ir fijando los diversos momentos del arte, a la búsqueda de aquellos álgidos instantes que traducen la emoción estética, sin que se preocupen en conocer el objeto de la emoción. En cambio, el místico va derecho a su objetivo; no cuida mayormente de la selección de palabras ni de la delicadeza de la frase. Si salen bellamente, será por acaso o quizá por la índole del concepto expresado. Al místico le interesa el fin y se aligera de todo impedimento que pueda estorbárselo. El esteta busca la emoción suprema; por eso, se atormenta en perfeccionarse mediante la técnica. Es mucho más cuidadoso en los medios que el místico. Pero ambos, cuando quieren hablar de sus experiencias, no pueden sino utilizar símbolos.

Esto nos explica por qué en los místicos hay una tendencia esteticista, y en los estetas es frecuente una tendencia mística. Son poéticamente bellos muchos de los escritos de los místicos. Citemos, como ejemplos, a Platón, Plotino, San Juan de la Cruz

y Jacobo Boehme. La aridez, en cambio, es intensa, como en San Juan de la Cruz, cuando quieren fijar, en términos de una teología preconcebida, sus propias experiencias; esto es, cuando canalizan dogmáticamente experiencias liberadoras. Ya su ánimo no goza de aquella plena libertad propia del místico. Lo mismo acontece en muchas páginas de M. Swedenborg, de filiación luterana. Muchos estetas se dirigen al misticismo, considerado como liberación, o por el camino de la conversión religiosa, el aislamiento o, caso muy común, por una anulación suicida, pues no operan en ellos las ataduras morales que suponemos en los místicos.

Se dirá que es muy común la condenación del arte por parte de los místicos. Son clásicas las diatribas de Platón, Plotino y de los místicos mahometanos y cristianos. Pero es ésta una objeción que confirma lo que afirmamos. Aquello que, en realidad condenan es el meticuloso cuidado del artista por perfeccionar lo sensible; creen que es impedimento para el fin a que ellos aspiran. Ven una detención excesiva en el camino. Puesto que sospechan la semejanza existente entre los dos estados, temen que la atención y la afición se paralicen en lo estético, en desmedro de lo místico; recelan el que se pase el tiempo en los preámbulos, mientras se olvida la última finalidad. Es el menosprecio ascético por lo sensible, a pesar de que es imprescindible. De hecho, en Platón y en San Juan de la Cruz, existen dos grandes poetas que se expresan místicamente. Sin embargo, incluso ahí hay una coincidencia: el místico condena la exuberancia sensible, que también reprueba el verdadero esteta.

¿No vemos una idéntica tendencia, que casi podría denominarse mística, en los representantes del arte llamado moderno? Condenan lo representativo y se encariñan por lo abstracto; en realidad, limitan a lo mínimo y, si fuera posible, los omitirían aquellos elementos demasiado evocadores de una situación concreta y condicionada. Como si quisieran lograr el fin del arte en el arte mismo, en su misma sutilizada representación sensible, de la cual totalmente no se puede prescindir. El abate Bremond y, en parte, Paul Valéry han sido los máximos teorizadores de esta tendencia. Inténtase su aplicación en música, poesía y pintura. Las obras de tales artistas resultan incomprensibles al común de la gente, habituada a la fijación sensible. No se está acostumbrado a tanta parquedad. Temen sus defensores, al igual que los místicos, que la atención retenga aspectos materiales, se encariñe con ellos y pierda de vista el fin del arte.

Es una especie de ascesis, que poda todo lo que no sea imprescindible para obtener cumplidamente el fin. Creo que a toda búsqueda sinceramente artística se podría aplicar lo que G. F. Hartlaub¹³ dice del surrealismo: "El modo de relación en que se encuentra el surrealismo con los objetos es otra vez un nuevo modo de reacción contra esa situación espiritual general en la cual el artista ya no está atado al conjunto de la naturaleza dada, a la conexión del mundo de las cosas, porque frente a ese mundo el artista, con su fantasía y con su ironía, se siente en una libertad anárquica, una libertad que, a lo sumo, tiene sus límites en las leyes autónomas intemporales, del arte mismo".

Les es común una sensibilidad fácilmente irritable o impresionable. Basta a algunos místicos la audición de una palabra (Dios, Jesús u otra según la fe a que están adheridos) o la visión de imágenes o símbolos, para que, de inmediato, entren en éxtasis. Les adviene de sopetón, aparentemente sin preparación previa, arrebatados por un poder superior, al cual ellos no pueden sino obedecer. Es la pasividad subitánea de que habla William James. Algo análogo acontece con el artista, aunque no de una manera tan intensa y súbita. En momentos y situaciones determinadas, de golpe se apodera de ellos la inspiración, a la cual no tienen sino que responder con fidelidad. En ambos también se pueden dar largos espacios de tiempo durante los cuales los embarga una profunda aridez. Son incapaces de éxtasis o de producir alguna obra que llene, aunque no sea sino en mínima parte, su ansia de belleza.

D. A la búsqueda de una explicación

QUEREMOS dejar bien establecido que no es nuestro propósito identificar los estados místico y esteta. El primero supone, por lo menos para la teología católica, la elevación a un estado sobrenatural, en el cual el hombre recibe gratuitamente favores divinos. Como hemos ya dicho antes, el místico se comporta de una manera mucho más pasiva que la supuesta en una intuición estética. La gracia santificante, su causa, es como dice Maritain:¹⁴ "don primero del amor, don perfectamente gratuito, es

¹³ G. F. HARTLAUB, *La nueva visión del mundo*, edición citada, *Abstracción e invención*, página 238.

¹⁴ JACQUES MARITAIN, *Los grados del saber*, edic. cit. Tomo II, página 23.

ella una nueva naturaleza espiritual injertada en la esencia misma de nuestra alma, y que exige como algo debido el ver a Dios tal como Él se ve". No nos pertenece a nosotros entrar en la dilucidación de este problema, estrictamente teológico. Con muy buen acierto pide el mismo pensador una mística comparada teológica entre personas y hechos conocidos de diferentes religiones, a fin de comprobar la autenticidad y las coincidencias.

Lo que aquí importa es ver, hasta donde ello sea posible, las analogías con lo estético. El mismo Maritain las reconoce: "Oración, santidad, experiencia mística; la poesía, aun la *más pura*, no es nada de eso. Pero es su más bello y su más peligroso símbolo natural. Y porque ella descubre las alusiones dispersas en la naturaleza, y porque la naturaleza es una alusión a la gracia, nos da, sin saberlo, un presentimiento, un deseo oscuro de la vida sobrenatural".¹⁵ En las razones que daremos a continuación, se intenta explicar científicamente la posibilidad de las dos experiencias, sin entrar, naturalmente, en el problema de la posible trascendencia de lo místico.

En los estados místico y estético parece que el hombre se libra de las exigencias ordinarias a que estamos sometidos en el vivir natural, condicionados por el espacio y el tiempo. El que está limitado por el espacio, a la vez está y se desenvuelve en el tiempo, pues si le resulta imposible abarcar intuitivamente la realidad, precisa que ésta se le revele en cadencias sucesivas. El tiempo, en su transcurrir, exhibe las diversas facetas de la realidad, en una cadena que no parece tener fin. Si lográramos librarnos del condicionamiento del tiempo, entonces veríamos de golpe la totalidad, sin espacios fronterizos que señalan límites. Al único ser totalmente extraño al espacio y al tiempo, poseedor de la eternidad y de la infinitud, lo llamamos Dios. Una liberación parcial de la temporalidad y espacialidad o experiencias de tal naturaleza que les parecen superiores, nos ponen en una condición análoga a la divina, por lo menos en cuanto a la índole de la experiencia.

Los modernos análisis existencialistas comprueban que la causa del malestar del hombre consiste en la vivencia reflexionada de que es un ser del tiempo. La temporalidad origina la angustia, el ansia, la náusea y todas aquellas situaciones que

¹⁵ *Ob. cit.* Véase sobre el tema, del mismo autor, *Art et Scolastique y Réponse a Jean Cocteau*.

impiden el que, en un momento dado, se realicen nuestros anhelos. Libres del tiempo, no evolucionaríamos y, por lo tanto, nada nos faltaría en conocimiento, perfección moral y felicidad. Juzgamos siempre desde nuestra limitación temporal-espacial, condicionada por el pasado, que se realiza en el presente y está en empuje hacia el futuro. Lo que sería una vida, si pudiera llamarse vida, sin tales condicionamientos, prácticamente no lo sabemos. Sin embargo, imaginativamente pensamos que debe constituir la felicidad porque sería el reverso de nuestra actualidad jamás completa y satisfecha. Exentos de lo que constituye la causa de nuestros dolores y pesares, nos ilusionamos con un alegre descanso. Es por la memoria, *distensio animi*, distensión del alma, según San Agustín, que el hombre revive el pasado en el presente y lo administra con miras al futuro. Privados de la memoria, no existiría el dolor, pero tampoco habría vida, a no ser que admitamos una supervida de visión completa, sin evolución.

De esta liberación sólo logramos rápidas experiencias, ya sea en los momentos estéticos o en los místicos. Por contraste, los seres espiritualizados consideran que constituyen el máximo de la felicidad humana. Recuérdese, sin embargo, que se trata de fugaces momentos; no se prolongan en exceso. La prolongación excesiva con relación a nuestro vivir, ofrece similitud con la muerte. Una vida libre del espacio y del tiempo se compara a la eternidad, en la cual no existe el deseo, porque nada falta. De modo que la suma felicidad y paz que atribuimos a estas experiencias podrían depender, no sólo de su calidad, sino también, por lo menos en parte, de su fugacidad. Así lo vemos desde nuestra cotidiana experiencia. El tiempo nos pertenece por nuestra índole propia; lo culpamos, como culpamos siempre a lo más cercano, de nuestro penar. ¿Prolongadamente fuera del tiempo, cómo nos comportaríamos? A esta pregunta sólo puede responder, si es que la palabra humana no le fallara, el que se haya demorado en éxtasis místicos o estéticos.

Para explicar la posibilidad de estos estados, sobre todo el místico, aunque se extiende también al estético, mencionaremos la teoría de la cuarta dimensión fundamentada científicamente en el sistema de la relatividad de Einstein. En esta teoría desaparece el tiempo como una categoría distinta del espacio. El continuo de nuestro universo deja de ser el continuo del espacio euclidiano, tal como es supuesto por Aristóteles, y que responde

a la experiencia común; es un continuo cuadridimensional en el cual el espacio y el tiempo no son medidos de una manera independiente, sino que forman un complejo indisoluble. Así como en el punto difícilmente imaginamos las leyes de la línea, y en la línea las leyes de la superficie, nos resulta también arduo imaginar las leyes de un cuerpo con más de tres dimensiones. Es posible que el espacio cuadridimensional sea la distancia entre un cuerpo de sólidos, que separa a estos sólidos, pero que al mismo tiempo los une en una totalidad apenas concebible. En otras palabras, en este espacio el ser de las cosas que, en nuestra experiencia común, se desenvuelve en el tiempo, se nos da de golpe, sin transiciones: vemos de golpe el múltiple desarrollo en su diversidad y en su unidad. De una sola ojeada se hacen actuales el pasado y el futuro. En la visión divina, según la definen los teólogos, la indistinción del espacio y del tiempo constituye la infinitud y la eternidad. En los estados superiores que estamos estudiando, el hombre se arrimaría, aunque nunca lo consiga en un grado tan perfecto como el divino, a esta manera de ver. Sería el ápice del conocimiento, muy difícil de transferir a otros que no se hayan sometido a idénticas experiencias.¹⁶ ¿No equivale esto a penetrar el secreto de las cosas, interiorizarnos en su nómeno? Ahí se revelaría experimentalmente la presencia de la eternidad. La posibilidad del hombre de penetrar en esta cuarta dimensión, cuyo descubrimiento se debe a grandes matemáticos, proporciona un principio de explicación para los fenómenos que estamos exponiendo.

Aportará todavía, para contribuir a la explicación de estos fenómenos, desde un punto de vista científico, algunos datos de la biología tal como los expone Jacob von Uexküll.¹⁷ Para los seres vivientes existen dos mundos: el mundo perceptible, que sólo depende de los órganos de los sentidos y del sistema nervioso central, y el mundo de efectos que abarca aquellos objetos a los cuales están acomodados los instrumentos de alimentación y locomoción del animal. Contrariamente a lo que se supone, estos dos mundos no coinciden. La dependencia entre ambos depende del organismo del animal: al mundo perceptible le corresponde un panorama o un contorno, y al mundo de

¹⁶ P. D. OUSPENSKY, *ob. cit.* y C. H. HINTON, *A New Era of Thought y The Fourth Dimension*.

¹⁷ Principalmente en el libro *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Véase, del mismo autor, *Ideas para una concepción biológica del mundo*, versión de R. M. TANREIRO, Buenos Aires, 1951.

efectos una esfera de acción. Cuanto más alto se sube en la serie animal, tantas más notas son percibidas y tantos más esquemas de espacio se emplean a medida que los mundos perceptibles son diferentes para cada espacio animal; y abarca territorios diversos desde las amebas hasta el hombre. Sólo cuando estén totalmente investigados estos mundos, podremos hablar de una real visión de conjunto de la naturaleza. En base a esta doctrina, se supone una serie de superposiciones en las cuales la percepción es gradualmente más amplia, hasta llegar al hombre considerado como el que la posee más rica. ¿No podemos pensar en ocultas potencialidades o sentidos, llámese como se quiera, que se despiertan y actúan en determinadas condiciones y en personas superiores? Se trataría de un mundo percibido mucho más intenso y extenso; por ejemplo, el entrevisto por el místico y el esteta.

El artista, en sus momentos extáticos, contempla las múltiples facetas de las cosas, no expuestas a evolución. Se le entrega el drama de la vida completo y terminado, aparentemente sin temores; desaparece la división entre nómeno y fenómeno. Esta plenitud, conseguida más o menos perfectamente, causa nuestra felicidad. Cuando se habla de goce estético o de éxtasis místico se apunta a situaciones de esta índole. Recordaremos que, para Kant, el arte es una finalidad sin fin o una finalidad en la que el espíritu, en cuanto tal, se constituye en su propio fin: esto es, encuentra en sí mismo la solución de las normas limitativas de la ciencia en la libertad, mientras que ésta, que era un dinamismo sin contenido, lo consigue en un conocimiento liberado. En estas zonas, como dice el mismo Kant, por lo menos aparentemente trascendemos las categorías condicionantes del espacio y del tiempo y nos asomamos a la comprobación experimental de las ideas de la razón: Dios, mundo y alma las cuales, según la sistemática kantiana, el entendimiento que opera con las categorías de la sensibilidad no puede demostrar.

Estas situaciones se podrían también denominar espiritualidad. Llamamos espiritual a la persona en la cual intelecciones, emociones, sentimientos y voliciones se funden elevadamente; extrañas a las luchas a que estamos sometidos en la vida ordinaria. Cuanto más perfecta, menos diferencias, mayor simplicidad, más íntima compenetración de los matices. Es como una gema brillante de múltiples resplandores, identificados con la misma gema. Metafísicamente se comprueba dicha uni-

dad en el ser con sus tres atributos trascendentales: verdad, bondad y belleza. Ya vimos que la distinción ahí no existe. ¿Puede el hombre comprobarlo experimentalmente? El goce estético nos deja entrever la posibilidad, la filosofía en sus últimos principios, según Jaspers, demuestra esta unidad y la mística la afirma en base al éxtasis logrado. Es difícil querer penetrar con la razón en este mundo, pues estamos acostumbrados a un pensar que se desarrolla en el tiempo y en el espacio. Sin embargo, la cultura moderna parece exigir cada vez con mayor urgencia esta nueva dimensión, esta experiencia superior, la visión de un mundo más amplio y rico. Se quiere, a pesar de la técnica y, en parte, gracias a la técnica, superar los condicionamientos. No sólo se aspira a sentir la libertad fundamental, sino gozarla en sí misma, por encima del espacio y del tiempo.¹⁸

¿Qué hay más allá de todo esto? No nos toca a nosotros inquirirlo aquí. Solamente hemos intentado mostrar la razón de la semejanza entre los estados místico y estético, y su posible fundamento último. Nos hemos aventurado por un mundo tan diverso del nuestro que la palabra resulta escasa y pobre, pues, como dijimos antes, tocamos las cumbres del misterio.

¹⁸ Véanse las conferencias del libro citado, *La nueva visión del mundo*, así como también las conferencias y coloquios contenidos en los volúmenes *Rencontres internationales de Gêneve*. Dentro de esta tendencia, después de exponer varias opiniones, Wilhelm Steinberg considera que los rasgos característicos de la idea del hombre actual reside en la unánime oposición a la concepción naturalista negadora de la libertad humana, *Grundfragen des menschlichen Seins. Eine Einführung in die philosophische Anthropologie*, München, Ernst Reinhart Verlag, 1953.

Presencia del Pasado

UNA CIVILIZACIÓN PRE-TIAHUANACO

Por Dick Edgar IBARRA GRASSO

Introducción

HACE ya unos tres años escribimos una monografía titulada "Nuevo panorama de la arqueología boliviana", la cual salió en *Cuadernos Americanos* en 1953. Describíamos allí el estado de la investigación arqueológica en Bolivia y nuestras investigaciones; particularmente tratamos lo que se refiere a las culturas no-tiahuanacotas.

Recordamos aquí que antes de nuestras investigaciones ni se había sospechado la existencia de culturas independientes de la civilización de Tiahuanaco, en Bolivia. Nosotros fuimos los primeros en señalarlas y, más recientemente, ya son varios los investigadores que las aceptan. Con todo. También los hay que no han logrado salir del panorama tradicional.

En nuestro artículo citado tratamos de la posible existencia de culturas agrícolas anteriores a las fases más antiguas de Tiahuanaco, pero hasta ese momento no habíamos encontrado ninguna muestra de ellas. Mejor dicho, sí las habíamos encontrado, lo mismo que las encontraron antes A. Metraux y W. Bennett, pero, por seguir una interpretación errada de este último autor, las habíamos interpretado mal, suponiéndolas de épocas más recientes. Ahora se ha aclarado mucho un punto fundamental sobre esta cultura mal interpretada al principio, y ella se presenta como de importancia insospechada. De ella trataremos en este trabajo.

También, y antes de lo que acabamos de decir, en el mes de abril de 1950, encontramos, a mitad de camino entre Oruro y La Paz, en pleno altiplano, un yacimiento conteniendo puntas de tipo paleolítico, de lo cual dimos cuenta en *Cuadernos Americanos*, núm. 4, 1954. De este modo el panorama arqueológico de Bolivia se ha ampliado mucho, desde la publicación del artículo citado al principio.

La cultura que se nos presenta ahora como siendo la más antigua cultura agrícola de la región Andina de Bolivia tiene esculturas de piedra, cerámica sin pintura, y cobre. Este último detalle nos la muestra como siendo ya una cultura bastante desarrollada, correspondiente al período eneolítico de la arqueología del Viejo Mundo.

Pruebas absolutas de la remota antigüedad de esta cultura no existen todavía en forma directa; sin embargo las hay incluso de valor suficiente. En los yacimientos de Oruro, *mounds*, se encuentran puntas de flecha y de jabalina que corresponden a los cazadores de la cultura Ayampitín (la segunda cultura de los paleolíticos de Viscachani citados antes), junto con puntas de flecha pequeñas, que corresponderían a la cultura que tratamos. Las puntas Ayampitín no han aparecido en Tiahuanaco, y de ahí deducimos que nuestra cultura se ha asentado sobre los cazadores dichos.

Una prueba más valiosa y completa ha aparecido en el mismo Tiahuanaco. Allí se encuentran una serie de cabezas esculpidas en piedra, muy toscas y naturalistas; las más se han encontrado en el llamado "Kalasasaya pequeño" (donde apareció el monolito Bennett), el cual es de construcción más reciente, a la vez que se han utilizado en él materiales antiguos. Cabezas iguales se encuentran en los yacimientos de Oruro.

Bennett hizo, en Tiahuanaco mismo, diez pozos en busca de material estratigráfico; en varios de ellos encontró, en la parte más baja, cerámica policroma del tipo de Tiahuanaco Antiguo, y junto con ella una serie de fragmentos de cerámicos rojizos, lisos, entre los que predominaban los que habían formado parte en varias formas de escudillas; faltaba en ellos la pintura y los adornos incisos. Esa cerámica fue adjuntada por Bennett al estilo de Tiahuanaco Antiguo, por más que era totalmente distinta en sus formas de la cerámica policroma correspondiente a este período tiahuanacota. Más recientemente el Dr. A. Kidder, en cuya compañía estuvimos unos días, realizó nuevos pozos en Tiahuanaco, y encontró abundantes fragmentos similares.

En formas y colorido esa cerámica corresponde a la de la cultura que estamos tratando, y con ello queda firmemente establecido, creemos, que ella existía en la región de Tiahuanaco cuando la cultura del Tiahuanaco Antiguo, provista de la primera cerámica pintada que llegó al país, ocupó la región.

En el Departamento de Cochabamba encontramos otra

serie de yacimientos, algunos de los cuales fueron visitados por Bennett. En uno existente en las cercanías de Cochabamba, en Colcapirhua, encontró urnas funerarias de esta cultura y las interpretó como provenientes de una influencia o invasión de los chiriguanos (guaraníes), consecuentemente de época posterior al Tiahuanaco Expansivo (o decadente) de estas regiones. Este error le impidió interesarse más por esa cerámica distinta que halló, y su panorama de la arqueología boliviana continuó siendo dominado puramente por la civilización de Tiahuanaco. La interpretación de Bennett, posteriormente, comprometió nuestras investigaciones en ese camino errado. El Prof. Stig Rydén ha sido el primero que interpretó esta cerámica como anterior a la del Tiahuanaco Expansivo, aunque no anterior a las otras épocas de Tiahuanaco.

Podemos hacer ahora algunas comparaciones con las culturas antiguas de los territorios vecinos. En el noroeste argentino no se ha indicado todavía la existencia de ninguna cultura que pueda relacionarse directamente con la que tratamos, pero conocemos muchas cerámicas que sí se relacionan, tanto en forma como en adornos modelados. Posteriormente haremos un estudio sobre esto.

Con Perú la relación parecería ser con un período muy antiguo de la cultura Chavín, pero poseemos muy pocas muestras de eso para hacer una comparación detenida. En cualquier forma, creemos que se puede aceptar una equivalencia general con Chavín, tanto de cultura como de antigüedad cronológica.

Más allá, esta cultura presenta algunas semejanzas con San Agustín, en Colombia, relación que se muestra con algunos monolitos toscos y en forma de cabezas, además de formas de cerámica. Aun con México aparecen algunas relaciones, con esculturas de cabezas de la cultura de La Venta, no las mayores sino otras más bien chicas y con apéndices que siguen al cuello.

Corresponde ahora dar un nombre a la cultura que tratamos, y también dar la descripción de sus características, pues hasta el momento hemos estado hablando de ella sin decir propiamente de qué se trata. Aún no hemos encontrado un nombre que sea del todo conveniente, y de consecuencia no se encuentra debidamente denominada; los nombres que se nos han presentado, de las localidades en donde aparece, nos parecen restringidos. El sitio del primer hallazgo es la localidad de Sora-sora, en Oruro, pero no vemos que este nombre diga nada.

En consecuencia, y en forma provisional, hemos estado llamándola *Cultura Megalítica*, en razón de que creemos que en origen pertenece a un tipo de ese nivel cultural básico. Acaso posteriormente aparezca un nombre más conveniente y definitorio, que adoptaríamos sin dificultad, pero entretanto tendremos que seguir utilizando el dicho. Otro nombre posible es el de *Cultura de los Túmulos*, ya que casi todos los yacimientos conocidos presentan esa forma. También puede llamársela, sencillamente, *Pre-Tiahuanaco*.

Al considerar a esta cultura como propia de los primeros agricultores de la región Andina de Bolivia, no desconocemos la posibilidad de que en época más antigua hayan existido aquí mismo otros agricultores aún más antiguos, de tipo mesolítico sin cerámica; acaso los que fueron hasta el Brasil oriental y son hoy allí los Ge, pero yacimientos de algo que pueda interpretarse como propio de una cultura así no han aparecido hasta hoy en Bolivia.

I

“ESTE es un capítulo que prácticamente está todavía en blanco en la investigación. Nada se sabe de los pueblos agricultores más antiguos del país, y prácticamente todos los autores parten de la civilización del Tiahuanaco Antiguo como la forma originaria de la agricultura en Bolivia. No se han encontrado o presentado todavía restos arqueológicos que se pretendan ser anteriores.

“Sin embargo esto no puede ser así. La cultura del Tiahuanaco Antiguo se origina, naturalmente, en las antiguas culturas del Perú. Los verdaderos puntos de donde arranca no han sido bien identificados todavía y la discusión sobre ello arranca, científicamente, desde los tiempos de Max Uhle y sus comparaciones con la civilización de Nazca. También hay muchas comparaciones hechas con la cultura Chavín, particularmente entre la Puerta del Sol y la estela Raimondi.

“No estamos nosotros en situación de aclarar este problema, al menos nuestros trabajos arqueológicos no nos han proporcionado todavía elementos suficientes como para hablar con seriedad, aunque sí hemos encontrado algunos de gran interés”.

Con los párrafos anteriores comenzamos nuestro primer

capítulo en "Un nuevo panorama...", etc., y, como se ve, todavía nuestras investigaciones no nos habían aclarado tan fundamental problema. Esto, hace no más de tres años.

El caso ha variado ahora, y, en verdad, debía haberlo hecho hace mucho. Hace veintitantos años, cuando el Dr. A. Metraux era Director del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina, en un viaje que hizo a Oruro encontró, en la localidad de Belén al N. O. de la ciudad, una serie de monolitos o cabezas de piedra toscamente talladas en forma naturalista, las más o casi todas de animales; también algunas piedras con relieves pequeños de diseños geométricos. Todo esto se hallaba o en las casas de los pobladores de la zona, o en lo alto de una pequeña loma. Ningún resto de edificio fue encontrado allí, y la cerámica que se recogió era tosca y sin pintura.

Metraux no tuvo tiempo de estudiar el sitio; en la publicación que hizo sobre esto (en el *Journal de la Société des Américanistes*, recientemente traducida en La Paz) se inspira en el kalasaya pequeño de Tiahuanaco, y atribuye que las esculturas dichas pueden haber servido de adornos en las paredes de un edificio similar. Ninguna prueba había de ello, pero esa fue su interpretación.

Los otros autores han ignorado la existencia de este yacimiento, y ni siquiera lo citan.

En 1940 pudimos ver varias piezas de este estilo en el Museo de La Paz, a donde habían sido llevados por el Prof. Maks Portugal, poco antes y en tiempo en que fue Director del mismo. Después, en 1947, vimos las piezas originales de Metraux, que se encuentran todavía en el Museo dicho de Tucumán, y dos en el de Buenos Aires.

Nuestra opinión no pudo formarse entonces. La falta de cerámica pintada nos impedía formarnos una mayor idea de esta cultura. También pesaba la interpretación de Metraux.

A fines de 1953 fuimos a Sora-sora, al S. E. de la ciudad de Oruro, y obtuvimos allí 17 esculturas similares a las de Metraux y en la misma forma en que las obtuvo éste; tanto de los pobladores como superficiales en un yacimiento. En la zona había cuatro yacimientos con este tipo de restos; dos de ellos, los más típicos, eran un *mound* bajo y expandido; la superficie estaba llena de restos de cerámica rota, lisa o con pocos adornos incisos; abundaban mucho las hojas de azada de piedra, de forma similar a las del Campiñense europeo. En

la pequeña excavación que pudimos hacer, aparecieron dos entierros: uno de una criatura en un cántaro, y otro de un adulto sencillamente en tierra, en posición de costado y encogida; el cráneo con una fuerte deformación circular oblicua.

En aquel momento no pudimos formarnos ninguna nueva idea sobre esta cultura, a pesar de que comprobamos que en todo el yacimiento había una peculiar cerámica sin pintura, a veces con pequeñas incisiones. En Cochabamba había muchos *mounds* similares a los dichos, pero sin las cabezas esculpidas. Bennett había estudiado a algunos de ellos y clasificó la cerámica que allí aparecía en dos grupos o culturas: la primera parentecía claramente al Tiahuanaco Decadente (hoy Tiahuanaco Expansivo para los investigadores que trabajamos en Bolivia) y la segunda, que era rojiza y sin pintura, la consideró de origen Guaraní y posterior a la cerámica tiahuanacota. Nosotros seguimos al principio esta interpretación, aunque considerando que la dicha cerámica rojiza no podría ser Guaraní (Chiriguana), sino más bien de pueblos Arawak.

En 1952 el investigador sueco Stig Rydén, junto con nosotros y la Sra. Byrne de Caballero, estudió un yacimiento con cerámica de este tipo, en Cochabamba, a dos leguas de la ciudad, y opinó que era anterior a Tiahuanaco (al Tiahuanaco de Cochabamba, o Expansivo). La cerámica de estos yacimientos cochabambinos es rojiza y lisa, a veces gris o negruzca.

En los años siguientes descubrimos personalmente varios yacimientos con cerámica similar, particularmente en la localidad de Cliza, a 40 kilómetros de Cochabamba, en donde hay varios *mounds* muy típicos, incluso con abundancia de urnas funerarias para adultos. Con todo, todavía seguíamos con las ideas de Bennett.

Luego descubrimos dos yacimientos de este tipo, sin cabezas de piedra (acaso fueron sacadas hace tiempo por pobladores más recientes), cerca de la frontera argentina y a pocos cientos de metros de las vías del ferrocarril internacional. Esto empezó a hacernos modificar nuestras ideas. Bennett había dicho que la cerámica lisa de Cochabamba era guaraní; como esto no podía ser (la cerámica guaraní es distinta, a más de que los guaraníes son muy recientes en Bolivia), nosotros habíamos modificado la idea en el sentido de ser amazónica, proveniente de una invasión prehistórica, siempre posterior al dominio del Tiahuanaco Expansivo en Cochabamba.

El yacimiento de Mojo, al lado de la frontera argentina



Dos cántaros de forma griega, o mediterránea antigua, hallados en Cochabamba; las asas están echadas un poco hacia adelante.



Cerámica de la cultura pre-tiahuanacota: una vasija globular con un animal saliente a su costado, que sirve de asa; una vasijita doble, con dos cuerpos comunicados y un asa que los une por detrás; un asa modelada en forma de cara triangular.



Parte superior de una gran vasija, con doble modelado zoomorfo: en primer lugar la abierta boca de un murciélago, con dientes, que lleva en su parte superior nariz y orejas modeladas; a los costados aparecen las extremidades del cuerpo de una serpiente, cabeza y cola, modelada en pequeño relieve.



Gran urna funeraria para adultos, procedente de Cliza. En su interior se hallaron restos de dos esqueletos.



Jarro labrado en una sola pieza de piedra, semejando un chop alemán para tomar cerveza. Liso, sin otro adorno que el mango.



Especie de hacha o cetro de piedra, absolutamente semejante a los *Putu tabavoa* o cuchillones polinesios.



Gran cabeza de piedra, llama (?), probablemente usada como estela de tumba.



Idolito o estatuilla (21 cm. de alto) labrado en forma naturalista al contrario de las estatuas tiahuanacotas; representa una mujer.



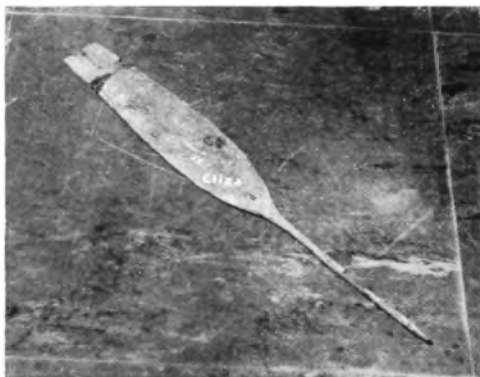
Dos idolitos de piedra muy pulida; estas formas se encuentran muy repetidas y deben corresponder a dioses conocidos y distintos.



Una de las representaciones más sorprendentes de la divinidad: la Trinidad o Trimurti indostana, tres cabezas iguales sobre un solo cuerpo.



Magnífica hacha de piedra que posiblemente ha sido antes una enseña religiosa o ceiro, ya que sus características no permiten considerarla como instrumento utilitario.



El conocimiento del cobre: un gran topo o prendedor de este metal.

y casi sobre la vía del ferrocarril internacional, nos obligó a modificar todo esto; ninguna invasión amazónica podía haber llegado tan alto en la cordillera; a la vez, la cerámica encontrada allí relacionaba íntimamente los yacimientos de Oruro y de Cochabamba. No había otra explicación posible que la existencia de una capa cultural o una cultura muy difundida, que tenía que ser anterior a la expansión tiahuanacota.

Un último descubrimiento completó el proceso interpretativo. En enero de 1955 visitamos tres nuevos yacimientos de este tipo en Oruro; uno de ellos está dentro mismo de la ciudad, en uno de sus arrabales y es lugar donde los muchachos suelen ir a "buscar flechitas"; los otros se encuentran a un par de leguas de distancia.

En uno de estos últimos uno de nuestros guías, profesor universitario, había encontrado cabezas esculpidas, pero ya se hallaban demasiado revisados por los viajeros para que todavía existieran otras; acaso las haya enterradas. La cerámica y las hojas de azada denunciaban claramente el tipo cultural de los yacimientos; pero también hubo un hecho nuevo: en el yacimiento de Oruro y en uno de los otros aparecieron numerosas puntas de flecha; en el tercer yacimiento las hubo de otro tipo, que era muy escaso en los dos primeros.

Las puntas de flecha de los dos primeros yacimientos corresponden a otro descubrimiento que hemos realizado en Bolivia. En pleno altiplano, a mitad de camino entre las ciudades de La Paz y Oruro, en la localidad de Viscachani, encontramos hace dos años un gran yacimiento pre-cerámico, mejor dicho, con instrumental de tipo paleolítico; los restos hallados corresponden a dos culturas, la más antigua de las cuales (la *viscachanense*) nos parece corresponder, en sus instrumentos de piedra, a un tipo cultural de finales del Paleolítico inferior; la segunda sería un solutrense, ya bastante desarrollado. Esta segunda cultura ya se conocía en la Argentina, donde el Dr. A. Rex González la ha estudiado y denominado *Ayampitinense*. Su antigüedad se ha calculado en unos 5,000 ó 6,000 años antes de Cristo.

El *Ayampitinense*, según los restos de la Argentina y Bolivia, parece poder subdividirse en tres períodos, aunque todavía falta una cronología sucesiva estudiada en los yacimientos. Los dos primeros nos presentarían puntas de jabalina, o lanzas arrojadas, y el tercero, *Ayampitinense* III, se caracterizaría

por la aparición de las puntas de flecha, pequeñas en comparación con las anteriores pero todavía de buen tamaño.

Volvamos a los yacimientos con cerámica, de que estamos tratando. Las puntas de flecha de los dos primeros yacimientos corresponden a las que en Viscachani hemos llamado Ayampitinense III; las del tercer yacimiento son más pequeñas, muy finas, de franco tipo eneolítico comparándolas con las de la arqueología de otras regiones; junto con ellas hallamos un pequeño cincel de cobre. Nuestro acompañante había hallado anteriormente diversos *topos* (prendedores) del mismo metal. Ningún resto de construcción de piedra, de pared o cimientos, apareció en estos yacimientos.

Cabezas de piedra del tipo que tratamos han aparecido en la Isla del Sol y en Tiahuanaco mismo, particularmente en las paredes del kalasasaya pequeño, donde servían de adorno. No corresponden a la época de construcción de dicho edificio, sino que son anteriores. Esto lo han reconocido casi todos los autores, pero el problema es su ubicación cronológica y cultural.

II

CON lo dicho, creemos que hay bastantes datos para aceptar en principio la edad pre-tiahuanacota de la cultura que tratamos, por más que la determinación definitiva la han de dar otras investigaciones y, sobre todo, datos cronológicos a aportar por el Carbono 14; con todo, y para abundar un tanto más en esta materia, vamos a reproducir aquí algunos párrafos del trabajo del Prof. Stig Rydén, sobre todo los que se refieren al aspecto cronológico.

El primer contacto que tuvo el Prof. Rydén con esta cultura nos lo relata en la forma siguiente:

"Al mismo tiempo de realizar la investigación arqueológica de un sitio de enterramientos y vivienda de la época tiahuanacota en la parte de la ciudad de Cochabamba llamada Tupuraya, el autor tuvo la oportunidad de estudiar algunas colecciones particulares en esta ciudad. Una de éstas pertenecía a la señora Geraldine B. de Caballero. La parte principal de esta colección interesantísima está formada por cerámicas de la época tiahuanacota encontradas en la región de Cochabamba. Unas cerámicas, sin embargo, diferenciábanse muy claramente por su manufactura más primitiva y sus formas más sencillas

de las cerámicas artísticas de la cultura de Tiahuanaco, de decoración policroma. Fuimos informados que todas estas cerámicas simples y también unas hachas de piedra, un morterito de piedra y una jicara del mismo material venían de un solo sitio: Chullpa-Pampa, y que estos hallazgos habían sido comprados de indios habitantes cerca de ese lugar. Al comprar el primer objeto de Chullpa-Pampa la señora de Caballero informó a los indios sobre su interés de conseguir más objetos del mismo sitio. Por eso los indios solían visitar Chullpa-Pampa después de la época de lluvias para coleccionar los objetos descubiertos por ellas, los que después fueron ofrecidos a la señora de Caballero".

Esta fue la primera impresión de nuestro autor. Después de esto, fuimos junto con la Sra. de Caballero y Rydén al lugar de Chullpa-Pampa, situado a unas seis leguas de Cochabamba, y encontramos un yacimiento muy destruido; no pudimos conseguir allí sino algunas piezas rotas y numerosos fragmentos. Rydén dice:

"En conjunto, los hallazgos de Chullpa-Pampa dan una fuerte impresión de primitividad y gran antigüedad, especialmente al comparar estos hallazgos con los que representan la cultura de Tiahuanaco. Los hallazgos de Chullpa-Pampa representan muy pocos tipos, lo que limita las posibilidades de hacer comparaciones. Unas pocas comparaciones se hacen aquí, sin embargo, así como también la falta de contraparte tiene valor para determinar relaciones y antigüedad de una cultura y un hallazgo arqueológico".

En otras excavaciones que se realizaron en Cochabamba y Oruro (Tupuraya y Cayhuasi), aparecieron algunos fragmentos de cerámica pintada en niveles pre-tiahuanacos; esta cerámica era muy distinta de la de Chullpa-Pampa y, comentándolos, dice Rydén:

"Comparando los hallazgos de Chullpa-Pampa con los de las investigaciones hechas antes en la región de Cochabamba, y los hallazgos recién hechos en Tupuraya y Cayhuasi, no aparecen noticias de relaciones directas. Así los hallazgos de Chullpa-Pampa merecen un puesto antes que los de la época de Tiahuanaco, en la fila de antigüedad de las culturas andinas de la América del Sur".

Finalmente, la monografía termina con este comentario:

"Otro detalle que probablemente puede certificar la gran antigüedad de los hallazgos de Chullpa-Pampa hay que men-

cionar al último. Cochabamba significa 'La pampa de agua'. Al menos uno de los cronistas (Morúa), dice que en la época de la conquista el llano de Cochabamba estaba ocupado por un gran lago. La actual laguna de Alalay, inmediatamente al sur de Cochabamba, debe ser el resto de este lago antiguo. En general los lagos y lagunas del altiplano boliviano han sido más grandes que hoy. Así debe ser muy razonable buscar los sitios arqueológicos más antiguos de la región de Cochabamba no en el llano mismo sino en las faldas cercanas. Por eso es interesante constatar que el sitio Chullpa-Pampa está situado un poco arriba en la falda de la cordillera de Tunari. Todos los yacimientos de la época de Tiahuanaco conocidos por nosotros al contrario se encuentran situados en un nivel más bajo, en el llano fértil de Cochabamba, y en general en montículos bajos, llamados 'morros' por los habitantes actuales". (Rydén, Stig: "Chullpa-Pampa - Un sitio arqueológico pre-Tiahuanaco en la región de Cochabamba", en *Ethnos*, Estocolmo, 1952).

El conjunto de lo que nos dice Rydén es de indudable valor para la ubicación cronológica de esta cultura. Ahora, como ya hemos visto, los hallazgos de yacimientos se han multiplicado, y lo mismo las formas de la cerámica y objetos de piedra. Nuestro autor, en su primer contacto con la cultura pre-Tiahuanaco, tuvo muy pocos elementos de estudio en sus manos, como, por ejemplo, podemos ver en lo que nos dice de que las formas que presentan las piezas de cerámica son muy poco variadas; ahora esas formas se han multiplicado y por lo menos doblan las variaciones de la cerámica tiahuanaco en la región cochabambina.

Rydén, además, no conoció ninguna de las formas de estatuillas esculpidas en piedra (aparte de las cabezas de Oro, que no llegó a relacionar con Chullpa-Pampa), ni los vasos de forma griega, etc.

III

Es temprano todavía para poder hablar concreta y detalladamente de esta cultura, y especialmente sus posibles y lejanas relaciones, pero queremos insistir sobre la absoluta independencia cultural que tiene con la civilización de Tiahuanaco, en todos sus períodos.

Los detalles fundamentales creemos haberlos dicho ya, pero conviene insistir sobre algunos de ellos.

Empecemos por la forma de los yacimientos. Los de la cultura Megalítica que tratamos, o cultura de los túmulos, presentan casi siempre una forma de grandes túmulos, algunos muy bajos, de no más de un metro, y otros bastante altos, hasta seis y ocho metros; su superficie es variable, con frecuencia de alrededor de una hectárea. No hemos podido hacer en ninguno de ellos una excavación importante que nos revelara su completa naturaleza, pero los pequeños cortes hechos nos muestran la existencia de diversas capas en ellos las cuales son generalmente alternadas de capas de ceniza y capas de arcilla; estas últimas nos parecen corresponder a adobes deshechos. En un caso al menos, en Cliza, hallamos todavía un buen pedazo de pared de adobes, con uno de sus costados cubierto de restos de hollín; su tamaño (lo descubierto) era de un medio metro de alto por uno de largo.

Según esto, en último término, todo el *mound* no sería más que la acumulación de deshechos de casas y restos de cocina, o sea, no sería de fabricación voluntaria y artificial como túmulo. Todo se compondría por la sobreposición continuada de restos de casitas y restos de ceniza de las cocinas. En el yacimiento de Cliza en donde encontramos la pared dicha, sobre ella, contamos hasta siete capas de ceniza intercaladas entre los restos de adobes, en menos de dos metros de espesor.

Un problema importante se nos presenta ahora respecto a la forma de los antiguos pueblos de la cultura de los túmulos; la forma de los túmulos demuestra la existencia de pueblos dispuestos en forma muy apretada, de casas muy juntas, cosa totalmente extraña a los pueblos históricos de la región. Además, no se han empleado piedras ni para hacer las bases o cimientos de las habitaciones.

Se nos presenta una posible interpretación, que naturalmente no la damos sino a título de mera hipótesis hasta que el problema se resuelva un tanto más por la excavación de los túmulos; esta explicación es: que los antiguos pueblos de esta cultura debían ser del tipo de las grandes casas comunales de los indios pueblos de Nuevo México. Ello explicaría la forma de los túmulos y la no existencia de restos de casas aisladas, fuera de ellos.

Nada semejante se conoce en la civilización de Tiahua-

naco, en ninguno de sus períodos. En esta civilización se ha empleado preferentemente la piedra para las construcciones y los pueblos no han sido amontonados; en Tiahuanaco mismo, los restos de los basurales de la población se extienden por kilómetros, mostrando una población abundante pero expandida.

Corresponde ahora dar algunos mayores detalles sobre las formas de las cerámicas que aparecen en nuestra cultura. Existen en ella, en primer lugar, y en contra de toda nuestra creencia anterior que suponía que las urnas funerarias no eran andinas sino amazónicas, varios tipos de urnas funerarias (sin pintura siempre), tanto para adultos como para criaturas, de boca muy ancha y base pequeña; las ollas comunes también se han usado como urnas.

Las piezas pequeñas son abundantes y de variadas formas: en cambio de la ornamentación pintada que falta, y de la incisa que es escasa, se encuentran abundantes apéndices modelados tanto en piezas chicas como en grandes, especialmente en los cántaros grandes para agua o chicha; los mismos representan tanto cabezas de animales como humanas. Los platos son hondos y con una sola asa horizontal; los cántaros o jarras llevan un asa vertical. Hay varias formas de vasijas chicas dispuestas en forma doble, con un canal de comunicación entre los dos recipientes; abundan los platos y tazas ovales y las fuentes aplanadas. Algunos platos hondos presentan cuatro puntas salientes en sus bordes.

El tipo más sorprendente de piezas de alfarería que nos presenta esta cultura son unos cántaros de tamaño variable, desde poco más de 20 centímetros de altura hasta más de 60; no presentan adorno de ninguna clase. Su forma es de lo más extraño para ser piezas indígenas americanas, ya que recuerdan de inmediato a formas griegas antiguas. Son altos y esbeltos, con la mayor anchura cayendo hacia la parte superior del cuerpo (lo cual aumenta su impresión de esbeltez); con la mayor frecuencia el cuerpo es algo achatado en su parte media; el cuello es relativamente alto y las asas, siempre dos y verticales, van colocadas algo más abajo de la mitad del cuerpo y en forma algo asimétrica, es decir, un poco hacia adelante. El cántaro parece dispuesto para ser llevado sobre la cabeza y agarrado desde abajo por sus asas, que por eso van dispuestas en forma baja.

La arcilla utilizada en todas estas piezas es de un tono rojizo por lo general, pero hay una minoría de piezas de color

gris, claro y oscuro; las piezas de los yacimientos del altiplano tienen un antiplástico de mica, que no se observa en Cochabamba. No existe, con propiedad, un pulimento del exterior de las piezas, por más que presentan un esmerado alisamiento. Se exceptúan, y tienen verdadero pulimento, algunas jarras con engobe rojizo brillante y paredes muy delgadas.

Ahora diremos algo de los objetos de piedra pequeños. Además de las cabezas esculpidas que aparecen en Oruro, y que representan diversos animales y toscos seres humanos, en Cochabamba, en diversas localidades y sobre todo en Cliza, han aparecido una serie de pequeñas esculturas en piedra, casi todas menores de 20 centímetros; el trabajo es mucho más fino que en las piezas grandes de Oruro, y se han utilizado piedras duras, bien pulidas (las cabezas de Oruro son generalmente de piedras blandas, sin pulimento); en su mayor parte estas piezas pequeñas son antropomorfas, aunque hay algunas de tipo zoomorfo; las figuras que podríamos llamar de dioses abundan. Casi todas son masculinas. Predomina en ellas la existencia de una espiga en la parte inferior, como en las piezas grandes de Oruro.

Algunas de estas estatuillas tienen dos o más cabezas; poseemos en el Museo dos con tres cabezas y hemos tenido noticias de otra con cinco; estas piezas son más o menos de la forma de una mano, más angostas hacia abajo y en su parte superior presentan las cabezas dichas, que siempre son humanas. La primera de estas piezas con tres cabezas que obtuvimos nos hizo recordar enseguida, cuando su encuentro, la descripción del ídolo *Tanga-tanga* de Chuquisaca según Garcilaso, que semejaría la Trinidad cristiana. Nosotros la relacionaríamos más bien con la Trimurti hindú.

En cuanto al uso del cobre, además de su existencia en Oruro, lo hemos confirmado también en Cliza, al hallar un adorno de cobre dentro de una urna funeraria para adultos, y además, al comprar a un campesino un gran *tupu* (prendedor) de cobre, hallado en el mismo yacimiento el día anterior.

Las hachas de piedra son tanto de cintura como con agujeros en la parte posterior. Además hay una muy hermosa hacha cuya forma semeja a la doble hacha de la civilización Minoica, sólo que su mango se ataba por uno de sus lados, por medio de dos agujeros para tientos. Rompecabezas de piedra, circulares y ovales, de gran tamaño, son muy abundantes.

Hay unas fuentes de piedra, cuadrangulares y redondas, de

tamaño extraordinario, ya que pasan de setenta centímetros de diámetro y doce de altura, magníficamente pulidas. Otras, del mismo tipo, tienen un tercio del tamaño dicho.

Conclusiones

CON lo dicho, y algunos datos más que agregaremos, tenemos lo necesario para explicar nuestra actual interpretación. La extensión geográfica que presentan los hallazgos hechos de los restos de esta cultura, obligan a considerarla como anterior al mismo Tiahuanaco Antiguo. El hecho de presentarse en varios de sus yacimientos puntas de flecha que corresponden a una cultura anterior de cazadores (puntas que no aparecen en Tiahuanaco), hace suponer que la cultura que tratamos es la primera con agricultura y cerámica que se ha presentado en el altiplano (la existencia de la agricultura está bien probada por las hojas de azada). Otra prueba fundamental es el hecho de que la cerámica sin pintura que aparece en los pozos de sondeo hechos en Tiahuanaco, por Bennett y Kidder, corresponde completamente por su estilo de pasta y formas a la cerámica de los yacimientos de Oruro; una de sus características es el uso abundante de la mica como antiplástico, cosa que no se usa en la cultura tiahuanacota.

Para nosotros, esta cultura debe relacionarse con las fases más antiguas de la cultura Chavín del Perú, y debe haberse difundido sobre la población cazadora de la última fase de Ayampitín, a parte de la cual ha aculturado, explicándose por esto la presencia de sus puntas de flecha en los yacimientos. Las cabezas esculpidas es lo más probable que no pertenezcan a ningún edificio, como dijo Metraux (no hay resto de eso), sino que sean ídolos o estelas, de tumbas, por ejemplo.

La difusión que presenta esta cultura en Bolivia es, prácticamente, por toda la zona Andina que conocemos; también es muy probable que haya influenciado las regiones más cercanas de la floresta, en época antigua; al menos eso parece por algunas formas de cerámica de aquellas regiones.

Igualmente su influencia parece haber abarcado mucho del noroeste argentino, a donde habría llegado ya sin sus características esculturas de cabezas, pero sí, en cambio, con muchas de sus formas de cerámica y su falta de pintura, substituida por escasos adornos incisos.

Muchas piezas del noroeste argentino, de cerámica, son muy semejantes a las de la cultura que tratamos; las mismas no corresponden a ninguna de las grandes culturas conocidas comúnmente (Diaguitas, Draconianc, etc.), sino que en su mayor parte son de hallazgos ocasionales y se encuentran sin mayores datos en los diversos museos del país; en el Museo Arqueológico del Instituto de Antropología de Tucumán, por ejemplo, hay vasos y urnas idénticos a los que hemos encontrado en Cliza, y lo mismo ocurre con el Museo Arqueológico del Convento de San Francisco en Catamarca. Estas piezas son de color rojizo y sin pintura, como las que estamos tratando.

En resumen, la cultura que tratamos se nos presenta como la más antigua cultura agrícola que ha aparecido en Bolivia y, probablemente, también ha sido la más antigua del noroeste argentino; hacia el Perú, debe formar las capas más antiguas de la cultura Chavín.

No parece presentarnos una absoluta unidad en todas las regiones en donde aparece y creemos que lo más probable es que las diferencias observadas correspondan más bien a épocas distintas, que a diferenciaciones regionales contemporáneas.

Se puede hacer la siguiente clasificación provisional:

a) Yacimientos de Oruro, caracterizados por la aparición de las cabezas grandes de piedra, toscamente esculpidas; abundancia de hojas de azada tipo campiñense; cerámica rojiza y gris, con escasos adornos incisos; un cántaro tipo griego, de paredes delgadas; uso de la mica como antiplástico.

b) Yacimientos de Cochabamba y sur de Potosí, sin cabezas grandes; en su lugar, en Cliza principalmente, pequeñas estatuillas naturalistas antropomorfas; sin hojas de azada; cerámica rojiza, excepcionalmente gris, casi sin adornos incisos, y en su lugar apéndices esculpidos; vasos griegos en abundancia, de paredes más gruesas.

Los vasos griegos no aparecen en todos estos yacimientos. En Cochabamba los hay en Tarata y Arani, pero faltan en Cliza, al menos hasta ahora; según esto pudiera ser que el yacimiento de Cliza sea de una época aún más reciente. Los yacimientos de Oruro, y las piezas halladas en Tiahuanaco, serían los más antiguos. Los yacimientos de Cochabamba podrían ser contemporáneos al Tiahuanaco Antiguo.

UNAS palabras finales sobre las ilustraciones que acompañan este artículo: creemos que se las puede examinar a todas, detenidamente, y en ellas, sin saber su procedencia, difícilmente se podría decir que representan piezas correspondientes a una civilización andina.

FRANKLIN EN HISPANOAMÉRICA

(APUNTACIONES EN LA CONMEMORACION DE LOS
250 AÑOS DE SU NACIMIENTO)

Por *Estuardo NUÑEZ*

LAS conmemoraciones como la que ahora celebramos tienen la virtud de volver a la vida de la polémica y de la confrontación de ideas, esto es, a la vida espiritual, a las figuras de los hombres-arquetipos que en algún momento de la humanidad iluminaron al mundo con su producción intelectual o ayudaron con su acción constructiva a sus semejantes.

En el decurso de los siglos esa acción o esa producción del hombre genial sufre las fluctuaciones que imponen los giros nuevos y las transformaciones evolutivas de la inteligencia y de la sensibilidad de los hombres, que a medida que transcurre el tiempo van descubriendo o acentuando nuevas facetas en esa producción o en esa acción constructiva de los predecesores. No es estática la memoria o la recordación de los grandes hombres; ella cambia en la medida en que evoluciona el pensamiento y el espíritu de los humanos que suelen descubrir a los 100, a los 200 o a los 250 años nuevos aspectos antes inadvertidos, facetas preferidas o postergadas y que también suelen negar ponderaciones excesivas. No es definitivo el juicio de la posteridad; antes bien, es dinámico, es mutable, es vital. Cuando la mutación, cuando el dinamismo del juicio desaparece, debemos convencernos entonces de que ya no hay legado, ya no hay crítica y por lo tanto, ya no hay figura conmemorable. Ello sucede cuando se descorre el velo del olvido, que a veces es definitivo y a veces temporal.

La conmemoración de Benjamín Franklin, a los dos siglos y medio de su nacimiento, nos demuestra que su pensamiento —por lo menos en gran parte— y que su acción social y política sigue vigente en sus lineamientos esenciales. No intentaremos con respecto a él incurrir en la aberración de aplicarle en el jui-

cio de su obra conceptos de nuestro momento, ni hemos de juzgarlo como si fuera hombre de nuestro tiempo. Tal método no conduciría sino a la deformación de su figura y a formular un falso esquema histórico.

Franklin vive y brilla en un momento crucial de la humanidad, en una época de crisis y de transformación que va a ofrecer inusitados contornos en el Viejo y en el Nuevo Mundo. El pensamiento europeo de la Ilustración se pone en Norteamérica a contribución de nuevas experiencias sociales y políticas, que han de servir a su vez de ejemplo y modelo para la sociedad europea. Franklin fue partícipe de esa empresa de utilizar la teoría en la acción, de ejecutar lo que sólo era hasta entonces formulación mental de los pensadores políticos y sociales europeos, de hacer realidad los conceptos de Locke, Hume, Montesquieu y Rousseau. Esa habilidad de hacer vivir la doctrina, de poner en ejecución práctica las ideas, fue tarea no sólo de Franklin sino de una generación en que lucen los nombres preclaros de Hamilton, de Jay, de Madison, de Jefferson y del propio Washington. Y así, este papel de aplicador y ejecutor doctrinario que adopta Franklin frente a Europa, lo cumple también en lo que se refiere a la América hispana. En los manuales de historia hispanoamericana se consigna como una de las causas de la Independencia, el "ejemplo de la América del Norte". Los ejemplos en la historia se objetivan en la penetración de las ideas, en su acción persuasiva, penetrante y a veces demoleadora. Franklin y sus compañeros de generación sembraron el germen de las nuevas ideas en los pensadores y constructores de nuestra Emancipación, y a la larga, la hicieron posible.

En páginas que siguen se ha de mostrar la permeabilidad de Franklin para lo hispánico y lo hispanoamericano, dentro del hasta entonces cerrado mundo anglosajón. Se preocupación universalista no dejó de lado ese sector de la Humanidad, y a él va dirigida su prédica moral, social y política. Sus ideas no sólo perviven en los escritos y en la acción política de Unanue, Sánchez Carrión y Vidaurre, sino que se infiltran en los pensadores y políticos hispanoamericanos del siglo XIX. La obra civilizadora de sus descubrimientos científicos, de otro lado, constituye un aporte invaluable para el desarrollo de la técnica y el bienestar de grandes masas de hombres de todas las latitudes. Hispanoamérica sabe apreciar hoy esa contribución de que está dependiendo su futuro promisor de centro de produc-

ción y de progreso mundial. Finalmente, su prédica de paz y solidaridad entre los hombres adquiere en estos momentos de la historia humana, la significación trascendente de una admonición y de una advertencia a las generaciones de hoy y de lo futuro.

La obra y la acción de Franklin es, en los albores del siglo XIX, como una clarinada de doble escala melódica para el Nuevo Mundo meridional. Anuncia, en un tono nítido y prístino, el surgimiento de un pensamiento nuevo proveniente del mundo anglosajón americano, primera expresión de una literatura norteamericana potente y promisoramente original. Anuncia, también, en un tono grave y vibrante, un ideario de libertad y de democrático y sano sentido de la vida. El mensaje de Franklin invade y empapa las ideologías de los hispanoamericanos con una frescura de pensamiento que surge con la gracia natural y la cristalina nitidez de los manantiales recién salidos de la tierra y no con el cansado fluir de las aguas contaminadas de largo transcurrir.

Nuevas ideas e influjos esenciales

CON Franklin se anuncian más nombres que vienen inmediatamente después, los cuales hacen escuela de nuevas formas de vida jurídica y social. El pensamiento político en estas latitudes sureñas se nutre de los mensajes de Jefferson, Washington, Hamilton y Paine, que son los primeros en llegar y mucho antes que las expresiones creativas de los literatos de imaginación como Cooper, Irving, Poe y Whitman.

El combativo caudillo republicano José Faustino Sánchez Carrión—hablando de la realidad peruana—no ignoraba las ideas descentralistas de Hamilton y citaba como su genio mentor a Washington en sus admoniciones federalistas, insertas en su periódico *La Abeja Republicana*, desde 1822.¹

En la Biblioteca de don Francisco Javier de Luna Pizarro, escritor esporádico y político fogoso, primer presidente del Congreso Constituyente de 1822, figuraban al lado de una *Miscela-*

¹ JOSÉ FAUSTINO SÁNCHEZ CARRIÓN, con el seudónimo "El Solitario de Sayán", editó dos periódicos políticos de tendencia republicana: *El Tribuno de la República Peruana* y *La Abeja Republicana* (1822-23).

na de Franklin, *El Federalista* de Hamilton y *Los Derechos del Hombre* de Thomas Paine.²

El viajero norteamericano Blackendridge³ anota que en 1817, se conocía en Montevideo la Constitución de Adams, la *Vida* de Washington y *El sentido común* y *Los derechos del hombre* de Thomas Paine.⁴

En varios periódicos de Lima y Cuzco, se reproducían íntegros, entre 1834 y 1838, los Mensajes de los Presidentes John Q. Adams y Van Buren. En otra revista importante del Cuzco, se ofrecía a los lectores peruanos, la Oración Fúnebre en homenaje a Jefferson, pronunciada en Richmond por el Gobernador Tyler.⁵

En diversas páginas he dejado establecida la íntima relación entre Jefferson y don Hipólito Unanue, que ha de tener la mayor trascendencia en buena parte de la obra de este último. Son frecuentes sus citas de un libro que le sirvió, sin duda, de modelo para escribir sus *Observaciones sobre el clima de Lima*, en que recoge la lección formal de las *Notes on the State of Virginia* del primero, y ya desde 1805. Si ahondamos en un examen de textos hallaremos las coincidencias de concepto, en que la ciencia anda pareja con el arte, el examen de costumbres con los precisos y preciosos datos estadísticos, recuento de enfermedades, con observaciones climáticas, rasgos morales con rasgos físicos, y en que no se saben qué admirar más si la agilidad y gracia del estilo o el severo planteamiento científico.

Ambos eran hombres de la Ilustración, universales en su sabiduría, a quienes ninguna forma del conocimiento era extraño. Los unía una concepción integral del hombre. Por igual arrojaron el juicio implacable de sus contemporáneos que no vacilaron en atacarlos, también como a Franklin, a Hamilton y a Paine, allá, a Vidaurre y a Pando aquí, y acusarlos de ser personajes veleidosos en sus ideologías políticas y tornadizos en sus actitudes frente a los acontecimientos. Pero ya para ellos

² F. SCHWAB, "El inventario de la biblioteca de Francisco Javier de Luna Pizarro", en la revista *Fénix*, No. 7, Lima, 1950.

³ H. L. BLACKENRIDGE, *Voyage to South America* (1817-1818), Baltimore, 1819 (2 vols.).

⁴ En ese momento (1817) se conocían probablemente ediciones o traducciones españolas de los libros de Thomas Paine.

⁵ El discurso fúnebre de Tyler, gobernador de Virginia, en homenaje a Jefferson, se reprodujo en "El Museo Erudito" del Cuzco, No. 15, 30 de septiembre de 1839.

la Historia ha sido piadosa, explicando sus inconsecuencias como producto de sus condición de hombres que pertenecían a dos edades contrapuestas, que flotaban entre estímulos disímiles, a veces inadaptados y de los cuales podría ser ejemplar paradigmático, Manuel Lorenzo de Vidaurre —personaje y escritor multánime de ese momento— quien tenía un pie puesto en la Colonia y otro en el nuevo régimen que se gestaba, personificando la transición entre el Virreinato y la Independencia, y "siendo un burgués cortesano virreinal con aspiraciones revolucionarias y un republicano con nostalgias coloniales".⁶

Influjo indirecto de Franklin

OTRO ideólogo político de la época, Thomas Paine, aunque nacido en Inglaterra en 1737, puede ser considerado norteamericano y de hecho lo es por su prolongada residencia americana, por el sentido de su obra y por la acción de su vida. A raíz de su relación con Franklin en Londres, alientan en él ideales revolucionarios. Acogiendo el consejo de Franklin, marcha a América y llega a Filadelfia en un momento crucial, en vísperas de la Declaración de la Independencia en 1774. Escribe entonces su primer folleto *El Sentido Común* (1776), y sirve en el ejército autonomista a órdenes de Washington, e incluso se le atribuye la gloria de haber usado por vez primera el apelativo de "Estados Unidos de América" para designar la unión de las colonias independientes. Vuelve a Europa y en Francia es espectador de la revolución de 1789. Amigo de Blake y de Edmund Burke, escribe y publica en 1791 un libro fundamental en ese momento: *Los derechos del Hombre*. Inglaterra lo repudia, vuelve a América en 1802, y permanece como consejero al lado de Jefferson. Muere en New York en 1809. Sus obras se desparrraman por Europa y América y contribuyen a orientar los programas y movimientos de los autonomistas hispanoamericanos. Su libro *Los Derechos del Hombre* se traduce al español por Felipe Puglia, en Filadelfia, 1821. El desterrado venezolano Manuel García Sena escribe antes, en Filadelfia, 1811, el libro *La independencia de Costa Firme, justificada por Thomas Paine treinta años ha*. Y para completar la visión integral de su trascendente acción ideológica se traducen en Lima en 1821, unas *Re-*

⁶ JORGE GUILLERMO LEGUÍA, *Vidaurre*, Lima, Lib. e Imp. E. Rosay, 1934.

flexiones políticas escritas bajo el título del instinto común por un escritor que se oculta con el seudónimo de "Anselmo Nateice, indígena del Perú"⁷. Era la versión peruana de El sentido común, su obra primera, la que más acusaba la influencia de Franklin. El juicio de los contemporáneos, amigos y enemigos de Franklin, quisieron ver en esta obra la hechura perfecta del propio Franklin y dudaron de que el verdadero autor de ella fuera Paine. Indirectamente a través de Paine, hubo de llegar también la acción ejemplar de remoción de antiguos prejuicios y eliminación del vasallaje colonial que allí se condenaba, y fomentó el espíritu revolucionario de la América hispana, con una fuerza expansiva indiscutible. Al considerarse, en América y en Europa sobre todo el folleto de Paine como escrito por Franklin, se estaba afirmando la acción ideológica de éste y reconociéndose con aproximación por lo menos, el carácter de su verdadera ideología, aún en los escritos de su discípulo y protegido.

El hispanismo en Franklin

FRANKLIN aprendió el español en su juventud en la etapa en que se dedicó al comercio, como propietario de una imprenta prestigiosa. En el siglo XVIII Filadelfia mantenía relaciones comerciales con las colonias españolas principalmente con Cuba, que la surtía de azúcar y aguardiente, a cambio de vender madera y cereales. Por ello, la lengua española resultaba muy útil para los comerciantes de estos productos. A esa cualidad de saber español y otras lenguas romances como el francés y el italiano, pudo entre otras haber debido Franklin la prosperidad comercial, ya que por lo menos le dio superioridad sobre los otros impresores. Esa tradición del cultivo de la lengua castellana, hizo desde fines del XVIII, de Filadelfia, el principal lugar de concentración de los emigrados hispanoamericanos (como El Precursor Miranda y el magistrado Vidaurre) y de centro editorial de sus obras en castellano.

Franklin era hombre universal en su cultura, y pudo lograrla gracias al conocimiento de los idiomas modernos, aunque no fuera muy fuerte en la lengua latina. Así lo expone en su *Autobiografía*:

⁷ ANSELMO NATEICE (seudónimo), *Reflexiones políticas escritas bajo el título del instinto común*, traducido abreviadamente por A. N., "indígena del Perú", Lima, 1821.

"Ya he dicho anteriormente que había estudiado sólo un año de latín cuando era muy joven, después de lo cual lo abandoné completamente. Pero cuando vine a tener algún conocimiento del francés, italiano y español, me quedé sorprendido, al caer en cierta ocasión sobre un Testamento latino, de que podía entender aquel idioma mucho más de lo que yo imaginaba, lo cual me animó a estudiarlo de nuevo; lo aprendí pronto porque el conocimiento de las lenguas romances me allanó el camino. —De esa experiencia he venido a deducir que tal vez haya alguna inconsistencia en nuestra manera usual de estudiar los idiomas se nos dice que es conveniente comenzar primero con el latín y que después de aprenderlo será más fácil dominar los lenguajes modernos que derivan de él; pero sin embargo, no comenzamos con el griego para aprender más fácilmente el latín. Es verdad que, si se puede ascender por una escalera y llegar hasta su cima sin usar los peldaños, más fácilmente se ganarán al descender; pero también es cierto que si se comienza desde la base se ascenderá con más facilidad hasta la cima; y así yo ofrezco esto a la consideración de aquellos que dirigen la educación de nuestra juventud, porque muchos de los que comienzan por el latín no dejan después de gastar varios años sin haber aprendido casi nada, y lo poco que han aprendido no les sirve de provecho ninguno, de manera que no han logrado otra cosa que perder el tiempo; en cambio, si comienzan por el francés y siguen después por el italiano, etc., aunque se pierda el mismo tiempo y abandonen el estudio de las lenguas, no llegando nunca al latín, habrán adquirido, sin embargo, una o dos lenguas más, las cuales siendo de uso vigente, podrán servirles en la vida ordinaria".⁸

El conocimiento del idioma español tuvo además otra resonancia en la vida de Franklin y fue más allá que lo de teorizar acerca de la enseñanza de las lenguas. Uno de sus grandes proyectos educativos fue la constitución de un centro o club para fomentar el bien y para mejorar los conocimientos de los asociados, que buscaban y encontraron diversión sana, información e instrucción "además de reforzar en grado considerable nuestros modos de influir en la opinión pública en ciertas ocasiones". Para llamar a este centro Franklin buscó un nombre y no lo encontró en inglés sino en español, justamente en la palabra

⁸ B. FRANKLIN, *Autobiografía y otros escritos*, traducción del inglés por León-Felipe, México, Edit. Nuevo Mundo, 1942.

"Junto", que seguramente le sonaba muy bien como apelativo de unión y estrecha asociación de hombres y de fines, en una búsqueda de sentido que no le daba la palabra "together", u otra inglesa equivalente. Es interesante anotar cómo Franklin se decidió por la forma adverbial (junto) y no por la sustantivada (Junta). Lo adverbial está cálidamente vinculado con la acción, en tanto que lo sustantival es algo ya concluido, yerto, un poco fosilizado. A él le interesaba la unión viviente, lo que estaba "junto", y no la mera realidad concreta y final de un acto de unión.

Aproximación al tema hispanoamericano

Su interés por la América del Sur a más de político, lo fue científico. Estando en Goettingen en 1776, alterna con los ilustres profesores de la célebre universidad alemana. Allí, comunica al profesor Juan David Michaelis sus noticias sobre los gigantes de la Patagonia, de los que acababa de tener referencias directas o a través del relato del Comodoro John Byron,⁹ tío del poeta y miembro de la expedición de Lord Anson, en el barco "Wager", que se perdió en Magallanes, que había dado la vuelta al mundo. Franklin transmitió el dato de que aquellos habitantes de la América meridional medían el doble de un hombre normal y Michaelis exageró aún más atribuyéndoles la estatura de una pirámide de hombres. Además, agrega un biógrafo, "una noche un grupo de sabios interrogó a Franklin sobre el destino de América". No lejos de allí, un joven poeta alemán empezaba su trayectoria genial. Era Goethe, en sus veinticinco años románticos y tormentosos, que ya empezaba a escribir Werther y a interesarse también por América a través de Herder. De otro lado, era niño todavía Alejandro de Humboldt, quien iba a re-descubrir para la ciencia esa América meridional de que hablaba Franklin con los sabios alemanes. No cabe duda que en algo considerable originó o promovió Franklin el interés por las cosas de América que caracteriza a las generaciones del "Sturm und Drang" que integraron Goethe, Schiller y los hermanos Schlegel y Humboldt.

Un decenio más tarde, Franklin, casi octogenario, cumplirá un encargo histórico ante la corte francesa representando a su

⁹ Comodoro JOHN BYRON, *Narrative of a voyage around the world*, London, 1744.

país, obteniendo el reconocimiento de la Independencia de las Colonias y ajustando tratados de alianza y de comercio con las principales naciones europeas. En esos días, vive cerca de París, en Passy, rodeado de la admiración de los hombres cultos de Francia y de Europa y de la cálida acogida general. Allí alegraban sus veladas dos espíritus femeninos exquisitos: Madame Helvétius y Madame Brillon de Jouy. La primera había traspuesto ya la madurez, pero lo ocultaban los encantos de su trato afectuoso e inteligente y su belleza todavía resplandeciente. Había pasado su juventud en París, al lado de una de sus tías, Madame de Graffigny, la autora de *Cartas peruanas*.¹⁰ La devoción por su tutora podría haberla inducido a poner en las manos de Franklin aquel libro de atracción singular sobre ese lejano país de la América del Sur.

Madame Helvétius había conocido desde su juventud, a un gran admirador de Franklin que fue Robert Jacques Turgot, aquél que lo definió con la famosa frase "arrebato el rayo al cielo y el cetro a los tiranos", que habría de repetir después Mirabeau en la Asamblea Nacional, al fundamentar el pedido de duelo nacional de los franceses, al saberse la noticia de la muerte de Franklin. Madame de Graffigny había también acogido con simpatía al joven Turgot que mantuvo durante toda su vida una entrañable amistad con Madame Helvétius, aun después de su viudez.

Así, las *Cartas peruanas* de Madame de Graffigny pudieron entretener muchas horas plácidas entre sus ocupaciones oficiales de representante diplomático. Era un libro de moda en ese momento, afín a *Los incas* de Marmontel y a *Alicia* de Voltaire que por ese tiempo adoptan con fervor el tópico peruano, con el sentido satírico de las *Cartas persas* de Montesquieu.

Cartas peruanas, aparecidas en 1750, recogen dos aspectos: primeramente las epístolas de una peruana con evocaciones del Templo del Sol y costumbres de los indígenas del Perú, dirigidas por Zilia a Aza, su amado dueño. Zilia visita Francia y moraliza —como lo haría el propio Franklin—, sobre las costumbres francesas. En la segunda parte, se recogen las cartas de Aza, o sea un peruano, desde Madrid, en las que satiriza las

¹⁰ MADAME DE GRAFFIGNY (1695-1758), *Cartas peruanas*, París, en casa de Rosa, librero, 1823. La obra original en francés se publicó en 1750. Según René Moreno esta obra fue traducida por Juan García del Río.

inclinaciones, usos e intrigas de los españoles, condenando sus supersticiones y presunta hipocresía. Finalmente, después de celos tremendos, se reúnen los amantes y vuelven al Perú. Aunque la evocación y el ambiente peruano se desenvuelven dentro de una deliciosa y cortesana arbitrariedad, sin respeto alguno por la verdad histórica, no hay duda que tal obra despertó el interés por todo lo americano y consonaba con la admiración y culto idolátrico que Franklin despertaba entre los franceses de su época. Tal coincidencia es señal casi segura de que Franklin en sus últimos años, a más de su interés por lo hispánico, alentaba también predilección o cuando menos curiosidad por la América de habla española.

Rastro continental de Franklin

DE un extremo a otro de Hispanoamérica, el nombre y la acción de Franklin encontraron amplia acogida y singular resonancia durante el siglo XIX, y tal vez como no llegó a tenerlas ningún otro escritor de los Estados Unidos.

En Argentina, Domingo Faustino Sarmiento declaraba a Franklin su maestro ejemplar, su guía tutelar, el escritor de su predilección, reconociendo que su *Autobiografía* era el libro que más había influenciado en su formación intelectual y moral.

En México, José Antonio Alzate —hombre de tan vasta y universal inquietud como el peruano Unanue— reconocía y ponderaba el magisterio de Franklin sobre su generación.

En Venezuela, en Colombia, en Chile y en todos los demás pueblos de Hispanoamérica, el nombre de Franklin constituye símbolo de nuevas ideologías, de ejercicio de libertades, de democracia práctica, de amor a la humanidad, de solidaridad social y de progreso científico y técnico.

Es probable que el primer abanderado de Franklin en América del Sur lo sea Simón Rodríguez (1771-1854), el maestro del Libertador Simón Bolívar, hombre de vastísima cultura, que había estado largos años en Norteamérica y en Europa, y que dedicó una vida entera a la difusión de las nuevas ideas. Venezolano de origen, vivió sus últimos años en el Perú, dedicado a sus empeños pedagógicos. Profundamente rousseauiano en su ideología, adoptó muchas actitudes similares a las de Franklin en sus empresas didácticas, destinadas a la educación popular. En sus ideas están volcadas las máximas de moral práctica y las

recomendaciones de buen sentido tan características de Franklin. De otro lado, el neogranadino Antonio Nariño (1765-1823) planeó en los primeros años del siglo XIX la formación de un grupo literario "consagrado a la Libertad, la Razón y la Filosofía, al divino Platón y a Franklin".

Más tarde, el escritor mexicano R. Mangino tradujo del francés una *Miscelánea de Economía, Política y Moral*, de Franklin, que se imprimió en París en 1825, y que tal vez fue la misma edición que se encontró en la Biblioteca de Luna Pizarro. La segunda versión castellana de *El libro del hombre de bien* se debió a la pluma de don J. Abelardo Núñez, en 1882, de Cuba, y apareció en Leipzig. El gran crítico literario argentino Juan María Gutiérrez tradujo en Chile, por encargo de Domingo F. Sarmiento, la *Vida de Franklin*, del escritor francés Mignet, que se editó en 1856.¹¹ Francisco Valdés Vergara, escritor chileno de reconocido prestigio, publicó en 1885 otra *Vida de Franklin*, prologada por Sarmiento.¹² Se trata de una traducción extractada de su *Autobiografía* que abarca, como es sabido, sólo el año 1757, y de una continuación elaborada por Valdés a base de la correspondencia y anotaciones del propio Franklin hasta su muerte en 1790. Se agrega en este libro, a la *Vida*, la traducción y recopilación antológica de las *Obras morales* de Franklin.

Estas mismas máximas morales con el título de *Ricardo o Ciencia del Hombre de Bien* se tradujeron en verso por Enrique Seoane en 1884,¹³ escritor del Perú.

A fines del siglo XIX, 1897, se publicó en Lima, en folleto, un Catecismo, o manual que contenía el ideario del Partido Demócrata, fundado en 1884, por el ciudadano Nicolás de Piérola que llegó a ser poco después, Presidente de la República. El Manual contenía un compendio de la Declaración de principios de dicho Partido (1889) que sirvió de solera para el mejor organizado de los partidos populares que ha tenido el Perú a fines de dicho siglo.¹⁴ La segunda parte del *Manual del de-*

¹¹ JUAN MARÍA GUTIÉRREZ tradujo *Vida de Franklin* del escritor francés D. Mignet (Valparaíso, por Santos Tornero y Cía., 1856).

¹² FRANCISCO VALDÉS VERGARA, *Vida de Franklin*, Santiago, 1885 y 2a. edición, Valparaíso, Lib. e Imp. Sudamericana de Babra y Cía., 1900.

¹³ ENRIQUE SEOANE, tradujo *Ricardo o ciencia del hombre de bien*, en verso, según comentario de Constantino Carrasco, inserto en "El Correo del Perú", Lima, diciembre de 1874.

¹⁴ *Manual del demócrata peruano y Conducta del hombre de*

mócrata peruano y conducta del hombre de bien se titulaba *Opúsculos de Benjamín Franklin*, tomados de su obra titulada *El libro del hombre de bien*. Los Opúsculos eran los siguientes: "Plan de mejora moral" (extractado de la segunda parte de la Autobiografía), mediante la práctica de 13 virtudes: Templanza, silencio, orden, resolución, economía, trabajo, sinceridad, justicia, moderación, limpieza, tranquilidad, castidad, humildad. Incluía citas morales de Addison, Cicerón, proverbios de Salomón, párrafos del poeta Thompson y de Platón. Luego, seguían "advertencias a los que quieren ser ricos" (de 1736), "Consejos a un joven jornalero" (de 1748), "medios para tener siempre dinero en el bolsillo" y "la ciencia del buen Ricardo o El camino de la fortuna", escritos por Franklin con el seudónimo de Ricardo Saunders.

Precedía a la aludida recopilación una explicación que decía lo siguiente: "A continuación de este Catecismo hallarán los demócratas algunos de los opúsculos que escribió B. Franklin, autor de *El libro del hombre de bien*. Sería ocioso que nos detuviéramos a recomendar obra tan útil escrita por la poderosa mano de quien "arrebato el rayo al cielo y el cetro a los tiranos". Sólo diremos al pueblo: '¡leed!' ". Se agregaban unas breves notas biográficas de Franklin.

A través de este Catecismo o Manual, Franklin tuvo en el Perú una significación democrática indudable. Sus enseñanzas sirvieron para elevar el nivel moral de un grueso sector de la ciudadanía y para educar cívicamente a las masas. Su moral práctica tuvo al mismo tiempo significación educativa, y también política. Sus ideas sirvieron de contenido a la proclama de un partido político, y se expandieron mucho más allá de lo que su autor hubiera soñado respecto de su validez universal o continental. Pero ese fue un fenómeno ocurrido más o menos dentro del marco del siglo XIX. En el nuevo siglo, las orientaciones ideológicas tomaron otro sesgo, al cual ya fue Franklin un tanto extraño.

Actitudes frente a Franklin

HAY varias facetas en la personalidad de Franklin que los hispanoamericanos han tomado en cuenta, en diversas épocas. *Ma-*
bien. Lima, Imprenta de "El País", 1897. (Incluye "El libro del hombre de bien"), 102 pp.

nuel Lorenzo de Vidaurre hablaba de él como el "Leonardo americano", esto es como el *sabio múltiple*, que domina las ciencias, la técnica y las artes. Veía en él un portento extraordinario de conocimiento, pero no a la manera erudita de Peralta y Barnuevo, no como espíritu de grupo selecto, no como filósofo de minorías, sino como el sabio benefactor del pueblo y de la humanidad. Esta concepción era la propia de la época de la Ilustración, que suponía una concepción social en la capacidad del hombre de conocimientos múltiples. El humanismo de los hombres de la Ilustración, no fue un humanismo de "élite" como el del Renacimiento, sino un humanismo integral, dirigido a la realización de valores sociales y tangibles, en pos de la mejora y el progreso del hombre y el perfeccionamiento social.

Otro sector se decide a exaltar al hombre que "arrebata el cetro a los tiranos", al *revolucionario integral*, al hacedor y estructurador del movimiento de la independencia norteamericana, modelo que hubieron de seguir los líderes de las autonomías hispanoamericanas. Para ellos, Franklin es el ideólogo, pero al mismo tiempo el periodista de lucha, el organizador de las milicias patriotas y el diplomático feliz que consigue alianzas y contrata empréstitos, aportando así un invalorable esfuerzo teórico y práctico en pos de su ideal independentista.

Una tercera faceta se encarna en la frase apelativa "*filósofo juicioso*" que le aplican en muchos textos los hispanoamericanos de su época. Éstos exaltan así su actitud de moralista, de maestro de la vida, de autor de máximas destinadas a normar la conducta de las gentes, de definidor del "hombre de bien". Llegan a la ponderación excelsa de esta faceta, adornándolo con el título de filósofo y proclamándolo el genio máximo de su época.

Finalmente, una cuarta faceta, se define con la frase "arrebata el rayo al cielo". Así se quiere significar al hombre expedito en la técnica, a aquel que descubre las leyes de la electricidad al inventar el pararrayos, al autor de mil experimentos destinados al progreso del hombre y a la aplicación de las ideas científicas en beneficio de la humanidad. Franklin resulta un *Fausto americano* representativo o anuncio de un siglo positivista que vendrá enseguida. Contribuye así al prestigio cultural de América frente al mundo y a su afirmación continental.

¿Cuáles de estas facetas están vivas y cuáles han periclitado

en nuestra época? ¿Cuál es la actitud humana de Franklin que hoy celebra América?

Hipólito Unanue, prócer de la cultura peruana de comienzos del diecinueve, decía ocupándose de un contemporáneo: "¿Pero, qué importa si los anima el espíritu de Franklin? —Franklin, cuya sabiduría ha llegado a encadenar los rayos tremendos del cielo, armará la diestra de Washington, el norteamericano, con los más fuertes de la tierra". Unanue parece admirar en él al revolucionario integral y al "Fausto americano".

Ya en los finales del siglo XIX, un pensador peruano, don Manuel González Prada, recoge todavía el legado del "filósofo juicioso". En su libro *Grafitos*¹⁵ y en otras páginas de igual actitud didáctica, González Prada elabora frases sentenciosas, consejos al pueblo y sátiras poéticas de breve contenido que muestran mucha semejanza con las máximas del *Poor Richard's Almanack*. Sin embargo, en el espíritu de su obra, el humanitarismo de Franklin se transformaba en el anarquismo de Prada.

Pero estas máximas morales de Franklin, que según Jorge Guillermo Leguía¹⁶ "hacen recordar las moralejas de los fabulistas", que fueron tan del gusto de muchos escritores ingleses del siglo XVIII y que después de Smiles, Marden, Trine y Dale Carnegie han llegado hasta el descrédito, ya no tiene validez intelectual en nuestra época. Correspondería a una forma de periodismo moralizante y didáctico un tanto en desuso, sin categoría artística, a una aplicación práctica de convencionales normas morales, que ni siquiera —como el mismo Franklin lo reconoció reiteradamente— tiene el mérito de la originalidad. El "filósofo juicioso" ha muerto. Pero viven el "Fausto americano" precursor del extraordinario vigor del país, de la técnica moderna: los Estados Unidos. Vive en la historia el múltiple y ejemplar "revolucionario integral", paladín de la organización democrática en América y vive sin duda, el "Leonardo americano" que superó, con aliento humanista moderno y social, la cerrada y fría sabiduría de los eruditos coloniales y abrió los cauces para erradicar la ignorancia, hacer accesible la verdad, difundir la Cultura entre los hombres y afirmar la libertad, la solidaridad y la conciencia civil en los americanos del Norte y del Sur.

¹⁵ MANUEL GONZÁLEZ PRADA, *Grafitos*, Tip. L. Bellcand et fils, Paris, 1937.

¹⁶ J. G. LEGUÍA, *Historia de América*, T. III, Lima, Lib. E. Rosay, 1929, p. 15.

A 150 AÑOS DEL CODIGO CIVIL FRANCÉS

Por *Maxime LEROY*

ESTE aniversario ha sido conmemorado en América con importantes actos. Sobresalen entre ellos los de Río de Janeiro y Sao Paulo, donde los jurisperitos franceses y latinoamericanos pudieron confrontar sus ideas sobre el Código. Naturalmente en México, que posee una antigua y gloriosa Facultad de Derecho (cuyo tercer centenario acaba de ser celebrado) se hizo un estudio—en una revista que allí se edita—para conmemorar una legislación que ha dejado algunas trazas visibles en un país que es maravillosamente dinámico en todos los órdenes del espíritu.

En Francia no hubo ninguna manifestación pública para celebrar este aniversario del Código Civil, que sin embargo no pasó inadvertido. La Asociación Jurídica Henri Capitant y la Sociedad de Legislación Comparada publicaron en Pedone una recopilación que mereció el título de *libro del centocinquenterario*. Además fue dedicado al Código un número especial de la *Revue internationale de droit comparé*, el correspondiente a diciembre de 1954; y el presidente de la comisión de revisión de la obra consular—el decano Julliot de la Morandiere—le hizo un homenaje, a nombre de la comisión, en su discurso preliminar al proyecto de un nuevo Código. El eminente jurista puso de relieve que el Código Civil no ha dejado de estar presente en el espíritu de los reformadores durante el curso de sus trabajos; todos han tratado de respetar la obra original en la medida en que es compatible con las necesidades de reforma suscitadas por la evolución de las costumbres, del saber, de la producción, y en fin por el proceso de igualdad individual llamado democracia.

El Código Napoleón que fue promulgado en 1804, se quedó sin cambios notables durante todo el siglo XIX. Algunas leyes fueron ciertamente modificadas, durante este largo pe-

riodo, pero sin restar fuerza a sus principios básicos. Durante el centenario, en 1904, los profesores franceses y extranjeros le hicieron un homenaje tal que parecía justificar la idea que sus redactores no temieron aplicarle, al decir que se trataba de un código inmortal. Este orgullo parecía confirmado en su buena ley.

Desde entonces, esto es, más o menos desde los últimos años del siglo XIX, han sido renovadas tantas leyes civiles que en fin de cuentas, hoy se puede uno preguntar qué es lo que material e intelectualmente queda de la obra a la que Napoleón dio su nombre. Se puede decir que sus bases han sido destruidas. La propiedad, la familia, el contrato, no son concebidos, definidos y protegidos hoy como a principios del siglo XIX. Hoy existen otros conceptos, otras definiciones, otras medidas protectoras. Se trata de una evolución jurídica que, por otra parte, no es exclusiva de Francia. Nos hallamos en presencia de una transformación conocida por todos los países. Por todas partes han sido modificadas las relaciones de los individuos con la propiedad, la familia, y el trabajo. Hacer la historia del Código de Napoleón equivale un poco a hacer la historia del derecho en Francia e incluso en los países de civilización occidental.

Antes de entrar en detalle en estas transformaciones, es necesario hacer sin tardanza una observación que puede aclarar nuestros pasos: a la majestad de un código conciso, y tan bien escrito que Stendhal lo consideraba como un modelo para los escritores deseosos de tener un estilo bueno, claro, rápido, simple, se opone hoy una proliferación de leyes escritas con excesiva rapidez, a las que no dirige ni anima ningún principio general claramente concebido. De ahí que haya un desorden legislativo que molesta a los tribunales, pues éstos a menudo se encuentran con situaciones embarazosas en que les es difícil encontrar una relación entre tan distintos textos.

Pero hay que señalar un mal todavía más grave: este abuso legislativo, fuente de sentencias judiciales que son a menudo contradictorias, ha terminado por privar a la ley de su aureola centenaria. Los profesores de derecho no han ocultado la indignación que les provoca este desorden, y uno de ellos, uno de los que más autoridad tienen, el decano Georges Ripert, ante tantos defectos no ha dudado en intitular un bello libro — en forma muy significativa —: *La decadencia del derecho*.

Los promotores de una revisión del Código esperan proba-

blemente devolver algo de su majestad a la Ley con un Código rejuvenecido y bien ordenado. Sea lo que fuere a este respecto, la evolución desordenada del derecho civil nos obliga a seguir admirando el Código de 1804 que, como una hermosa antigüedad, continúa siendo un destello solitario y grandioso en la luz del naciente siglo XIX.

Esta evolución responde a la naturaleza de las cosas e incluso —es necesario resolverse a pensarlo— al desequilibrio de los espíritus que se confunde con la propia evolución de las costumbres, de la literatura, y con el desorden económico. El hecho está por lo tanto muy lejos de ser inexplicable. En el curso de estas transformaciones desordenadas hemos perdido las guías que conducían a los redactores del código, es decir el conjunto de principios que obligaban a los individuos a respetar en sus transacciones, en los actos diversos de su conducta, un cierto número de reglas morales y jurídicas, conjunto de ideas y sentimientos que en otros tiempos se llamaban tutelares; preceptos que constituían las condiciones mismas de la solidaridad social, es decir las justificaciones de la autoridad de los dirigentes de la ciudad y las garantías de la libertad de los gobernantes.

Entremos ahora en detalle en la evolución de derecho civil tal y como fue concebido por los redactores del Código.

Es particularmente conocida la transformación que ha sufrido el concepto de propiedad, transformación que no ha ocurrido sino mediante modificaciones a los artículos del código. Se ha llevado a cabo mediante cambios en la redacción, y supresión de artículos; pero, lo que es más, mediante textos que no han sido incorporados al código.

En la célebre Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 hay un artículo que fue respetado por los redactores del Código: "La propiedad individual ha cesado de ser sagrada". La propiedad individual ha dejado de ser sagrada ante los golpes de numerosas leyes, en particular las leyes de arrendamiento que han creado un derecho a los locatarios. Este nuevo derecho ha abaratado el derecho sagrado de 1789. Un propietario no puede dejar su casa sin locatarios ni sus terrenos sin cultivar; no puede cerrar libremente sus tiendas o sus fábricas, ni arrojar libremente a su personal o a sus locatarios. Ya no hay más libre *usus*, y sobre todo ya no hay más *abusus*. Los tribunales controlan el ejercicio del dere-

cho de propiedad. En este sentido hay una abundante jurisprudencia.

La colectividad interviene a nombre de las necesidades de los individuos: necesidad de trabajo, de habitación y también de alimentación y de instrucción. Desde ciertos puntos de vista el propietario no es sino un funcionario cuya actividad es vigilada, reglamentada por un contralor que cae bajo la mirada inquieta de una opinión mucho más apasionada por la igualdad que por la libertad.

El derecho privado ha adquirido así caracteres públicos que el Código de 1804 ignoró totalmente. Se dice que el derecho de propiedad se ha socializado.

Muy lejos estamos del artículo 544 del Código civil: "La propiedad es el derecho de gozar y disponer de una cosa del modo más absoluto, a condición de que no se use en forma expresamente prohibida por la ley". Frente a la antigua propiedad inmueble—subalterna, devaluada— se han creado nuevas propiedades; la propiedad comercial, la propiedad artesanal, la propiedad artística. Estas propiedades sancionadas por los textos, constituyen una parte del patrimonio, y son transmisibles como objetos corporales o inmuebles. Así, como dice el decano Ripert, el capitalismo limitado de principios de la era industrial, ha tomado aspectos nuevos, entonces imprevistos; personas que pertenecían a la clase no propietaria, obreros y artesanos, han hecho irrupción en la clase de los *beati possidentes*. En esta forma el número de los capitalistas ha aumentado con los que componen la clase media, cada vez más ávida de autoridad y de medios de acción económica, e incluso de lustre social.

Es necesario recordar que las leyes han disminuido los derechos de uso de los propietarios de los monumentos históricos, de los propietarios de los sitios clasificados: estas propiedades se hallan bajo la vigilancia del Estado.

Una misma evolución se ha producido en favor del obrero contratante. Cada vez más el contrato de trabajo, reglamentado con tanta brevedad en el 1804, pierde el carácter individual que le había sido reconocido entonces: la colectividad sindical substituye cada vez más a los contratos individuales, únicos que previó el Código civil, los contratos hechos por un conjunto de trabajadores, los contratos colectivos. Según los términos de la ley de 11 de febrero de 1950, el sindicato más representativo de la profesión es el que señala las condiciones del contrato

colectivo; a nombre de todos fija las tasas de salarios, el tiempo de trabajo, la suspensión del trabajo. La huelga sanciona estos imperativos.

Como el propietario, el obrero se pierde en los grupos, en la cantidad, bajo la dirección de normas que se imponen a ellos sin que cada voluntad haya sido llamada a la deliberación contractual. Así, en parte, tanto el precio de la renta como el salario son establecidos exteriormente; y se imponen a los individuos como si fueran leyes.

¿Qué queda de las convenciones que tenía previstas el Código civil: un contrato deliberado directamente por los individuos interesados? Recordemos el artículo 1134: "Las convenciones hechas legalmente tienen calidad de ley para quienes las hicieron". Cada vez más, la tendencia es que el grupo edifique la ley privada que deja de ser la obra de las voluntades individuales.

Es interesante recordar aquí las razones que establecieron el derecho individual, la libertad individual en la base de las relaciones jurídicas, durante la redacción del Código. No fue el espíritu de abstracción el que guió al legislador revolucionario y al legislador consular como se repite frecuentemente: en 1789 se trataba de escapar a las tutelas fiscales, profesionales, morales que eran muy numerosas y pesadas bajo el antiguo régimen, en un tiempo en que el feudalismo conservaba privilegios materiales que no correspondían más a ningún servicio de los beneficiados; en un tiempo en que las corporaciones cercaban a los artesanos y por lo tanto a los consumidores sin protegerlos eficazmente contra los abusos de los maestros; en un tiempo en fin, en que la familia mantenía a los jóvenes en una servidumbre que el espíritu crítico no podía soportar más.

El movimiento de 89 fue una liberación. Ni más siervos ni más clérigos privados de todo estatuto civil; ese es el verdadero sentido y fin del movimiento individualista del 89 que no había perdido su camino en 1804.

Pero los tiempos que siguieron, apenas esbozados en aquel entonces, los tiempos industriales, mostraron el carácter parcial de esta liberación. Había dejado fuera de toda previsión y reglamentación a los artesanos, a la clase obrera; a las formas nuevas que tomaba la familia, la propiedad, en particular la propiedad mobiliaria; había dejado en fin, fuera de toda previsión, a una gran cantidad de seres débiles que se hallaban en la

imposibilidad material y moral de beneficiarse de las bondades de una legislación que era favorable sobre todo para los poseedores. De ahí que numerosos textos que vinieron en ayuda de estas categorías sociales omitidas en 1789 y 1804, hayan perfeccionado el Código, poniéndolo de acuerdo con nuestras costumbres industriales y democráticas.

Se llevó a cabo una transformación capital en la jurisprudencia, que a veces osó sustituir a la ley decadente. El legislador debía emprender las reformas. Y el legislador actuó a la vez demasiado y demasiado poco. Hago en particular alusión a los decretos y a la práctica notarial que organizaron una protección en favor de la dote mobiliaria, que el código sólo había previsto expresamente para la dote inmobiliaria. La generalización de la comunidad reducida a los acquets impide que los muebles y los inmuebles caigan, por derecho, en la comunidad del derecho común, en la comunidad legal.

La familia ha sufrido tales transformaciones que en nada se parece a la familia de principios del siglo XIX. El padre y el marido han perdido aquellos privilegios que los hacían parecidos al jefe de familia romana. La ley de 18 de febrero de 1938 suprimió el deber de obediencia de la mujer al mismo tiempo que el deber de protección del marido. La mujer obtuvo el derecho de tener una profesión, de ganar y gastar libremente sus salarios y asignaciones. El padre perdió el derecho indiscriminado de corrección de sus hijos. En este sentido intervino el control judicial.

A partir de cierta edad el menor puede cobrar directamente su salario, contratarse, tener una caja de ahorros, demandar, escoger su nacionalidad, casarse.

En fin, la concubina y los hijos naturales recibieron de los tribunales un estatuto empírico que los hace parecidos a la esposa civil y a los hijos legítimos.

Es el fin del viejo poderío paternal, del paternalismo familiar, de la familia al viejo estilo.

Los miembros de la familia que antes estaban agrupados alrededor de su jefe, responsable de su salud, de su trabajo y de su felicidad, han pasado hoy a que se ocupen de ellos instituciones que han liberado al jefe de estos deberes austeros y dulces: becas familiares, seguridad social, vacaciones pagadas, becas universitarias. El conjunto social, a veces representado por organismos privados substituye al padre, al marido, para llenar deberes de sostenimiento que en el código estaban

a su cargo en caso de enfermedad, de parto o de desempleo. El conjunto social asegura incluso las vacaciones anuales y la enseñanza.

Incluso las leyes de sucesión han disuelto la sociedad familiar, reduciendo el derecho de sucesión del decimosegundo grado al sexto. (Ley de 31 de diciembre de 1917).

Las modificaciones que ha sufrido el derecho familiar han sido bastante numerosas y han llegado tan lejos como para que una recopilación de leyes haya tomado el título de Código de la familia, así como hay un Código del trabajo.

A la sujeción familiar ha sucedido la sujeción profesional, sobre todo en forma de disciplina sindical: es conveniente señalar que el código de trabajo pesa cada vez más sobre el código de la familia. El desarrollo sindical, de que somos atentos testigos desde hace sesenta años (la ley de sindicatos data de 1884) ha escapado completamente a los principios directivos del Código Civil, que eran los que habían gobernado a los votantes de la ley Le Chapelier, ley hostil a los grupos corporativos. El individuo que ha sido librado de las viejas servidumbres familiares no escapa a las nuevas que son también pesadas y numerosas. De ahí han surgido nuevos problemas de asociación que deberán plantearse los propios sometidos, que se plantean ya algunos de ellos, y que será necesario resolver para responder al deseo de libertad que vibra en el fondo de nosotros.

Sabemos que diversas leyes revolucionarias han abolido a todas las agrupaciones, por miedo de que despertaran contra el orden nuevo las resistencias que había destruido la monarquía. Así fueron disueltas "todas las comunidades, corporaciones, academias, sociedades literarias" por textos que van de 1789 a 1793. El estado no quiere ver sino individuos; ningún asociado o compañero. Esta hostilidad, que se explicaba en 89 sobre todo por la turbulencia de los parlamentos ha desaparecido; y hoy la jurisprudencia y la ley (en 1884 y en 1901 particularmente) han creado personas morales, en que los individuos pueden defender en común sus intereses morales y materiales.

El Código no había retenido sino un grupo: la sociedad civil, que tiene un fin lucrativo. La nueva sociedad puede defender sólo los intereses morales. El asociado deja al fin de ser un delincuente.

PERO, ¿acaso todas estas modificaciones se enfrentan a los principios del Código de 1804? Muchas leyes en realidad sólo desarrollan estos principios. Así, las leyes que crean nuevas propiedades no tuvieron como efecto el disminuir la importancia de la propiedad privada, según lo hemos indicado con anterioridad. Es un hecho sobre el que conviene volver, para señalar su significado social.

Sin duda estos nuevos derechos incorporales disminuyen el campo de acción del propietario del tipo 1804, y vistos desde este ángulo estas leyes han depreciado el imperio del propietario inmobiliario; pero es necesario observar que ha aumentado el número de los poseedores; poseedores que como se entiende tienen ya o tendrán más y más el espíritu de aquéllos a quienes han despojado parcialmente de su *abusus*. Es poco probable que los artesanos y obreros arrancados a su medio, revestidos de una imprevista dignidad que refleja la majestad jurídica del Código Napoleón, dignidad que los pondrá cada vez más en relación con los consejos de propietarios a la vieja usanza, de los notarios, abogados, guardianes de las tradiciones, conserven su antigua manera de ser, su espíritu de reivindicación social.

Se ve así cómo la evolución del Código civil, digamos más precisamente del derecho civil ha consolidado en buena parte y en ciertos puntos los principios conservadores de 1804, dándoles una fisonomía nueva.

DESDE 1945 existe una Comisión de revisión del Código civil. Ya bajo la monarquía de 1830, bajo el segundo imperio, en los años de 1860, y más tarde, bajo la III República, algunos de nuestros más grandes juristas—Pellegrino Rossi, Batbie, Ambroise Colin, Larnaude—, habían pedido esta revisión; y algunos abogados y políticos a fines del imperio trataron de realizar este deseo: hacer lo que el estado napoleónico no se había dignado hacer por respeto a la obra del Primer Cónsul.

En 1904, durante la celebración del centenario del Código, que revistió una cierta solemnidad, se reunió una comisión de revisión (de la que tuve el honor de ser uno de los secretarios); pero sus trabajos fueron interrumpidos prematuramente, sin que se llegara a la redacción de un proyecto. La opinión pública no prestó ninguna simpatía a este esfuerzo, incluso fue

totalmente indiferente y los medios profesionales del derecho fueran secretamente hostiles a la empresa.

La Comisión actual ha llegado a la elaboración de un proyecto que es parcial pero importante; y es de esperarse que tendrá consecuencias y, sobre todo, que el Parlamento tendrá tiempo de votarlo sin perderse en controversias inútiles. En verdad deberíamos desear que el proyecto se votara cuando el gobierno lo hubiera avalado tras una discusión reducida; pues no es dudoso que si la discusión se abre demasiado, se perderá en críticos que —dada la variedad e indisciplina de los partidos— acabarían por cansar a la propia cámara, agravando el escepticismo parlamentario del país en materia de reformas. Es un deseo cuya temeridad no me es desconocida; pero no puedo olvidar el daño que amenazó al Código consular y que casi lo hizo sucumbir bajo las críticas sistemáticas de algunos miembros desde la tribuna. Este daño no fue superado sino por medios autoritarios (la depuración y la suspensión de la tribuna querellante) que un liberal evidentemente no desea que se repitan en nuestros días, bajo más modernas formas.

Esta comisión ha estado cuidadosamente compuesta. Poco numerosa comprende magistrados del orden judicial y administrativo, profesores y prácticos, particularmente a un notario; y se puede decir que su trabajo, ya publicado, es excelente. Se dirá que actualmente ha sido sometido al examen de las facultades de derecho. Se puede pensar que su elaboración tiene un carácter colectivo, en el curso de la cual se habrán podido hacer todas las críticas. Sólo un texto revisado de los resultados de esta investigación será transmitido por la Comisión al gobierno. Por lo tanto habrán rodeado todas las precauciones necesarias a esta obra que ya lleva más de diez años de trabajo.

El trabajo de la Comisión habrá tenido dos objetos: primero hacer lo que se puede llamar familiarmente la limpieza del Código, es decir, suprimir las pequeñas faltas de estilo poco numerosas; después, ir al fondo de las reglas para renovarlas, adaptándolas a la legislación y a la jurisprudencia que son tan copiosas. Con toda razón los redactores del Código nuevo no se han propuesto redactar un código que termine con las controversias jurídicas; la experiencia judicial y la costumbre del siglo XIX les ha enseñado hasta qué punto habría sido quimérica una ambición semejante, y habría que agregar: ineficaz. Han establecido un descanso, es decir, un momento de reposo para permitir a la práctica que se manifieste, para ir mejor

informados más allá del texto, dejando a la espontaneidad de los hechos su necesaria y fructífera independencia. Sabemos hoy que la jurisprudencia crea un derecho sabio y prudente; habría sido indebido frenar una libertad cuyas obras han arrancado a los encargados testimonios de admiración de cuya sinceridad no cabe dudar, y de los que se estará menos dispuesto aún a disminuir la oportunidad, la oportunidad social.

Esta revisión renueva poco; tiene como fin principal regularizar una evolución que se ha desarrollado de modo desordenado bajo la presión de los hechos, de las costumbres, de las nuevas necesidades. Como sus predecesores de 1804, los revisores creyeron hacer obra de unión y consolidación, cuidándose de violentar los sentimientos morales y materiales del país por innovaciones que buscaran una originalidad no fundada en los hechos.

LAS LIBERTADES EN EL LIBERALISMO MEXICANO *

Por *Jesús REYES HEROLES*

LA libertad se forma de libertades. El liberalismo tiene por móvil y fin la libertad; por consiguiente, precisar las libertades del liberalismo mexicano es comprender su más íntimo y verdadero sentido.

Pero no basta ver la consignación formal de una libertad para entenderla, y ni siquiera es suficiente para ello el gozarla. Sólo se entienden las libertades de la libertad cuando se conoce su origen, cuando retrospectivamente se ve su gestación y se tienen enfrente las contradicciones y dificultades, las luchas que quienes la consiguieron y lograron dejar hubieron de vencer y superar. La historia de las libertades nos sirve así para desentrañar su contenido, apreciar su valor y precisar su alcance. Por ello, para cumplir con el título de esta conferencia, vamos a realizar una precipitada expedición por la historia de las ideas en lucha en el siglo pasado.

Libertades democráticas y libertades liberales

LIBERALISMO y democracia llegan unidos y confundidos a México. Algunos de aquellos hombres que contribuyeron a implantar las instituciones políticas de México fueron más demócratas que liberales, como don Luis de la Rosa; otros, en cambio, fueron mucho más liberales que demócratas, como es el caso de don José María Luis Mora. Difícil resulta encontrar alguno que fuese liberal y no fuese demócrata; imposible hallar alguno que fuese demócrata y no fuese liberal.

Ello hay que tomarlo muy en cuenta al conocer las libertades del liberalismo mexicano, dado que en él están fuerte-

* Conferencia sustentada el día 27 de febrero de 1956 en la Facultad de Derecho de la UNAM.

mente trabadas libertades políticas con libertades civiles y ambas apoyándose y apoyando libertades espirituales.

Si recordamos las libertades del demoliberalismo—civiles, económicas, políticas y espirituales— nos percatamos de que las libertades civiles no son aportación del liberalismo: él las recoge de una tradición premoderna, de la práctica del derecho anglosajón. Las libertades económicas son un agregado que al liberalismo ético-político le adviene por la vía del reconocimiento del derecho de propiedad y con fundamento en la fisiocracia y en la economía política clásica. Las libertades políticas son de origen democrático. Benjamín Constant comparaba en un célebre discurso la libertad de los antiguos con la de los modernos. La primera, la de los antiguos, era una libertad colectiva consistente en que los grupos, los conglomerados, tuvieran en sus manos la resolución de los asuntos políticos. Se traducía en derechos que haciendo que el hombre decidiera, no impidían, con palabras de Constant, "la sujeción completa del individuo a la autoridad de la multitud reunida".

Eran libertades democráticas que parecían perfectamente compatibles con la carencia de las libertades liberales. Éstas, que son las que Constant llama modernas, partiendo de la idea de que el individuo goza de ciertas garantías, tienden a dar a éste una esfera de acción independiente del Estado para su formación y actuación, que a la postre le permita tener los elementos necesarios para influir en la colectividad a que pertenece o diferir, con la debida salvaguarda de su libertad espiritual, civil y política, de lo que la mayoría decida.

De este cuadro de libertades demoliberales no nos ocuparemos ni de las civiles ni de las económicas, sólo abordaremos las libertades democráticas y las libertades liberales. Pero en éstas se presenta una jerarquía: Hay libertades bases, originarias y libertades derivadas. Las libertades democráticas parten del hecho de que la soberanía reside en el pueblo; es decir, del principio de autodeterminación de las colectividades. La clave, pues, de estas libertades es lo que nuestros liberales llamaron la libertad de la nación para constituirse conforme a su voluntad. De este principio deriva el sufragio universal, la posibilidad de acceso a los puestos públicos, la libertad de reunión y asociación y el derecho de petición en su aspecto político.

De las libertades democráticas sólo reseñaremos en el liberalismo mexicano la que consideramos clave, o sea, la libertad de la nación para constituirse.

Dentro de las libertades liberales, la decisiva es la libertad de conciencia o pensamiento, de la cual deriva la libertad de manifestación de las ideas, por escrito o hablada y la libertad de cultos. Nos ceñiremos exclusivamente en nuestra exposición a la libertad de conciencia.

La libertad de la nación para constituirse

LA idea de que la soberanía reside en la nación, recogida por la Declaración Francesa de 1789 en su artículo 3º después de ser sostenida por el artículo 3º de la Constitución de Cádiz es reiteradamente estatuida por nuestras leyes fundamentales, a partir del artículo 5º de la Constitución de Apatzingán y 3º del Acta Constitutiva de la Federación.

De la soberanía nacional o popular se deduce la libertad de la nación para constituirse conforme a su voluntad, y ya la convocatoria al Congreso Constituyente 1856-1857 señala en su artículo 1º: "Se convoca un Congreso Extraordinario para que *constituya libremente a la nación* bajo la forma de república democrática representativa". La aceptación de la soberanía popular y de la representación política lleva a nuestros liberales al punto más fino y más sensible de la teoría que distinguiendo el poder político de la sociedad, afirma que aquél emana de ésta y que la sociedad es enteramente libre para determinar la forma y fondo de su constitución. Es, nada menos, que la teoría del Poder Constituyente.

La frase "libertad de la nación para constituirse" es muy usada por los periódicos liberales, desde el triunfo de Ayutla hasta la iniciación del Congreso Constituyente, en su más riguroso y amplio sentido. Se sostiene que la nación: 1º) Es suprema frente a cualquier organismo interno; 2º) No está sujeta a ninguna ley. No hay ley por encima de la voluntad nacional; y 3º) Ella es independiente frente a cualquier poder exterior.

La teoría de la soberanía popular es expuesta, siguiendo muy de cerca el análisis hecho por Tocqueville en *La democracia en América del Norte* —traducida al castellano en 1837— cuando habla, con base en Montesquieu, Rousseau y la elaboración norteamericana, de la soberanía del pueblo, por el periódico *El Monitor Republicano* del 14 de septiembre de 1855: "En una sociedad fundada en la soberanía del pueblo, ningún individuo ni corporación debe someter al resto a su voluntad

particular, porque ningún individuo, ninguna facción, ni asociación parcial, puede atribuirse el poder supremo si no se le delega. El establecimiento de la sociedad civil supone que los consocios han reunido sus voluntades y sus fuerzas para bien común; su voluntad para ordenar o prohibir lo que puede servir o perjudicar al interés de todos, o de cada uno, y de sus fuerzas para hacer ejecutar lo que han querido". "La ley —prosigue este artículo— es el resultado de esta unión de voluntades. La fuerza pública es el resultado de esta reunión de fuerzas particulares. Una y otra están comprendidas en la denominación de *soberanía*, por la cual se debe entender la colección de los derechos de todos o el derecho indelegable e imprescriptible para una nación así formada, *de querer y de hacer ejecutar lo que ella quiere*".

Supremacía de la Nación

SE expresa la supremacía de la nación representada por el Estado, de acuerdo con la teoría democrática, frente a cualquier cuerpo interno. Tres cuerpos están a la vista: 1º) El Clero; 2º) Los Notables y 3º) El Ejército.

En cuanto al primero, a sólo unos meses de este artículo el propio *Monitor Republicano* en su número de 3 de diciembre de 1855 analiza un gesto de rebeldía: la protesta del Arzobispo de México, a moción del Cabildo Eclesiástico, en contra de los artículos 42, 44 y 4º transitorio de la ley de 23 de noviembre de 1855 sobre administración de justicia y supresión de fueros.

El Arzobispo "... declara que la renuncia que cualquier individuo del Clero haga del fuero, ya sea en lo civil, ya sea en lo criminal; *es nula y de ningún momento*, aun cuando lo jure; y que ya sea la renuncia de grado o por fuerza; sobre ser de ningún valor, *quedará por lo mismo sujeto, el que la haga, a las penas que la Iglesia impone a los contraventores*, protestando como protesta dicho artículo". El *Monitor Republicano* ante esta declaración se alarma: "¿Qué es esto? preguntamos. ¿Quién ha dicho que el Sr. Garza pueda en manera alguna mandar que se desobedezca una ley y amenazar con penas a quienes le desobedezcan? ¿Quién manda en la nación mexicana?" La aplicación de la Ley de Administración de Justicia, de la Ley de Desamortización y episodios posteriores de nuestra historia re-

velan, sin lugar a dudas, la existencia de un cuerpo que disputaba soberanía a la nación. La secularización de la sociedad estaba así implícita en la teoría del Poder Constituyente.

La nación está por encima de los cuerpos que la componen. Por ello está por encima de las asambleas de notables, de las personas que por razones económicas u otros títulos se abrogan derechos para representarla. Hay en México toda una tradición de origen colonial de asambleas de notables. Iturbide gobierna con notables, que escogidos por él integran la Junta Provisional; las Bases Orgánicas de 1843 fueron dictadas por una junta de notables nombrados por Santa Anna; Paredes Arriolla en 1845 intentó, a través de los notables, instalar la monarquía, y por último, Santa Anna en sus postrimerías fue justificado por los notables. Toda una teoría autocrática existe en nuestro país en el siglo XIX sobre la soberanía de los notables. La última formulación, quizás, de esta teoría —después de que 250 individuos integraron una asamblea de notables que justificó a Maximiliano— fue la del conservador Francisco de Paula Arrangoiz, quien señalaba que solamente podían ser contrarios a la legitimidad de las asambleas de notables los "enemigos de toda institución permanente y estable" y decía que sólo en el mundo había un gobierno que tuviese mejor cuna que el de Maximiliano, justificado por una asamblea de notables, y ése era el del Sumo Pontífice. La teoría era muy curiosa: el caudillo elegía a los notables del país para que éstos legislaran y justificaran su poder. Sin embargo, a tan curiosa teoría correspondía una práctica desastrosa.

En cuanto al otro cuerpo, el ejército, sus afanes por decidir los destinos nacionales eran evidentes: después de Ayutla es el ejército, encabezado por el general Rómulo Díaz de la Vega, quien en la ciudad de México pretende elegir Presidente al General Martín Carrera y es con parte del ejército que Haro y Tamariz proclama el Plan de San Luis Potosí en oposición al de Ayutla. Un periódico liberal, *El Siglo Diez y Nueve*, apoya al General Carrera y otro no menos liberal para entonces, *El Monitor Republicano*, defiende la integridad del Plan de Ayutla y del de Acapulco. El artículo 4º del Plan de San Luis disponía que los Generales en Jefe del norte, sur y centro de la República determinarían la organización del gobierno. El ejército quería escamotear su triunfo a la opinión pública y al pueblo de México.

La legalidad y el interregno de las instituciones

PERO, además, la libertad de la nación para constituirse se había de enfrentar a un mito: el de la legalidad. En la polémica entre *El Monitor Republicano* y *El Siglo Diez y Nueve* en torno al reconocimiento del General Carrera, el primero tenía razón en cuanto al fondo político e incurría en el error de usar como argumento la legalidad. Afortunadamente, *El Siglo Diez y Nueve*, que en lo principal, en cuanto al fondo, carecía de razón, iba en bien pensados editoriales a destruir el fetiche de la legalidad invocada frente a una revolución y como estorbo a la libertad de la nación para constituirse. *El Siglo Diez y Nueve* combate el argumento de la legalidad contra *El Monitor Republicano* y contra Haro y Tamariz.

"Cuestiones de legalidad —dice el 23 de agosto de 1855— al consumarse una revolución, nos parecen peregrinas". En México no hay un orden establecido que permita la transformación pacífica, gradual y continuada. Un gobierno ha estado en lucha contra el país y la opinión, de aquí que *El Siglo Diez y Nueve* gráficamente señale como tarea inmediata llenar lo que llama "el interregno de las instituciones". "La legitimidad —publicará el mismo periódico el 28 de agosto de 1855— es una palabra un poco extraña cuando triunfa una revolución, cuando no hay leyes, cuando se ha destruido el orden de cosas que se llamaba legal, cuando hay que crearlo todo y cuando las circunstancias ejercen una influencia superior a todas las voluntades". "La legitimidad —añade— no nos cansemos, no tiene más título que la voluntad nacional". Y Juan Bautista Morales, en largo artículo publicado el 24 de agosto, afirmará: "Nadie tiene derecho para constituir una nación sino ella misma".

La nación no está sometida a ninguna ley, ni atada por los precedentes; ella es libre para constituirse. Ya no hay resabios de Cortes por estamentos y ni siquiera subsiste la considerable influencia anterior ejercida por Martínez Marina, cuando intentaba demostrar que la teoría del Poder Constituyente estaba en la legislación medioeval española. Sieyes está a la vista.

La nación es libre para constituirse. Sólo después de afirmar esta libertad es posible luchar por el sufragio universal y los derechos políticos individuales.

La Independencia

LA libertad para constituir a la nación significaba la supremacía de ésta frente a cualquier cuerpo interno; pero también significaba independencia frente al exterior.

Desde el triunfo de Ayutla un rumor se había hecho circular: el gobierno estaba negociando un convenio de protectorado con los Estados Unidos. El periódico *Trait d'Union* publicó los supuestos convenios y *El Monitor Republicano* del 22 de septiembre de 1855 los reprodujo.

La reacción de los liberales ante este rumor fue unánime. Hay que aclarar que en las filas liberales había una gran sensibilidad frente a los problemas internacionales, misma que los mantenía siempre pendientes del curso de los acontecimientos exteriores. La imprevisión no fue imputable a nuestros liberales. En 1824 Fray Servando Teresa de Mier habla de una guerra inminente para el país y en 1831 Vicente Rocafuerte aconsejaba precauciones para conservar a Texas. La lección de 1847 había sido muy dura y la afinidad ideológica con el liberalismo norteamericano no hacía que se perdieran de vista los intereses superiores del país.

Sin dejar de creer, y ello los enaltece, a pesar de las amargas experiencias, con su maestro Montesquieu, que el Derecho de Gentes está fundado en el principio de que las diversas naciones deben hacerse en la paz el mayor bien posible y en la guerra el menor mal posible, nuestros liberales fueron celosos defensores de la independencia y libertad de la nación para gobernarse. Ante los rumores sobre el protectorado, *El Siglo Diez y Nueve* declara: "Rechazamos esta calumnia con la mayor indignación y protestamos solemnemente que el Partido Liberal sostiene antes que nada la INDEPENDENCIA NACIONAL y no aceptará jamás la influencia de ninguna nación extranjera".

El Monitor Republicano hace un plausible esfuerzo por presentar las bases doctrinarias de los liberales mexicanos en lo relativo al derecho internacional. Al efecto recurre al internacionalista preferido por nuestros liberales—Vattel—resumiendo las normas fundamentales del Derecho de Gentes de este autor, en que afirmándose la igualdad de las naciones se sostiene que cualquier estado soberano "es independiente de todo poder sobre la tierra" y se concluye: "Es una consecuencia evidente de la libertad y de la independencia de las naciones, que todas tienen derecho a gobernarse como juzguen a propó-

sito y que ninguna lo tiene absolutamente para mezclarse en el gobierno de otra". Con tan firme base doctrinal y dado que Vattel plantea la posibilidad de ayuda cuando un pueblo que resiste al tirano la pide, *El Monitor Republicano* sostiene que: "Cuando los lazos de la sociedad política están rotos o por lo menos corrompidos, los partidos contendientes, hasta cierto punto pueden considerarse entonces como dos partidos distintos, y desde que ambos son igualmente independientes de toda autoridad extranjera, nadie tiene derecho a juzgar de ellos". Los liberales invocan el derecho a resolver las controversias nacionales sin intromisiones, prefiriendo sostener la independencia de los partidos favoreciendo al adversario, a quebrantar la soberanía nacional y el principio de no intervención.

La norma: adaptación de las instituciones

Y aquí cabe una digresión: nuestros constituyentes fueron innovadores por interpretación y en algunos casos por creación. Esto se debió a la idea muy arraigada de que había que asimilar las ideas liberales y no simplemente trasplantarlas. No se pretendía erigir fronteras inviolables a las ideas: nuestros liberales eran ávidos lectores de lo que su mundo producía; pero su método no era la importación servil, sino la penosa asimilación que aprovecha y desecha. Estos principios de adaptación de instituciones claramente son expresados por Guillermo Prieto en su Oración Cívica de 16 de septiembre de 1855.

Después de citar a Sieyès y de afirmar la libertad de la nación para darse sus leyes, Prieto proporciona la perspectiva desde la que debe ejercerse esta libertad: "La organización moral trae la social, es decir, el desarrollo de las condiciones de vida de los pueblos, la afirmación de sus garantías; de estos elementos nace una buena constitución política, no americana, no monárquica constitucional; no como la inglesa; no a la española; sino una constitución nacional; calcada sobre nuestras necesidades, sobre la diferencia de nuestras razas para confundirlas..."

El planteamiento de la necesidad de adaptar no es nuevo. Una extensa literatura, por lo general anónima, se da alrededor de 1820. Hay un entusiasmo ingenuo por la constitución, que se ve como panacea y este entusiasmo hace que se reimprima

la "Cartilla del Ciudadano Constitucional"¹—"Todo ciudadano está muy obligado a creer de todo corazón en la Constitución"—reza este ingenuo documento. Pero muchas dudas se expresaban ya en ese entonces sobre que una constitución importada solucionara los problemas. Un ciudadano, para contestar la pregunta: ¿conviene que haya constitución en la Nueva España?, que según declara, personas mal intencionadas han hecho circular, traduce en 1820 a la Baronesa de Stael,² por considerar que por analogía ella responde a la pregunta cuando resuelve que los franceses son propios para la libertad. Y también en 1820³ un folleto anónimo compara el afán constitucional con el caso del estudiante que después de una larga jornada, no hallando postura que su cuerpo resista y siéndole indispensable continuar la jornada, resuelve cambiar la cabalgadura con su ayudante, creyendo que así disminuirán sus molestias.

Donde con más claridad se aborda en ese entonces esta cuestión, es probablemente en la contestación que a la proclama de O'Donojú dirige un habitante de la Nueva España en nombre de la Patria.⁴ En este importante documento se dice a O'Donojú: "Hay una cosa señor General, que no esperamos ahora, ni recibiremos nunca de manos del pueblo español, y esta es la Constitución. La suya, celestial y divina, dejaría de serlo al punto, si no estuviera formada precisamente por él, y acaso el error contrario ha sido el último germen de nuestras desavenencias. Las constituciones son como los astros, que no influyen ni alumbran sino en el espacio de su órbita". El anónimo autor termina diciendo que nuestro pueblo no debe esperar que nos venga una constitución de las orillas del Manzanares, ella deberá surgir de las márgenes de Chalco.

El problema de la adaptación también surgió cuando la Constitución de 1824. Fray Servando Teresa de Mier, contagiado de Burke, horrorizado por la Revolución Francesa y despectivo ante lo que llama el genio cómico de los franceses, que les hace fabricar constituciones dispuestas como comedias por escenas, afirma: "La prosperidad de esta República vecina ha sido, y está siendo, el disparador de nuestras Américas, porque

¹ 1820, Imprenta Ontiveros.

² 1820, Imprenta de Alejandro Valdés.

³ Impreso en la Oficina de Dn. Juan Bautista Arizpe.

⁴ Puebla, agosto 4 de 1821. Imprenta Liberal de Troncoso Hnos.

no se ha ponderado bastante la inmensa distancia entre ellos y nosotros". Y hubo adaptación en el esfuerzo que significa la Constitución de 1824, por conciliar la doctrina francesa con la americana y con la Constitución Española de Cádiz. Con gran claridad, por último, Mariano Otero, en su voto particular de 5 de abril de 1847, sostenía la necesidad de esta misma adaptación cuando manejando con verdad y sapiencia los clásicos liberales, invocaba la idiosincrasia de los pueblos como factor de gobierno, de funcionamiento de las instituciones.

Por ello, el periódico *El Siglo Diez y Nueve* no hizo más que recoger una corriente de opinión que correspondía a toda una tradición, al decir el 12 de septiembre de 1855: "Conocidas ya las formas todas de gobierno, desde la más liberal hasta las más despóticas, no por el estudio de sus teorías, sino por una práctica dolorosa, poco trabajo ha de costar el sistema que sea más conveniente. En los ensayos anteriores se han cometido graves desaciertos. Unas veces —y esto es lo que queremos subrayar— se ha hecho una imitación servil de instituciones extrañas, como si fuera posible trasplantarlas a distinto suelo, sin sujetarlas a las modificaciones requeridas por la diferencia de costumbres y estado social, siendo así que no hay ley orgánica alguna, por sabia que sea, que pueda servir indistintamente en toda sociedad".

La libertad originaria y las derivadas

PASAREMOS ahora a ocuparnos de la base y cúspide de las libertades liberales y democráticas: la libertad de conciencia, la libertad de pensamiento. De ella deriva la libertad de manifestación de las ideas. Sólo con su vigencia el hombre está en condiciones de ejercer los derechos que le permiten influir en los destinos de la colectividad a que pertenece y diferir de la mayoría, siendo respetado en su dicidencia. Una colectividad, a su vez, sólo puede autogobernarse si sus miembros están en condiciones de optar por varias decisiones a la luz de diferentes modos de pensar; si ellos son libres para que su conciencia se forme.

En el cuadro de las libertades, las del espíritu son decisivas. En el liberalismo los fundamentos de las libertades políticas y civiles son morales. El hombre para pensar necesita libertad para hacerlo, y para que el hombre pueda manifestar

sus ideas requiere la libertad de tenerlas. Por cualquier libertad que se empiece, siempre se desembocará en la clave de las libertades espirituales: la libertad de pensamiento.

Esta es la libertad que más trabajo costó a nuestros liberales obtener. Detrás de ella hay una larga evolución; victorias y derrotas, avances y repliegues y sobre todo firmeza de convicciones acompañada por una gran prudencia y una previsora cautela. Las líneas del proceso son: de la intolerancia absoluta a la semitolerancia disimulada o indirecta; de ésta a la tolerancia, para llegar finalmente a la libertad de conciencia. Frecuentemente nuestros liberales, sabiendo que las realidades, la correlación de fuerzas, no les permitía obtener la libertad de conciencia, admitían la intolerancia, ganando en trueque la afirmación de alguna libertad de ella derivada, como la de imprenta. En otras ocasiones, un artículo perdido en una constitución intolerante consignaba la semitolerancia por el método de la libertad de opiniones.

Los liberales sabían que estas libertades derivadas no podían existir sin la libertad originaria; pero también sabían que para llegar a la libertad de pensamiento no podían ir en línea recta: tenían que seguir recovecos y los siguieron; debían andar por veredas y así lo hicieron. Las libertades hijas, como la de manifestación de las ideas, con dificultades y mutiladas si se quiere, existen en tanto que la libertad madre, la de pensamiento, no podía fecundar las mentes y estimular las voluntades.

Intolerancia y libertad de imprenta

LA lucha por la libertad de pensamiento es quizá la más aleccionadora de todas las desarrolladas por nuestros liberales. Los principales episodios de ella no se comprenden, no se pueden explicar, si se adopta una perspectiva de simplismo ideológico. ¿Puede haber libertad de imprenta, es decir, libre manifestación de las ideas por escrito, en un régimen de intolerancia? Evidentemente que no, y los liberales lo sabían.

Sin embargo, las Cortes de Cádiz, a menos de dos meses de instaladas —el día 12 de noviembre de 1810— decretan la libertad política de imprenta, no obstante que el artículo 12 de la Constitución va a establecer la intolerancia, prohibiendo el ejercicio de cualquier religión que no sea la católica. En Mé-

xico la Constitución de 1824 en su artículo 3º reproduce el 12 de la Constitución de Cádiz: prescribe la intolerancia. Pero del 5 de octubre al 5 de diciembre de 1812 habíamos disfrutado de la libertad de imprenta al amparo del Decreto IX de las Cortes de Cádiz. Es más, en el segundo período de vigencia de la Constitución de Cádiz, el 12 de octubre de 1820, se dicta una ley de libertad de imprenta, misma que en 1822, con leves modificaciones, se declara en vigor en México, y nuestra Acta Constitutiva de 31 de enero de 1824 en su artículo 31 establece en la forma más amplia la libertad de imprenta en materia política.

¿Cómo explicarse doctrinalmente la consignación de la intolerancia en la Constitución de 1824? ¿Cómo conciliar la libertad de imprenta del artículo 31 del Acta Constitutiva con la intolerancia del artículo 3º de la Constitución de 1824?

Es fácil explicarse doctrinalmente la intolerancia en la Constitución de Cádiz. Los hombres de Cádiz estaban preocupados por demostrar que no habían sido contagiados por el liberalismo francés: la Comisión que presentó el proyecto de Constitución expresamente decía que no había en el proyecto nada que no estuviera ya consignado en los antiguos cuerpos de la legislación española. Era muy brusco decir que en éstos estaba la libertad de conciencia; el disimulo aconsejaba, por consiguiente, admitir la intolerancia. Pero el caso de nuestros constituyentes de 1824 es distinto. Ellos no tenían la misma preocupación y lejos de ocultar o disfrazar sus fuentes, con alarde las exhibían: en el Manifiesto del Congreso Constituyente se decía que Rousseau y Montesquieu habían definido los principios de la sociedad y fijado sus bases y que felizmente el Congreso había tenido un modelo a imitar en nuestros vecinos del norte. Los autores del Acta Constitutiva y de la Constitución de 1824 no ocultan sus fuentes ni querían hacer pasar por cosa vieja lo que era nuevo.

La libertad de conciencia es consignada por la Constitución Americana de 1787. Pero en los Estados Unidos la libertad religiosa está vinculada a sus orígenes. La libertad de conciencia proviene del libre examen de los textos sagrados; ella está hermanada con el protestantismo. En cambio, la Declaración Francesa de 1789 no establecía la libertad de conciencia. Se quedaba en su artículo 10 en la tolerancia: en la simple admisión de la heterodoxia. Si los convencionalistas franceses en plena efervescencia no se atrevieron a lanzar el desafío que hubie-

ra significado el establecimiento de la libertad de conciencia, ¿no era acaso una temeridad pretender tan siquiera la tolerancia en México?

El problema se maneja sutil y agudamente. En España en 1820 el célebre Marcial Antonio López, al traducir el "Curso de Política Constitucional" de Benjamín Constant, le suprime el capítulo que trata de la libertad religiosa y declara que lo hace en virtud de que choca con el artículo 12 de la Constitución de Cádiz. En México, en cambio, don Lorenzo de Zavala en 1822-3, siendo constituyente, traduce—y el dato es poco conocido— el "Ensayo sobre las Garantías Individuales" de Daunou, quien trata con toda amplitud la tolerancia y la libertad de conciencia. La traducción se hizo íntegra y sólo se le puso en materia de libertad religiosa una salvedad: el editor Ontiveros manifiesta que en esa materia no estaba de acuerdo con Daunou.

Al amparo de la libertad derivada, la de imprenta, se lucha por la originaria, la de conciencia. La hija ayuda al nacimiento de la madre.

Esto no quiere decir que sin más las libertades derivadas imperaran. Había que luchar por el respeto a éstas. Algún día se relatarán los episodios de la defensa de la libertad de imprenta. Las persecuciones se suceden. Para el objeto de simplemente destacarlas basta recordar las que sufrió Ontiveros en 1820, por publicar el Informe del Sr. Bodega al Rey en el año de 1814; el confinamiento de García Torres hecho por el gobierno de Paredes y la prisión de Ignacio Cumplido por imprimir la carta de Gutiérrez Estrada en 1840.

El criterio que permitió conciliar artificialmente la intolerancia del artículo 3º de la Constitución de 1824 con la libertad de imprenta del artículo 31 del Acta Constitutiva, lo dio Fray Servando Teresa de Mier precisamente en la discusión del artículo 3º: "La religión católica es esencialmente intolerante, es decir, teológicamente, porque la verdad es una; pero en lo civil pueden tolerarse las religiones falsas: aquí no establecemos esta tolerancia porque sabemos el voto general de la nación; pero no se opone la tolerancia civil a la religión, que sólo es intolerante teológicamente". El artículo 3º de la Constitución de 1824 resultaba así compatible con la libertad de imprenta y de esta hendidura o grieta se valdrían nuestros liberales para combatir por la libertad de conciencia.

La lucha, lo repetimos, no sería frontal. El disimulo está

permitido, hay que llegar a la libertad de pensamiento por la vía indirecta, haciendo rodeos, dado que por la directa no es posible.

La Constitución del Estado de Yucatán, del 6 de abril de 1825, en su artículo 12 reprodujo el 3º de la Constitución de 1824 —intolerancia— pero hizo un agregado: ningún extranjero que se estableciera en Yucatán podía ser perseguido o molestado por sus creencias religiosas.

A menos de dos años y medio de aprobada la Constitución de 1824 se da un paso más en el camino de la libertad de conciencia. A veces los progresos en política se miden por palabras y el momento que reseñamos era de esos: el Congreso Constituyente del Estado de México sanciona en 1827 una Constitución en cuyo artículo 13, al reproducir el 3º de la Constitución de 1824, se sustituye en la frase "prohibición del ejercicio de cualquiera otra" la palabra *prohibición* por *exclusión*. Ya no se prohíbe, sólo se excluye. Pero, ¿cómo se excluye? El Presidente del Congreso Constituyente del Estado de México fue José María Luis Mora y su sabia mano y su amplia visión histórica se ven en este texto. Junto al inconmensurable progreso que un cambio de palabra puede significar, se encuentra un paso mayor: en el Capítulo Tercero de esta Constitución, relativo a los derechos de los ciudadanos y de los habitantes, el artículo 27 establece: "Ninguno podrá ser reconvenido ni castigado en ningún tiempo por meras opiniones". Está aquí en este precepto la esencia del artículo 10 de la Declaración Francesa de 1789: "Nadie debe ser molestado por sus opiniones, aunque sean religiosas, con tal que su manifestación no turbe el orden público establecido por la ley". No figura en el artículo 27 de la Constitución del Estado de México la palabra religiosas, pero es que, sin modificar la intolerancia estatuida por la Constitución Federal, se da un avance hacia la tolerancia: "Ninguno podrá ser reconvenido ni castigado en ningún tiempo por meras opiniones".

Es interesante seguir los episodios de este proceso ideológico. Antes de consumarse la Independencia de México, han circulado en el país libros y folletos a favor de la tolerancia. Probablemente los que más difusión alcanzaron fueron el libro anónimo escrito por un español con el título "La Tolerancia Religiosa en Armonía con el Derecho Divino y Humano", publicado en 1819, así como la traducción del "Tratado de la Tolerancia" de Benoit, en 1820. El primero estaba escrito para

España y el segundo traducido con el mismo propósito. De aquí surgían algunos inconvenientes para el efecto de estos libros en México. El de 1819, por ejemplo, planteaba la separación entre la Iglesia y el Estado, pero entre otros argumentos mañosos señalaba que de no protegerse la Iglesia no se presentarían movimientos independientes acaudillados por sacerdotes, como el de México. Se comprenderá que poca recomendación era la anterior para los liberales mexicanos.

Sin embargo, la literatura sobre la tolerancia es extensa y ya en el México Independiente circulan en español las "Cartas de Tolerancia" de Locke, como apéndice de su "Ensayo sobre el Entendimiento Humano" y el "Ensayo sobre Tolerancia Religiosa" de don Vicente Rocafuerte. La libertad de imprenta dentro de un régimen de intolerancia permite que circulen libros a favor de la tolerancia.

Los ensayos de Locke y Rocafuerte causan tal impacto, que en 1831 Juan Bautista Morales publica su "Disertación Contra la Tolerancia Religiosa", dedicada exclusivamente a rebatirlas.

La tolerancia en Locke es muy limitada; sólo la sostiene para los creyentes, en su mundo no caben los no creyentes. No sin cierta razón Juan Bautista Morales, "El Gallo Pitagórico"—quien años después mudaría de criterio—dirá: "Es verdad que al leer a Locke y Rocafuerte se percibe que su intención es más bien hacer protestantes que tolerantes; pero se quiere llegar a este resultado afectando apoyarse en los mismos principios que se procura destruir".

Pero Locke y Rocafuerte, y sobre todo el primero, plantean con toda claridad un problema fuertemente ligado con el de la tolerancia: el de la secularización del Estado frente a la Iglesia; el separar el gobierno de las cosas civiles del gobierno de las cosas religiosas, o para decirlo con palabras de Locke en sus "Cartas sobre la Tolerancia": "Todo el poder del gobierno civil afecta exclusivamente a los intereses civiles, se limita a las cosas de este mundo y no tiene nada que ver con el otro".

Rocafuerte usará además un argumento—el de que la tolerancia es indispensable para la inmigración—que será repetido calurosamente en el Congreso Constituyente 1856-1857 y que explica el agregado de la Constitución Yucateca de 1825.

Don José Ma. Luis Mora, en la primera época del *Observador de la República Mexicana* (1827-28) publicará su discurso sobre la libertad de pensar, hablar y escribir y esgrimirá un argumento a favor de la libertad de pensamiento nunca

rebatido: "No es posible poner límites a la facultad de pensar; no es *asequible*, justo ni conveniente impedir se exprese de palabra o por escrito lo que se piensa". Y añade: "El hombre podrá no conformar sus acciones y discursos a sus opiniones; podrá desmentir sus pensamientos con su conducta o lenguaje; pero le será imposible prescindir ni desasirse de ellos *por la violencia exterior*". Y por último: "La persecución hace tomar un carácter funesto a las opiniones, sin conseguir extinguirlas, porque esto no es posible". Se escucha a través de Mora un eco de Spinoza: el Estado debe hacer lo que puede hacer y como no puede impedir la libertad de conciencia, no debe intentar hacerlo. Es el argumento irrefutable: la imposibilidad material, física, de impedir la libertad de pensamiento. Estas ideas, como después veremos, llegaron al Congreso Constituyente 1856-1857, pero no sin que antes el punto primero del programa de los liberales en 1833-34 señalara: "Libertad absoluta de opiniones y supresión de las leyes represivas de la prensa".

Las escaramuzas sobre la materia proseguirán casi en forma ininterrumpida. La Constitución de Yucatán del 31 de marzo de 1841 establecía la libertad religiosa. La Comisión de Constitución del Congreso Constituyente de 1842—disuelto cuando estaba muy distante de finalizar su obra—en su proyecto, después de prohibir el ejercicio público de cualquier religión que no fuera la católica, establecía libertad de imprenta en materia religiosa, siempre y cuando no se atacara el dogma.

En el Congreso Constituyente 1846-47, el 3 de mayo de 1847 Lafragua presentó una iniciativa de ley, en cuyo artículo 2º la parte conducente decía: "Ninguno puede ser molestado por sus opiniones. . . ." En la exposición que Lafragua hizo para fundar su proposición, misma que no progresó, defendió la tolerancia.

La réplica a lo anterior, y sobre todo al retorno circunstancial de Gómez Farías, aparece en el folleto del señor licenciado Munguía en 1847. En él se invoca la obligación de derecho divino que los jefes de las naciones tienen de conservar la religión verdadera y se dice que las religiones falsas son carencia de ser, que siendo las mentiras lo mismo que la nada, no tienen realidad positiva y que lo que es nada no tiene derecho a nada. Por consiguiente, para Munguía las religiones falsas no tienen derecho a la existencia. Pero él agrega: siendo la tolerancia "el sufrimiento de un mal necesario y no siendo la religión católica un mal, no existe razón alguna para ser tole-

rante". La tolerancia civil sería un atentado en contra de la sociedad.

En 1848 surge una verdadera agitación en torno a la libertad de conciencia. El puerto de Veracruz se dirige al Congreso Federal pidiendo decrete la libertad de cultos. La contestación la dan en 1849 el Cabildo y el Vicario Capítular, haciendo al gobierno una representación en contra de la tolerancia. Piden se mantenga la prohibición de la tolerancia, pues ésta arrancaríala paz, la sinceridad y la virtud del pueblo. La tolerancia acabaría con el hogar, fomentando el adulterio que no podría castigarse efectivamente. Termina diciendo que los mexicanos han conferido al Presidente de la República "la custodia de su religión" y asientan que la tolerancia sería un mortífero veneno para los mexicanos y vendría a "ensangrentar esta República agonizante".

*El Congreso Constituyente frente
a la libertad de conciencia*

PARA el Congreso Constituyente 1856-57 el pensamiento de los liberales es claro en materia de libertad de conciencia. Se sabe que ésta es el cimiento de todas las libertades y que sin ella las demás son precarias: "La libertad de conciencia es la base de todas las libertades; sin ella no lograrán nada los partidarios de la libertad política y social", dirá *El Siglo Diez y Nueve* en editorial del 27 de septiembre de 1855 y agregará: "El triángulo necesita tres ángulos: libertad religiosa, libertad política y libertad social". Y otro periódico liberal, *El Monitor Republicano*, afirmará el 18 de abril de 1856: "La libertad de conciencia, sin la libertad de las manifestaciones del pensamiento es nada: la libertad de palabra, la libertad de enseñanza, la libertad de imprenta, la libertad de cultos, son fases diferentes de la libertad de espíritu".

Es más, antes del Congreso Constituyente, la división de los liberales en puros y moderados ni siquiera roza el problema de la libertad de conciencia. La diferencia era de método y de ritmo: unos querían calar profundo y rápido en las reformas; otros preferían ir gradualmente. Pero en cuanto a la libertad de conciencia no había divergencia. El 1º de diciembre de 1855 se celebró un banquete de unificación liberal en "El Tívoli". A él asistió el jefe de los liberales puros, en ese entonces, Juárez,

y el jefe de los moderados, Yáñez. Están presentes también Ponciano Arriaga, Lafragua, Baz, Payno, Félix Romero, las cincuenta gentes más conspicuas del liberalismo, y en esa ocasión don Ponciano Arriaga dirá: "¿Qué son entre nosotros las clasificaciones de puros y moderados? Modificaciones de un sentimiento: la libertad. ¿Qué importan los errores y las equivocaciones de los hombres? La libertad es el pensamiento de Dios". Los liberales mexicanos que se habían dividido, fundamentalmente frente a la guerra y la paz, permanecen fuertemente unidos ante la libertad y es ésta el denominador común que los agrupa.

Y sin embargo, en la Constitución de 1857 no se consigna expresamente la libertad de conciencia. ¿Cómo se desarrollaron los acontecimientos en el Congreso Constituyente? ¿Por qué la división de los liberales volvió a exteriorizarse ante la libertad de cultos?

El debate sobre la libertad de cultos en el Congreso Constituyente fue el que seguramente mayores intervenciones originó, el que más discusiones engendró y además el que más interés suscitó no solamente entre los constituyentes sino también en la opinión pública.

El proyecto de Constitución presentado por la Comisión se refería en su artículo 15 a la libertad de conciencia. Textualmente este precepto establecía: "No se expedirá en la República ninguna ley, ni orden de autoridad que prohíba o impida el ejercicio de ningún culto religioso; pero habiendo sido la religión exclusiva del pueblo mexicano la Católica, Apostólica Romana, el Congreso de la Unión cuidará por medio de leyes justas y prudentes, de protegerla en cuanto no se perjudiquen los intereses del pueblo ni los derechos de la soberanía nacional". Este artículo era debido a Don Ponciano Arriaga, y en él resalta desde luego: 1º) El enunciado negativo de la tolerancia. No se dice que hay libertad de cultos, sino que ninguna autoridad podrá prohibir o impedir la tolerancia; 2º) Se presenta trabado, estrechamente vinculado en este precepto, el problema de la tolerancia con el de la secularización de la sociedad. Así como la Constitución de Cádiz —intolerante— a título de que la nación debía proteger la religión católica con leyes sabias y justas, permitió a los liberales españoles suprimir el Santo Oficio, así en el proyecto de artículo 15, a título de proteger la religión católica por medio de leyes justas y prudentes y en cuanto no perjudiquen los intereses del pueblo ni la

soberanía nacional, se están poniendo los medios para emprender la secularización. En las discusiones se dirá que el artículo consigna en forma negativa la tolerancia y admite simplemente el hecho de que la religión católica ha sido exclusiva del pueblo mexicano: reconoce el principio y junto a éste el hecho indiscutible. Pero en el fondo, lo que se observa es el propósito de consignar la tolerancia y dar las bases para la secularización.

Tal precepto, sin embargo, se iba a enfrentar a la siguiente oposición: 1º) Representantes liberales a quienes no satisfacía la forma evasiva que el artículo 15 adoptaba frente al problema; 2º) Constituyentes restauradores que representaban la vieja corriente de intolerancia. Eran quienes en el fondo aspiraban simplemente a resucitar la Constitución de 1824; 3º) La corriente representada por el Poder Ejecutivo, es decir, por aquellos representantes ligados a Comonfort, que querían más que nada eludir problemas, amortiguar la lucha.

La primera posición estuvo representada por Zarco, quien posteriormente retiró su oposición al artículo 15, Guillermo Prieto e Isidoro Olvera, entre otros; la segunda principalmente por los señores Castañeda y Arizcorreta; y la tercera por los señores Montes, Lafragua y De la Rosa, fundamentalmente.

El proyecto de artículo 15 fue defendido brillantemente por Mata, a nombre de la Comisión, en dos intervenciones; por Gamboa, por el mismo Arriaga y por algunos otros diputados.

Mata en su primera intervención hace un resumen venturoso de todos los alegatos a favor de la libertad de conciencia presentados en nuestro país. Desde el argumento de que es imposible físicamente coaccionar las conciencias hasta el de que la libertad de cultos fomentaría la inmigración.

La argumentación de la oposición conservadora no va en contra del principio teórico de la libertad de conciencia. Una oposición frontal al principio habría sido imposible, dado que tiempo antes algunos de los mismos diputados habían, para defender la Compañía de Jesús, invocado la libertad de conciencia. La oposición de este sector, más que nada, se cifra en el "no es tiempo" que tanto se repite en la historia de nuestros Congresos a partir del 1846-47. Zarco, por su parte, en su primera intervención, Prieto y algunos otros liberales, opinan que el proyecto de artículo no satisface la demanda del liberalismo mexicano. Aspiran a una consignación categórica, clara y positiva de la libertad de conciencia.

La actitud del gobierno y de sus voceros era la de no negar

el principio, sino, por creer que ello originaría dificultades, sostener que no era necesaria su consignación. Lafragua se ve en una situación apurada, pues él precisamente había en 1847 defendido la libertad de conciencia. La posición de quienes representan el gobierno resulta la más desvalida. Son liberales cogidos en la trampa, de pertenecer a un gobierno que quiere preservarse eludiendo la contienda.

Después de largos debates, por 65 votos contra 44 se declara el artículo sin lugar a votar, devolviéndoselo a la Comisión.

Libertad implícita

ZARCO, al comentar este resultado, dice: "La cuestión queda pendiente. ¡Cuestión de tiempo! Tarde o temprano el principio se ha de conquistar, y ha tenido ya un triunfo sólo con la discusión". Pero, en realidad, ¿se había perdido el punto? ¿Se soslayaba el problema? El representante moderado Cortés Esparza, que fue quien más defendió la omisión de la Constitución en esta materia, después de hacer la apología de la libertad de conciencia y decir que ésta era el derecho fundamental del hombre, indicó que este derecho, el de la libertad de conciencia, "no necesita por su propia esencia del amparo de la Constitución, como no se necesita decir que el hombre tiene derecho a la luz del día". En el fondo, no andaba desencaminado Cortés Esparza. La intolerancia tiene que ser expresa, la libertad de conciencia no. En un texto constitucional que no se consigna religión de estado, que no señala expresamente la intolerancia y que estatuye todas las libertades derivadas de la libertad de conciencia, como la de manifestación de las ideas por escrito o habladas, la de enseñanza, etc., es obvio que ésta, la libertad de conciencia, está admitida. La intolerancia tiene que ser expresa, la libertad de conciencia no necesariamente.

El artículo 15 del proyecto fue rechazado. Era un texto desafortunado, incluso para la transacción. La omisión de la materia, consignando las libertades secundarias, era mucho más elocuente desde el punto de vista de libertad de conciencia que el proyecto elaborado por Arriaga.

Zarco, que no era abogado y a quien además éstos le merecían un pobre concepto, no se percataba quizás del alcance de la omisión, pero los miembros de la Comisión seguramente

que sí midieron su significado. Ello explica que el 24 de enero de 1857, cuando había pasado la hora de reglamento y los representantes abandonaban la sala de sesiones, el Secretario Gamboa dijera al Congreso que la Comisión de Constitución pedía permiso para retirar definitivamente el artículo 15. Se origina una discusión, incluso enojosa y en ella se insinúa que el Presidente Guzmán quiere sacar partido del cansancio de los representantes para lograr un pronunciamiento precipitado. Cuando se procede al recuento de votos en el salón no hay quórum.

Dos días después la pregunta vuelve a ser planteada y 57 representantes contra 22 hacen que se retire definitivamente el proyecto del artículo 15.

Arriaga manifiesta que no esperaba que se retirara el artículo 15 y propone una adición sobre intervención del Estado en materia de cultos, muy amplia, que es aprobada por 82 votos contra 4 y que por comprender asuntos de distinta naturaleza, tocará implantar al Poder Ejecutivo, al Congreso o a la Suprema Corte de Justicia.

La libertad de conciencia puede estar implícita en un texto constitucional. La intolerancia tiene que ser expresa. En la Constitución de 1857 la libertad de conciencia está implícita desde el momento en que no se consigna la intolerancia y se estatuyen, sin lugar a dudas, todas las libertades derivadas de la libertad de conciencia.

Esta apreciación fue confirmada por la oposición que surgió para cumplir con el juramento de la Constitución establecido por Decreto de 17 de marzo de 1857. Se dijo que la Constitución era atea, dado que no contenía la intolerancia. Zarco, en bien pensado artículo —23 de marzo de 1857, *El Siglo Diez y Nueve*— desvanece los ataques. La constitución no trata —dice— de “colocar la ley entre el alma y Dios”. No ataca ninguna creencia, sólo que no es intolerante. Explicando la negativa de algunas autoridades al juramento, Zarco afirmará: “Se niega el juramento de la Constitución, no por lo que dice, sino por lo que no dice”.

La culminación del proceso

QUE la libertad matriz de las libertades espirituales no fuera expresamente consignada en la Constitución, fue un sacrificio

hecho por los liberales en aras de la paz. Por ello, el Congreso en su manifiesto pudo decir de la obra del Constituyente: "No ha hecho una Constitución para un partido, sino una Constitución para todo un pueblo". Sólo la ceguera de los enemigos, que hacía que no se aceptaran las reglas de un juego que se fundaba precisamente en su existencia y divergente modo de pensar, pudo desatar la contienda. La intransigencia de quienes ya sin su mejor hombre no sabían discutir y por ello querían pelear, hizo que el liberalismo diera un paso más en su lucha por la libertad de conciencia.

Para afirmar la libertad de cultos, una de las principales exteriorizaciones de la libertad de conciencia, se dicta la ley de 4 de diciembre de 1860. En ella están enlazadas la libertad de conciencia con la secularización de la sociedad. El artículo 1º de esta ley parte de la consideración de que la libertad de cultos es expresión de la libertad religiosa—conciencia—"que siendo un derecho natural del hombre, no tiene ni puede tener más límites que el derecho de tercero y las exigencias del orden público". La intransigencia conservadora impulsa al liberalismo. Quienes al liberalismo se oponían, al desencadenar la violencia rompieron el juego legal de fuerzas que más que nada a ellos favorecía. No supieron aprovechar el liberalismo, que fundándose en la discusión exige la divergencia, la convivencia de distintos modos de pensar. Para su buen funcionamiento el liberalismo necesita la oposición dentro de la ley. Esto no lo entendieron los conservadores. Por ello, el mismo Juan Antonio de la Fuente, que en el Congreso Constituyente se opuso al artículo 15, firmó como Ministro de Justicia la ley de 4 de diciembre de 1860.

Al romperse el inestable equilibrio político, que dentro de la legalidad privaba, la correlación de fuerzas cambió e hizo necesario, con palabras de De la Fuente en la circular que acompañó a la ley de 4 de diciembre de 1860, expresar: "Por lo menos, los principales corolarios del principio que estableció la libertad de conciencia". La mejor explicación de este avance y de las causas a que él obedeció, la dio el Presidente Juárez al Congreso el 9 de mayo de 1861: "Al desencadenarse la guerra con todas sus calamidades en toda la extensión de la República, causó males profundos, hondas heridas que aún no pueden resañarse. Pero en el mismo ardor de la contienda, el pueblo sintió la imperiosa necesidad de no limitarse a defender sus legítimas instituciones, sino mejorarlas, de conquistar nuevos

principios de libertad, para que el día del vencimiento de sus enemigos, no volviese al punto de partida de 1857, sino que hubiera dado grandes pasos en la senda del progreso, y afianzado radicales reformas que hicieran imposible el derrumbamiento de sus instituciones. El gobierno comprendió que era de su deber ponerse al frente de ese sentimiento nacional, y desplegar una bandera que fuese a un tiempo la extirpación de los abusos de lo pasado y la esperanza del porvenir".

El último acto de esta dilatada lucha por la libertad de pensamiento se realizaría bajo la presidencia de Sebastián Lerdo de Tejada, cuando en septiembre 25 de 1873 se adicionó y reformó la Constitución para incluir en ella expresamente la libertad de conciencia y la secularización de la sociedad.

.....

Mucho lucharon los liberales mexicanos por obtener las libertades en que creían. Fue tarea lenta, penosa y a veces ingrata. La libertad no triunfa por sí misma ni se defiende sola. A ella no la hace la historia; son los hombres quienes con su acción pueden convertir a la historia en campo, fruto y estímulo de la libertad.

Los liberales mexicanos, a más de dejarnos las libertades y sus instituciones, nos enseñaron, y no es ello su menor mérito, cómo conseguirlas y defenderlas. Supieron tener la prudente flexibilidad y decisión que les permitió en todo momento saber hasta dónde podían llegar. En las décadas de nuestra historia que hicieron, no estuvieron ni un milímetro atrás de donde debían, pero tampoco ni un milímetro adelante de donde podían. Actuaron con el método liberal. No intentaron violentar la correlación de fuerzas para lograr sus objetivos, sino cambiar dicha correlación, convenciendo, predicando, sumando a su pensamiento. El imperativo ideológico que los animaba, más espiritual y moral que otra cosa, no les impidió aprovechar las realidades por el camino de las aproximaciones. Las libertades que nos dejaron tienen así la permanencia, la perdurabilidad, de lo que fue difícil de obtener.

UN ANIVERSARIO OLVIDADO

(EDWIN ELMORE LETTS, ASESINADO EL 31 DE OCTUBRE DE 1925).

Por *Luis Alberto SANCHEZ*

EN este ruidoso continente de la proclama y el alarido, ha pasado sin recuerdo, ternura ni respeto, el aniversario de un sacrificio que, ayer, provocó tempestad de amenazadoras promesas: el de Edwin Elmore Letts. ¿Quién, joven o maduro, que manejara la inteligencia para algo más que menesteres domésticos, se hurtó al debate de aquel tiempo?

Vasconcelos y Chocano, Lugones y Enrique Molina fueron los polos del debate. Haya y Mariátegui, por una parte, y por la otra pichonzuelos de turiferarios se enfrascaron en duras polémicas. Yo también anduve en ella, y, creo hasta hoy, en el buen lado. Lo que no obsta para que, superando efímeras limitaciones de modo y ámbito, rinda también mi homenaje a quien, mal ciudadano, fue excelente poeta.

El asesinato de Edwin Elmore Letts ocurrido en Lima, al caer la tarde del 31 de octubre de 1925; y su muerte, acaecida el 2 de noviembre, representan fechas inolvidables. Fastos-nefastos de nuestra historia espiritual. Pero, ¿se acordó alguno de la fecha?

A los treinta años todo es olvido en América. Cantó el poeta de Teresa, refiriéndose a la treintena: "funesta edad de amargos desengaños". Pudo decir: triste "período", en vez de edad, y habría sido también exacto.

Por compensar, aunque a posteriori, semejante olvido, desglose del capítulo de un libro que preparo, pero que todavía no he escrito (así andamos de paradojas) lo siguiente acerca de Elmore, ya que Chocano, el victimario, tiene de sobra apolo-gistas, detractores y biógrafos.

EDWIN Elmore Letts había nacido en Lima el 18 de enero de 1890, del matrimonio del ingeniero don Teodoro Elmore y de

doña Irene Letts, ambos de origen sajón. Su abuelo paterno fue un marino inglés, Federico Augusto Matías Elmore, el cual llegó a América acompañando al célebre marino Guisse, émulo de Lord Cochrane en las hazañas por la libertad de Chile, Perú y, más tarde, Brasil. Guisse organizó la escuadra peruana. Elmore estaba con él. Los Letts también tienen antepasados sajones.

La casa, de apacibles y austeras tradiciones, era propicia a la formación de un idealista. Sin embargo, sufrió duro trance a raíz de la guerra entre el Perú y Chile. El ingeniero Teodoro Elmore formaba parte del cuerpo de ingenieros que defendía Arica en 1880. Cuando las tropas chilenas rodearon el Morro, los peruanos hicieron sembrar minas en torno del reducto, para volar a sus atacantes. Elmore estuvo a cargo de varios sectores. En una de las salidas a revisar las instalaciones, cayó prisionero de los sitiadores. El asalto se realizó días después. El 7 de junio cayó envuelto en gloria el jefe de la Plaza, Francisco Bolgnesi. Unas minas estallaron, otras no. Elmore como muchos otros miembros del ejército peruano, fue enviado prisionero a Chile. Para disculpar la caída del Morro, no faltó quien echase a rodar la especie de que el ingeniero había revelado el lugar donde estaban las minas. De hecho, explotaron precisamente las que Elmore revisó. Otras fracasaron, como suele ocurrir en casos análogos.

Estaba el ingeniero en su prisión de San Bernardo, cerca de Santiago de Chile, cuando conoció la infamante especie propalada por el diario *La Patria*, de Lima, evidentemente empuñado en librar al dictador Piérola de toda responsabilidad militar. Puede imaginarse el terrible impacto en el corazón de Elmore. Pero, al mismo tiempo, el rechazo indignado de quienes conocían la verdad. He aquí algunos rasgos:

El auditor de guerra, doctor Gastón, escribió desde San Bernardo, al doctor Cesáreo Chacaltana, prominente jurista y político de Lima, una carta fechada el 15 de julio de 1880 en que rechaza la malvada acusación y condena la ligereza con que había sido propalada. Dice en uno de sus párrafos: "Querido Cesáreo: A Elmore le tendemos la mano del amigo todos los prisioneros de San Bernardo".

Otro de los prisioneros, el coronel D. Nieto, jefe de una de las baterías del Morro en Arica, dirigía el 16 de julio de 1880 una carta a Augusto Elmore, hermano de Teodoro, di-

ciéndole: "Después de mucho tiempo que no tenía el placer de saber de Ud., hoy le dirijo la presente, porque deseo que Ud. trate de tranquilizar a su familia, respecto a lo que el granel de *La Patria* de Lima dice de su hermano Teodoro".

Años después, el propio Teodoro Elmore, ya reintegrado al suelo peruano, pidió un proceso acerca de su conducta. El que había sido Jefe del Estado Mayor de Arica, coronel M. C. de la Torre, expresaba en su testimonio hecho en Lima, el 27 de mayo de 1890, que la imputación era absolutamente falsa e infundada.

La vindicación del ingeniero Elmore fue tan cabal, que en 1902, el Presidente de la República don Eduardo López de Romaña, nombró Ministro de Estado, en el Gabinete que presidiera el doctor Alejandro Deustua, ilustre filósofo (1849-1945), a Teodoro Elmore. Actuaba este Gabinete cuando el poeta Chocano, a la sazón de 27 años de edad, fue destinado como diplomático a Centroamérica. El ingeniero Elmore formaba, pues, parte del gobierno que le nombró.

Ya en 1888 (Imprenta El Liberal, Lima), y en 1902 (Imp. El Lucero), Teodoro Elmore había publicado, en sendos folletos, los documentos de su descargo. No fueron impugnados. Hasta su muerte, ejerció el magisterio en la Escuela de Ingenieros y en el Colegio Nacional de Guadalupe. Hasta su muerte, ocurrida en la segunda decena de este siglo, Teodoro Elmore fue entusiasta auspiciador y miembro de toda clase de empresas patrióticas, desde la Pro-Marina hasta la Unión de Labor Nacionalista, en que le sucedió con igual fervor su hijo Edwin.

Estos antecedentes son indispensables para entender muchos aspectos del proceso polémico que desembocó en el homicidio de Edwin Elmore por mano de Chocano, y los argumentos subsiguientes esgrimidos por el matador, a raíz de su crimen.

Rodeado de esas circunstancias, Edwin Elmore Letts se educó en el Colegio que dirigía el pedagogo colombiano Agustín T. Whilar (1899-1903), en Essex, Inglaterra (1904) y, luego, en la Escuela de Ingenieros de Lima, a donde ingresaría en 1906. Egresó en 1910. Ese año sentó plaza de voluntario en el ejército peruano, a raíz del conflicto de límites entre Perú y Ecuador, que estuvo a punto de concluir en guerra. Elmore abandonó las filas como oficial de reserva. Entre 1913 y 1914, recorrió los Estados Unidos y la República de México. De

regreso al Perú se consagró a su profesión y a la Unión de Labor Nacionalista. Por 1918 lo vemos como miembro de la redacción de *Mercurio Peruano*, fundado por V. A. Velaunde. Respiraba idealismo y afán proselitista. Actuaba en la YMCA (Asociación de Jóvenes Cristianos). Era un hombre lleno de fuego y candor. Creía en el espíritu. Viajó por Europa en 1920, y mandaba crónicas a la revista *Mundial*, de que yo era redactor. Cuando se produjo la polémica con Chocano sobre las "dictaduras organizadoras", Elmore escribió respetuosamente contradiciendo al poeta. Tomó parte activa en las jornadas obrero-estudiantiles de mayo de 1923, contra la consagración de la República al Corazón de Jesús. Se matriculó en la Facultad de Filosofía, Historia y Letras y organizó un Conversatorio de Estudios Filosóficos y Peruanos. En 1924 viajó a Italia y se casó. Estaba recién retornado en 1925, cuando estalla la segunda polémica entre Chocano y los estudiantes a propósito de un artículo de Vasconcelos, reproducido por Chocano en *La Crónica*, de Lima. Elmore actuó vehementemente en ella. El 31 de octubre de 1925 chocó inevitablemente con el airado poeta. Éste le pegó un tiro, del que Elmore moriría tres días después. Dejó una hija póstuma. Ésta es su escueta óbita biográfica.

Yo fui amigo de Edwin Elmore, pero no habría podido tener acceso a sus escritos sin la indesmayable asistencia de su hermano Teodoro Elmore Letts, a quien debo la relectura de tales escritos.

En general, según se irá viendo, la preocupación constante de Edwin Elmore fue de tipo patriótico-idealista. Sus maestros son los mismos de la generación "arielista", a la que pertenecía, aunque, en su caso, con predominio cierto del aspecto *ético* sobre el estético. Tal rasgo lo distingue de aquellos a quienes él gustaba llamar sus maestros, dicho sea con la excepción de Rodó.

De la colección de escritos que me facilita Teodoro destacó, en los comienzos, la hoja de la "Unión de labor nacionalista. Boletín de la Obra". En el número 21 (Libería e Imprenta El Inca, Apurímac, 165, Lima, 1917; 8 p. y portadilla), se inserta un "Informe sobre la significación y trascendencia de la Fiesta de la Raza", firmado por "Alonso Quijano", o sea, Edwin Elmore.

Ese año se implantó la citada Fiesta de la Raza y surgió un animado debate acerca de qué raza era la conmemorada. Elmore ataca a los hispanófilos y habla de "nuestro ideal de españolidad", en oposición al "patriotismo indígena". No olvidemos: era un hombre de sangre inglesa, con educación parcial en Inglaterra, lecturas sajonas y formación idealista de carácter europeo. Su padre, Edwin lo confiesa, era también pesimista "acerca del valor del indio". Subrayemos: escribía en 1917, con anterioridad al intenso redescubrimiento del hombre vernáculo. Las citas peruanas de que se vale eran Francisco García Calderón, José de la Riva Agüero, Víctor A. Belaunde, Javier Prado y Ugarteche, Luis A. Eguiguren, etc. Los tres primeros eran, entonces, liberales, laicistas y hasta anticlericales. Es, a partir del auge fascista cuando se convierten el segundo y el tercero en prototalitarios, en especial el segundo. Cuanto al primero, se extravía en el wilsonismo de donde no retorna prácticamente.

Los miembros principales de dicha Unión de Labor Nacionalista tenían el más variopinto pelaje: Celso G. Pastor, magistrado de moderada actuación; Aníbal Mautua, fatigador de prensas; Juan José Reinoso, ex-poeta de la época de Chocano y luego financista; Rómulo Cúneo Vidal, acaudalado salitrero y polígrafo de Tacna; Manuel Yarlequé, curioso individuo que pudo dar mucho en ambiente más amplio; Juan Baustista de Lavalle, Horacio H. Urteaga, Cristóbal de Losada y Puga y el ingeniero Teodoro Elmore (padre).

En el número 33, que tenemos a la vista (Lima, 2, mayo, 1919) tributa aplausos al socialista argentino Alfredo L. Palacios, quien llevó al Perú el virus viviente de la Reforma Universitaria, envuelto en un nacionalismo elocuentísimo. *Tema frívolo* (Lima, Imp. La Moderna, Billinghurst, 361; 1917, 12 p.), es una divagación lírica en torno de un paseo a la playa de La Herradura.

El primer trabajo de envergadura que publicó Elmore es un sobretiro de *Mercurio Peruano*, titulado "Sobre el españolismo de Rodó" (Lima, Perú, Sanmartí y Cía., Impresores, 1919; 13(1) p.). Mantiene y amplía ahí las ideas ya apuntadas acerca del hispanismo. Llama a Rodó: "el más digno e inteligente intérprete de la realidad integral hispanoamericana", concepto digno de debate entonces, pues que ya circulaban las ideas de Bunge, Ingenieros, Torrès, Zumeta, Arguedas—muy im-

buido, cierto, del idealismo europeísta, propalado ardiente y victoriosamente por el uruguayo. A éste lo define como un "españolista convencido", lo que tampoco es muy exacto, si nos atenemos a las fuentes francesas e inglesas de la cultura rodoiana. Rechaza Elmore el vocablo "americanismo" y recomienda el de "americanidad", tal como lo decía Unamuno, a quien, en compañía de John A. Mackay, uno de los mentores de ese grupo, revela y subraya como auténtico conductor de ideas. La admiración de Elmore por Unamuno y Carlyle serán dos contribuciones dignas de encomio debidas a su vigilante actitud.

"En torno al militarismo. Propaganda para formar los ejércitos civiles", constituye el Boletín número 35 de la Unión de Labor Nacionalista (Lima, Imp. La Opinión Nacional, Mantas 152, 1920; 11 (1) p.). Ataca ahí la "despatriación" producida por el internacionalismo bolchevique, es decir, que adopta una postura patriótica y nacionalista, en pugna con las ideas que Chocano atribuyera a su víctima, a raíz del crimen.

En 1920, Elmore reúne en un pequeño folleto *Dos artículos: El clamor del sentimiento; La vuelta al cristianismo* (Lima, octubre de 1920, s/d., 20 p.). Lo dedica "a mis compañeros de *Mercurio Peruano*". Es curioso. Denuncia con valentía el "fracaso de la civilización burguesa y capitalista" y aboga por un "idealismo creador". Conviene detenerse en estos enunciados. Primero, porque un "mercuriano" (revista capitalista y conservadora ya, al pronunciarse contra la "civilización burguesa" abre los poros a una potencial absorción socialista o comunizante al modo de entonces, esto es, leninista; segundo, porque el remedio contra el fracaso aquel no es el marxismo sino más idealismo, o idealismo constructivo. Pudiera señalarse ya la influencia del pensamiento religioso, cristiano, quizá menos católico que reformista. ¿Actuarían en ello la filiación a la YMCA y la amistad cautivante de un hombre de la estupenda talla moral e intelectual de Mackay, autor después de *The Other Spanish Christ* y *That Other America*? Mackay será, cinco años después, uno de los 14 firmantes de la declaración pro Vasconcelos: lo acompañamos en ello Mariátegui, Elmore, yo, etc. Me parece que este folleto es esencial para apreciar el pensamiento de Elmore.

Por esos mismos días, abre continua colaboración, no sólo en *Mercurio Peruano*, como antes la mantuvo en *La Prensa*, *El*

Perú y, luego, *Stadium* (1920) y *Balnearios*, sino también en el hebdomadario *Mundial*, Lima, a cuya redacción me incorporé yo desde enero de 1921. Los trabajos de Elmore entonces forman dos series: *Crónicas mundiales*, anticipo de *La escena contemporánea* de Mariátegui y *Hablando en necio*. Por lo general impera en el escritor un prurito visible de moralista. No es un periodista ágil. El rubro de la segunda serie evidencia su forzada y malhumorada transigencia con el vulgo. A decir verdad, aunque lo quiso, no pudo "hablar en necio", es decir, en lenguaje vulgar. Pesaba demasiado sobre él, en ese momento, el abigarrado estilo de Carlyle, y le conmovía la tremenda duda entre un mundo material, concreto y delimitado, fruto de la guerra del 14, y un mundo abstracto, espiritual, ilimitado, precursor de esa guerra y desesperado opositor a sus desoladoras consecuencias.

Cuando Elmore lanza su primer libro serio, *El esfuerzo civilizador y otros ensayos* (Lima, Imp. El Progreso Editorial, Plazuela de San Agustín, 208, 1922; 145(1) p.), en el mundo está brotando, como rechazo a la correntada bolchevique de 1920, el primer movimiento de los *fascio di combattimento* y su agresivo nacionalismo.

Según dice Elmore allí, "o el Perú está llamado a perder todo carácter de personalidad colectiva (permítaseme la frase), o la digna y honrada aristarquía, que de regir sus destinos, se formará". Califica de "generación regeneradora" a los arielistas peruanos. Sus autores predilectos son, además de Carlyle, tres españoles de nuevo cuño: José Ortega y Gasset, Eugenio d'Ors y Gabriel Alomar. Bella cosecha. La línea de pensamiento desde 1917 no ha sufrido otra variante que un constante enriquecimiento. Pero, advirtamos: la aristarquía, a que alude (la misma que Renán ha comunicado a Rodó en *Ariel*) contiene una idea de minritarismo aristocrático, de "élite", cónsono en mucho con la posición de Chocano, otro fervoroso creyente en la acción de las minorías selectas al margen de las "olocracias" (término displicente de Riva Agüero) y de los beocios (nietzscheano vocablo caro a Chocano). Salvo el élan *ético* y la pasión por la cultura, la mentalidad de Elmore distaba enormemente de la correspondiente a la generación que fue su pedestal y su escudo—aunque ahora, a los 30 años, le olvide en demasía. . .

El año 1923 es el de la lucha abierta entre el Frente Único de Trabajadores Manuales e Intelectuales contra la dictadura de

Leguia. Ha nacido un líder: Haya de la Torre, compañero de Elmore en la YMCA y adicto amigo de Mackay, director éste del Colegio Angloperuano, en que profesa Haya. De aquel contacto apasionante y trágico, resulta Edwin enriquecido socialmente. Lo demuestra un artículo clave que publica en el número de *Mundial* dedicado al primer centenario de la Batalla de Ayacucho (diciembre, 1924). Lo titula "El nuevo Ayacucho", y le atribuyó tanta importancia que hizo de él sobretiro mimeográfico (Lima, 1924, 19 (1) p.).

Elmore comienza su "Nuevo Ayacucho" del siguiente modo: "El autor dedica este ensayo a la coordinación de ideas en torno de un ideal nuevo, a la juventud de su país. Las actuales generaciones están llamadas a plasmar en la realidad inmediata, a fuerza de energía y de talento, los ya viejos anhelos de nuestros antecesores, renovados a la luz de las utopías nuevas".

Los términos "energía" "talento" y "utopías nuevas" son de suyo indicadores. Podría pensarse en el sesgo impreso a su pensamiento por José Ingenieros. También él dentro de un curioso "idealismo materialista", trataba de conciliar sus inquietudes en "Tiempos nuevos" y "Las fuerzas morales". Elmore había vivido en Buenos Aires, tratado a Ingenieros, Palacios, quizás a Korn, y, por otro lado, practicaba un terco nacionalismo antimilitarista, pero no desmilitarizado.

Los parágrafos de "El nuevo Ayacucho" titúlense: Ayer y hoy, El movimiento continental de los intelectuales, La inteligencia en el Perú, La sombra de Monteagudo, Las nuevas generaciones, En otras tierras, México, Costa Rica. Recuérdese que, para entonces, Haya ha fundado el Apra (México, 7, mayo, 1924). Y que las relaciones entre Haya y Elmore, Mackay y Mariátegui se estrechan más. Elmore concibe la idea de una Internacional de Intelectuales. Con numerosas citas de Bolívar, Monteagudo, Martí, Varona, concluye así su trabajo: "La América Española—al unirse para siempre en un nuevo y aun utópico Ayacucho—conjugará las injusticias y crímenes que hoy asolan al mundo. . . Todos los seres pensantes han saludado en la entronización del nuevo régimen mexicano, la señal inequívoca del advenimiento de una nueva era que marcará en la historia un cambio más radical que el obtenido con la victoria de Ayacucho".

La reiteración de México señala que Elmore (Haya es en

ese tiempo el más vehemente abanderado de la Revolución azteca) ha sobrepasado sus primitivas metas arielistas, y que, tal vez por el señuelo cultural de Vasconcelos, se ha hecho todo él cóncavo para la recia verdad que surge desde el Anáhuac.

Se entrega en seguida a la organización de un Congreso Libre de intelectuales hispanoamericanos, convertido, luego, en iberoamericanos. Se dirige a Unamuno, a Varona, a Vasconcelos, a Lugones, a Capdevila, a Araquistáin, a Antonio Sargana, a León Suárez, etc. Su mayor acicate es la reacción que le provoca el discurso pronunciado por Leopoldo Lugones en el Teatro Municipal de Lima, enero de 1925. Lugones ha pronosticado "la hora de la espada", sin dolerse, alegrándose más bien de ello. Elmore cree en la urgencia de una cruzada de intelectuales libres para examinar los problemas inherentes a la "intelligentzia".

Elmore se ha casado, conforme hemos dicho. En agosto de 1925 estalla la polémica Vasconcelos-Chocano, en que el primero *realmente* no interviene, pues hállase en Constantinopla, mientras el poeta atruena los ámbitos contra su antiguo amigo. El ambiente peruano es pesado. La dictadura de Leguía se ha endurecido después de vencer el intenso amago opositor a raíz del Laudo Arbitral de Tacna y Arica (abril, 1925). Los redactores de *Mercurio Peruano* tienen a su director desterrado. La Universidad sufre el combinado ataque de la reacción civilista (oligárquica) y de la leguista. Dos hermanos de Elmore se encuentran en Londres; él, gerente de una venturosa empresa técnica, ha alcanzado la paz económica, la felicidad hogareña, pero no la espiritual plena. El 20 de septiembre, Edwin escribe a sus hermanas Laura y Lily, las viajeras sobre su "voluntario y necesario destierro". ¡Lo hubiera llevado a cabo! Pero, ya está echada la suerte.

En la polémica con Chocano, de que se da estricta cuenta en otro lugar, Edwin no se limita a suscriptor de una declaración. Con su ánimo de misionero laico, tiene resuelto cerrar el paso a la "falacia" dictatorial, a esa nueva "idola" de que es vocero el poeta. Pronuncia una conferencia por la radio OAX-4. Escribe un largo artículo, cuya primera parte entrega a *La Crónica* de Lima. El redactor Felipe Rotalde (más tarde testigo de Chocano) comete la infidencia de mostrar el texto a éste antes de publicarlo. En ese escrito Elmore llama a Chocano "vulgar impostor"... "solista inevitable, el ovacionado tenor

de la continuada opereta bufa que es nuestra vida ciudadana". (*Vasconcelos frente a Chocano y Lugones, etc.*, Lima, 1926, 64 p. prol. de T. Elmore L.).

Prometía Elmore, repetimos, una segunda parte, que sólo fue publicada, después de muerto el autor, por su hermano Teodoro. Chocano, pues, no podía alegar nada acerca de ella.

Tampoco debió darse por aludido por un artículo inédito, librado a su conocimiento por un periodista cuando menos indiscreto.

La reacción del "solista inevitable" fue tremenda. Cogió el teléfono, y llamó a Edwin Elmore. Cuando se acercó al aparato, le preguntó si era "el hijo del traidor de Arica". Elmore respondió que el poeta no se atrevería a decirlo eso cara a cara. Salió en seguida buscando consejo. Su abogado ha referido que le disuadieron de retar a duelo a Chocano. Elmore escribió entonces una carta violenta a Chocano y fue a *El Comercio* de Lima a pedir que se la publicasen. Estaba en eso, cuando apareció en la misma imprenta Chocano, vestido de jaquet, pues tenía una cita con el Presidente Leguía. Chocano frecuentaba la imprenta de los Miró Quesada, como antiguo amigo del mayor de ellos, director del diario.

Se produjo el incidente. Elmore increpó al autor del insulto y le abofeteó. Chocano retrocedió unos pasos y, hurgando en los faldones de su jaquet, extrajo una pistola que disparó contra Elmore. Éste al ver el arma retrocedió con las manos en alto. No impidió con eso que el poeta, ciego de ira, disparase. Elmore alcanzó a salir, cogiéndose el vientre. Estaba mortalmente herido. Chocano fue apresado. Entregó su arma a Antonio Miró Quesada, el director aludido, quien acudió al estrépito. La operación practicada a Elmore no pudo evitar su fallecimiento. Tenía varias perforaciones en los intestinos y le atacó una mortal peritonitis. El deceso se produjo el 2 de noviembre de 1925.

Las cartas insultantes que ninguno de los actores conoció, respectivamente, antes de la tragedia, revelan la pasión que les poseía, aunque, dicho sea con estricta objetividad, la agresividad de Chocano no guardaba relación sino con el delirante amor a sí mismo que se profesaba.

De la carta de Chocano que, repetimos, Elmore nunca conoció, porque llegó a su casa cuando él había salido a lograr la publicación de su respuesta al insulto telefónico de Chocano, extractamos estos párrafos:

"Desgraciado joven: aunque no tiene Ud. la culpa de haber sido engendrado por un traidor a la patria, tengo el derecho de creer que los chilenos han pagado a Ud. para insultarme... Pequeños farsantes todos Uds. generación de cucarachas brotadas en el estercolero de la oligarquía civilista... representan Uds. la hez de los intelectualizantes de este país... Debe Ud. a Clemente Palma la vida porque *si sale publicado* su articulejo de mayordomo... le hubiera sin el menor reparo destapado los sesos... Miserable: como he aplastado a Vasconcelos, te aplastaré a ti, si no te arrodillas a pedirme perdón. Yo para Ud. no podría ser sino su Patrón".

Señalemos la delirante falta de sintaxis, increíble en Chocano, de las últimas líneas: "te aplastaré a ti... Yo para Ud". El último giro es de un típico vulgarismo semi-indígena: "Yo para Ud. no podría ser sino su Patrón". La última palabra va con mayúscula. La carta fue enviada por expreso. Como de costumbre, es la mejor manera de evitar la celeridad...

La carta de Elmore, respondiendo al llamado telefónico, contiene el siguiente párrafo:

"Hace pocos momentos, ha cometido Ud. la villanía de preguntarme por teléfono —poniéndose así a cautelosa distancia— si soy hijo de D. Teodoro Elmore, calificándole Ud. de traidor de Arica; dando así una prueba de ignorancia de la historia patria y de miseria espiritual muy grande..."

Turbio y trágico episodio, superado, empero, por lo que vino después. En torno de Chocano, a quien se dio por cárcel el Hospital Militar de San Bartolomé, donde recibía *ad libitum* amigos y amigas, y desde donde dirigía un periódico encaminado a infamar la memoria de su víctima —*La Hoguera*. Formaron el grupo de redactores consagrados a tan desagradable y triste tarea los escritores Augusto Aguirre Morales, José Chioino, Humberto del Aguila, Percy Gibson, Edgardo Rebagliati. Algunos lograron eminencia de embajadores y de legisladores. Pero, tras del empeño de Chocano estaba el círculo del presidente Leguía, encabezado por el secretario de éste, Luis Ernesto Denegri. Los congresales leguistas apoyaban a Chocano contra la honra del asesinado. Lamentable episodio de una moral indiscutiblemente exhausta.

La muerte de Elmore fue saludada por un coro de conmovidos elogios. José Carlos Mariategui escribió en *Mundial* del 6 de noviembre de 1925, fresco el cadáver: "Era Edwin Elmore un hombre nuevo y un hombre puro", estremecida frase de un

compañero de ideal aunque discrepante de doctrina. El mismo Mariátegui escribe en *Mercurio Peruano* (Año VIII, vol. XV, núm. 89-90, nov. dic. 1925): "tenía de los anglosajones el liberalismo; el espíritu religioso y puritano, el temperamento más bien ético que estético, la confianza en el poder del espíritu".

Mariano Ibérico, en quien entonces se creía descubrir un abanderado del ideal comentaba: "entre el dogmatismo de los reaccionarios y el de la revolución social, Elmore profesaba el dogmatismo de la cultura y del espíritu, transferido a las formas quizás mal definidas de un liberalismo generoso" (*Mercurio*, cit.).

Importa señalar la insistencia que todos hacen en el aspecto "más ético que estético" de Elmore. Ese rasgo lo diferencia de aquellos a quienes él creía sus maestros, dedicados más a lo estético que a lo ético.

Desde lejos, desde Londres, Haya de la Torre, señala en el crimen del 31 de octubre de 1925 mayor responsabilidades por ser Chocano hombre consciente de lo que hacía. Le confirió al asunto categoría de drama generacional.

Con posterioridad al suceso ábrese una amplia y ruda campaña publicitaria a la que no serían ajenos Vasconcelos, García Monje, Jiménez de Asúa. Chocano no dejó de hacer oír su palabra, y hasta remozó, como si se tratara de cuestión contemporánea, un soneto suyo escrito en Nueva Orleans, allá por 1909, a raíz del proceso que le abriera el Banco de España y del pedido de extradición a Cuba.

De entre la bibliografía post-crimen señalamos: *Vasconcelos frente a Chocano y Lugones*. Los ideales americanos ante el sectarismo contemporáneo (Lima, 1926) de E. Elmore, con prólogo de su hermano Teodoro (64 p.); *Algunos documentos relacionados con el asesinato de Edwin Elmore* (Lima, Sanmartí y Cía. (¿1926?), 23 (1) p.); *Proceso contra José Santos Chocano por el asesinato de Edwin Elmore* (Informe oral del abogado de la parte civil, Dr. C. García Gasteñeta (Lima, Sanmartí, s/a. (¿1926?, 54 p.); *Poetas y bufones* polémica Vasconcelos-Chocano. El asesinato de Edwin Elmore, París, Madrid, Lisboa, Agencia Mundial de Librería (¿1926?) 177 (2) p. Son 19 artículos de diversos autores; *El libro de mi proceso*. Madrid, CIAP, 1930, por J. S. Chocano; y tres tomos sobre el proceso, publicados en Lima, por Chocano entre 1926 y 1927.

La sentencia por el asesinato de Edwin Elmore fue de 3 años de prisión y 2,000 libras peruanas de reparación civil contra Chocano. Firmaron la sentencia los magistrados (Luis) Cebrián, (Manuel) González Olaechea y (Oswald) Seminario (Arámburo). La sentencia debía terminar el 31 de octubre de 1928; la sentencia está fechada el 22 de junio de 1926. No alcanzó a cumplirse. El Congreso del Perú ordenó cortar el juicio cuando éste se hallaba elevado a consideración de la Corte Suprema. Chocano había rechazado el indulto. No obstante, puesto en libertad, tuvo que abandonar el Perú y decidió pasar sus últimos días en Chile. En los últimos días de 1929, ya había roto con Leguía. El espectro de Edwin Elmore, convertido en lábaro por los adversarios de los dictadores, fue constante obsesión para su victimario.

Elmore creció en fama y significado. A Chocano le perseguiría la mala fortuna desde entonces. Finalmente, el 13 de diciembre de 1934 cayó mortal y alevosamente herido por un demente, cuando viajaba en un tranvía de Santiago de Chile. Desde entonces su gloria no ha experimentado alzas. La de Elmore se ha desvanecido, a manos de ese espantoso olvido que es el sol de los muertos en nuestro Continente. Estos recuerdos tienden a reparar una omisión injustificable. Cualesquiera fuesen nuestras discrepancias con las ideas de Elmore (su hispanismo, su idealismo rodoiano, su fe en los "arielistas" a quienes no alcanzó a ver en su desmoralizante claudicación), le rendimos tributo, no sólo porque cayó inmolado a una idea, sino porque fue un leal soldado de una causa a la que sirvió sin vacilaciones y hasta el fin.

Dimensión Imaginaria

ENTRE DOS MUNDOS

Por *Aldef*

I

Laura sonrió, cerró los ojos apoyando la cabeza contra la pared, y dejando el libro de cuentos abandonado, se convirtió en la bella princesa. El pobre cuarto con sus paredes cubiertas de estampas baratas y clavos que sostenían las humildes prendas había desaparecido porque ella encontrábase en ese instante en un maravilloso castillo, viviendo una emocionante y feliz aventura.

Galopaba su pensamiento por los fantásticos mundos de sus fábulas, adonde todo era tan absurdo, tan irreal, ¡y tan lleno de encanto!

"Laura es una niña triste", decían. Pero no era verdad. Porque necesitaba alegría era que se hundía en el ensueño. En los cuentos todo terminaba siempre bien. La pobreza, la enfermedad, la desdicha en cualquiera de sus aspectos, figuraban en la vida de los personajes, exactamente como los negros nubarrones en el cielo tempestuoso. Después sabía uno que de nuevo brillaría el sol.

"Sí. Es una niña triste, y además ¿a saber en qué piensa...? Todo el tiempo parece sonámbula...".

Nadie sabía como ella, tan sedienta siempre de belleza necesitaba olvidar la fealdad de cuanto la rodeaba refugiándose en el maravilloso y ficticio universo de su propia imaginación. vivía aparentemente tranquila, sumisa, pero con frecuencia le atormentaban confusas añoranzas, imprecisas sensaciones de no ser parte de ese mundo que sin embargo era bien suyo.

Su madre, una mujer enfermiza, de rostro autoritario y descontento, hacía los quehaceres de la casa quejándose todo el día de sus dolencias, y encolerizada por los más insignificantes motivos, le pegaba a Laura duramente.

Sus manos nudosas, secas y fuertes, caían sobre su cabeza,

sobre las espaldas débiles y magras, con una furia que aumentaba al compás de su llanto.

Laura lloraba de dolor y de cólera, le resultaba humillante el castigo corporal, creía odiarla, y, con sorda rebelión, hacía proyectos en su mente, para huir de "esa mujer".

Cuando los golpes habían sido muy fuertes, mientras ella sollozaba en el lecho de cólera y dolor, la madre arrepentida, se acercaba ofreciéndole una taza de manzanilla, en la que dejaba caer sin darse cuenta, lágrimas de pesar.

"¡Pobrecita mi niña, gemía, soy muy nerviosa, soy demasiado nerviosa!".

A veces le inspiraba compasión, más compasión que amor y en verdad no le agradaba mucho acercarse a conversar con ella. Además, ¡qué mal olor exhalaba su cuerpo ciertos días!

Su padre era distinto, y lo amaba con una ternura casi maternal. Él no le pegaba nunca, y Laura adoraba su amable sonrisa, su carácter apacible, y el olor de su piel, olor de varón limpio y sano. Regresaba de su diaria labor con el rostro cansado, pero sereno, casi siempre contento, y después de haberse lavado cuidadosamente las manos, se sentaba a cenar. Laura corría a servirle la humilde comida, el vaso de vino con pan o el plato de sopa, y luego se quedaba viéndolo, mirando cómo sus manos fuertes recogían casi con reverencia, hasta la última miga de pan esparcida sobre la tosca mesa. Cuando había terminado sonreía satisfecho, y comenzaba a buscar pacientemente los anteojos, que nunca recordaba en cuál bolsillo había puesto.

Desdoblaba el diario, se ponía a leer en voz alta y casi en seguida se iniciaba la acostumbrada serie de blasfemias:

"Dios cochino, que estos capitalistas no quieren entender...".

Se enardecía leyendo los artículos de su diario socialista, golpeaba la mesa con puño vigoroso expresando de igual manera entusiasta aprobación o cólera profunda.

En la pequeña cocina se hacía un pesado silencio, y la voz del padre era acompañada tan sólo por el sonoro tictac de un reloj despertador.

Laura escuchaba unos instantes, después se levantaba calladamente, decía buenas noches con los ojos y la sonrisa, y se iba a la cama. El dormitorio, segundo y último cuarto, estaba oscuro, pero ella se desvestía y se metía bajo las colchas sin encender la luz. Con los ojos abiertos transformaba las sombras

a su antojo y no tardaba en huir de allí, sobre las rápidas y dóciles alas de su fantasía.

Cuando fuera grande...

Estaba segura que se iría lejos. "Alguien" se la llevaría, quizá un príncipe como el de las fábulas, o tal vez marcharía ella sola para convertirse en una artista famosa. Sería una bailarina que haría delirar las multitudes o quizá escritora. Escribiría un libro...

La voz del padre que leía ahora el discurso de algún orador socialista, si bien había bajado de tono, tenía un acento más vibrante, y las palabras llegaban claramente hasta ella:

"Nosotros los oprimidos... La igualdad de los derechos"...

Siempre lo mismo. Invariables eran las palabras que expresaban la eterna lucha del pobre y el rico.

Laura esperaba el momento que no tardaría en llegar, el repetirse de los nocturnos ruidos que marcaban la etapa final del día. La llave que daba vuelta en la cerradura, la cacerola para la leche del día siguiente colocada sobre la mesa, las sillas arrimadas a la pared. La luz se apagaba. Pasos cautelosos se arrastraban y se acercaban a ella que fingía dormir.

"Ya está dormida", murmuraba la madre después de haber espiado inútilmente su rostro entre la tiniebla, y escuchado su respiración acompasada.

Se desvestían en silencio ahogando los bostezos y los resortes de la cama grande gemían bajo su peso. Algunas veces en la oscuridad rasgada casualmente por la luz del farol que entraba por una persiana mal cerrada, Laura distinguía sus cuerpos que se agitaban frenéticos.

Una extraña sensación le hacía palpitar las sienas y enardecía su sangre turbándola toda, y el sueño se alejaba de ella, hasta las altas horas de la noche.

II

LA casa en la que Laura vivía desde su más tierna infancia, era una de esas casonas populares de cinco pisos, en la que cabían cuarenta familias.

Obreros, costureras, el diputado, la señorita de oficina o la lavandera, todos se albergaban allí, obligados por el factor común llamado pobreza. Vivían en minúsculos apartamentos de

dos cuartitos, lo mismo las pequeñas familias que las numerosas, y así, tan cerca unos de otros, resultaba imposible no enterarse de lo que ocurría en casa ajena. Pero esto agradaba a la mayor parte de ellos. El hombre que por una u otra razón sufre los desdenes de la Diosa Fortuna, encuentra alivio al comprobar que a otros ocurre lo mismo, como si el ajeno penar fuera consuelo y remedio a sus propios males.

Espiaban curiosos y atentos, prontos a la compasión, diestros en la burlona y cruda ocurrencia de su humor arrabalero, espectadores y actores de esa gran pantalla popular en la que había siempre variedad y agitación. La vida latía allí desnuda de los velos que presta la educación, y manifestaba su dolor y su alegría con la violencia de las tierras tropicales que jamás supieron de grises y apacibles panoramas.

Laura miraba el bullicio de esa colmena con una curiosidad que le atormentaba. Miles de "por qué" asomaban a sus labios infantiles expresando adultas inquietudes. Pero nadie podía contestarle.

—Papá dime ¿quién soy yo?

—¡Vaya pregunta! tú eres Laura, mi niña.

—Claro que soy Laura, ¿pero quién soy?

El angustioso misterio del ser humano y de su propia presencia la atormentaba. Contemplaba largos ratos el vuelo de un pájaro o el caer de la nieve, escuchaba el alegre nacer de la primavera, o la melancolía del atardecer, y creía ver en todo manifestaciones de extraños e indescifrables mensajes. ¿Qué significaba el universo? ¿De dónde venían todos y qué les ocurría después?

Hundía el pensamiento en la vana búsqueda, hasta que una especie de vértigo la obligaba a desprenderse de ese tormentoso afán. Los otros niños la llamaban a jugar y bajaba a reunirse con ellos.

En el verano salían a la hermosa avenida frente a la casa, que dividida en tres partes ofrecía en el centro un ancho camino para los peatones, lleno de bancas y frondosos árboles. Era la calle que conducía al cementerio y por allí pasaban los fúnebres cortejos que jamás parecían tristes a causa de los grandes ramos y coronas de flores.

Laura bajaba con un pedazo de pan que masticaba con desgano, y los varoncitos eran los primeros en rodearla. De toda ella emanaba una atmósfera de sensualidad cálida y na-

tural, como la elegancia de su cuerpo alto y delgado o la luminosa mirada de sus grandes ojos.

Se sentaban enseñando las rodillas sucias, llenas de rasguños, y mientras terminaban de comer el humilde refrigerio que acostumbraban tomar a las cuatro de la tarde, se contaban cosas disparatadas o admiraban a las hermosas señoras que pasaban ante ellos. A los dos lados de la avenida iban y volvían del cementerio los tranvías y los automóviles con su carga de gente y de flores.

Por fin llegaba Marta, la hija del sastre. Era siempre la última en bajar y aparecía arrastrando una interminable hilera de hermanitos. Cada año le llegaba uno, ¡y eran tantos! Su madre, una mujer rubia y despeinada, permanecía casi siempre encerrada allá arriba en el último piso, acostada o lavando ropa. Lavaba y lavaba, perpetuamente con el vientre hinchado, las mejillas blancas como si no tuviese sangre, y sus ojos lánguidos y tristes parecían expresar la dolorosa sorpresa del animal que, caído en la trampa imposible de evadir, llora el cautiverio sin rebeldías, con resignado dolor.

Marta contemplaba a sus hermanitos como la gallina a sus polluelos:

"Suénate la nariz, vamos..."

Con la más desdeñosa indiferencia hacia cualquier concepto de higiene, sacudía por igual narices y bocas, en el mismo ruedo de su mugriento vestido. Después suspiraba cansadamente:

"¡Tengo un sueño!... No he dormido nada porque mi papá y mi mamá, toda la noche han... Esa cama chilla tanto!"

Los ojos de Laura y de los otros niños se encendían, tratando sin embargo de parecer indiferentes. Asentían con la cabeza, como quien está perfectamente enterado de esas cosas, en el pueril afán de parecer adultos y llenos de experiencia. Claro está que sabían de manera vaga de lo que se trataba, aunque desde luego no podían decir exactamente cómo se realizase tal cosa.

Por lo demás Marta, pronunciaba esas palabras con la sencillez del que contempla lo natural y lo cotidiano.

Empezaban a jugar, corrían, reían por nada, se llamaban a gritos, se escondían tras los árboles o las bancas. Un niño se acercaba a Laura y con tembloroso e improviso ademán, le cogía la mano, ocultándose junto a ella tras el grueso tronco de un árbol.

"Laura, Laurita, di, ¿quieres ser mi novia?"

Ella palidecía, cerraba los ojos, y decía sí, sacudiendo la cabeza. Un beso de improviso en su mejilla sellaba la promesa de amor y ella miraba temerosa y emocionada a su alrededor. Los otros los llamaban y el juego seguía hasta que el cielo comenzaba a oscurecer y las voces maternas llamaban para hacerlos regresar.

Laura se quedaba un rato más, para contemplar el melancólico encanto del atardecer. Nuevamente a solas con ella misma, le gustaba oír cómo el día agonizante iba silenciando lentamente, lentamente, las voces y el bullicio. La noche se aproximaba casi furtiva con sus cambiantes disfraces de luces, que perdían su luminosidad hasta tornarse opacas y grises. Quedaba inmóvil, observando los pasos apresurados de los transeúntes hacia el hogar, el tardío vuelo de un pájaro sobre el árbol acogedor, el tímido asomar de las primeras estrellitas, temblorosas y lejanas. La despertaba el repentino encenderse de las lámparas de la calle, y se levantaba con un suspiro, para encaminarse hacia la casa. Allí no más, frente a ella, tan sólo al lado opuesto de la ancha avenida, enseñaba sus oscuras entrañas el grande y sucio zaguán de su vivienda, y esa era su realidad a la que se reincorporaba despacio, con desgano, paso a pasito. Subía las gradas sucias, mirando temerosa los rincones oscuros, y al llegar al tercer piso, donde ella residía, se detenía tras la puerta número cuatro. Casi todos los apartamentos en el verano, tenían las puertas abiertas o entornadas, con tan sólo un par de cortinas, que ocultaban a medias el interior de los cuartos.

Allí agonizaba desde hacía meses un obrero tísico. Su mujer, joven y de provocante belleza, lo cuidaba con evidente impaciencia, sedienta de vida y libertad, pero el hombre agonizaba y agonizaba y no moría nunca. Tenía una voz cavernosa y extraña que horrorizaba y fascinaba a Laura. En los momentos de ilusoria vitalidad, que suele tener esa clase de enfermos, al pasar ante la puerta, se oían sus palabras que renegaban de Dios, maldecían la vida, o expresaban sus rabiosos celos, y el obsesionante deseo que sentía de la mujer amada tan hermosa e imposible como la vida misma.

—Clara. . . dame un beso. . . —rogaba arrastrando las palabras que pronunciaba lenta y roncamente.

Laura escuchaba y quería imaginar que tras la cortina, la hembra de provocante belleza, se tornaría maternal, y acudiría hacia el enfermo. Pero nadie respondía.

El debía estar esperando, quizá la miraba suplicante. La voz después de unos segundos, insistía afónica, débil, y a pesar de todo vibrante de una extraña fuerza. Tal vez de odio.

—Responde. . . Clara. . . Quiero un beso. . .

La entonación de esas palabras había cambiado y en vez de ruego, ahora parecía una mueca. La mueca sarcástica, dolorosamente burlona, del hambriento que implora, dando por descontado que no será complacido. Al escucharla Laura sentía como si un cuchillo le hiriese el pecho. Pero bueno, ¿qué hacía, cómo hacía Clara para ignorar todo eso?

—¡Responde. . . puta. . . hermosa. . . puta maldita!

La voz se quebraba al fin vencida por la emoción, y luego la tos desgarradora, débil siempre más débil. Hasta entonces se oían los pasos de Clara, que se movían sin prisa alguna, pero no su palabra. Tal vez, ni siquiera había oído la queja del moribundo. Estaría contemplándose en el espejo como lo hacía siempre, o soñando quizá que cuando fuera libre. . .

Laura con el rostro encendido, sucumbía a su morbosa curiosidad, y quedábase allí inmóvil y angustiada, hasta que se oía tan sólo el afanoso respirar del agonizante.

En el piso de arriba, los hijos de la señora Clotilde que cenaban temprano, dejaban escuchar las canciones de sus guitarras y mandolinas, y la alegría de las cuerdas que cantaban, se mezclaba a las quejas del hombre moribundo, llevadas por el cálido aire del verano.

III

EN el hogar de Laura, Dios no desempeñaba un papel muy respetable, como tampoco en la mayoría de los hogares vecinos. Se blasfemaba a cada segundo y cuando azotaban más fuertes los vientos de la adversidad, se le acusaba de ser culpable de todo el mal de que adolece el mundo. Pero no era verdad que existía, y la Iglesia no era más que un negocio astutamente explotado, creado para los cándidos o los imbéciles. En verdad, ni siquiera era este un tema que se podía discutir con interés o agrado. ¿Para qué perder el tiempo en hablar de un asunto que era tan claro como la misma luz? Habían cosas mucho más interesantes para conversar.

Cuando la noche del sábado, los proletarios amigos de su padre se reunían en la casa, solían dedicar sus palabras y

su pensamiento a seres reales: Lenin, Matteotti y otros, eran recordados y admirados con elocuente reverencia, y fue natural que cuando Laura comenzó a conocer a Dios por medio de labios bien distintos, la sorpresa resultara extraordinariamente grande. Hacía algún tiempo que su padre perdió el empleo y su madre casi en seguida cayó muy enferma. La situación se presentaba en verdad bastante angustiosa, cuando un día oyeron tocar a la puerta y vieron entrar a una señora elegantemente vestida, miembro importante de un católico comité de beneficencia. Había sabido quizá por medio de alguna profesora de Laura, quien era muy querida, la difícil situación de su hogar, y acudía a prestar su cristiana ayuda.

Claro está, que si el primer día que entró allí no identificó debidamente el lugar, fue por pura casualidad. Venía algo de prisa, ¡había tantos pobres que visitar!, y además, su fuerte miopía no corregida en esos momentos por los anteojos, no le permitió observar el retrato de Lenin y otros líderes igualmente rojos, que ocupaban el lugar que correspondía a la venerada imagen de algún santo. Fue sólo unos días después, cuando llevó las medicinas y un poco de dinero, que con verdadero horror, se enteró de todo.

—Gracias —había dicho la madre de Laura conmovida—. ¿Cómo podremos nosotros corresponder a tanta bondad?.

—No se preocupe señora. Recen ustedes por mí, y eso es todo —contestó la señorita como si hubiese perdido nada.

Pero el silencio que siguió a sus palabras la puso alerta. Extrañada y con vago nerviosismo, sacó sus anteojos, se los puso apresuradamente y mirando sorprendida a su alrededor, como buscando la razón del hostil silencio, descubrió a Lenin y satélites.

De su rostro había desaparecido toda huella de sonrisa, mientras indagaba con preguntas concisas y directas.

—¿Cómo?... ¿No iban a la iglesia?... ¿Y la niña tampoco...? ¿Qué...? ¿Laura no estaba bautizada?

El asombro se convirtió en espanto. Ella había ayudado a unos verdaderos ateos, comunistas por añadidura, habiendo tantos buenos católicos necesitados. ¡Ah! No. Eso no convenía de ningún modo, y para sosiego de su alma de buena cristiana debía arreglarse.

Unos minutos de silencio en los que Laura podía oír los latidos de su propio corazón asustado. Ante la severa mirada de la señorita, sentíase como el reo en el banquillo.

Luego se suavizó el rostro de la dama, y su voz se transformó también improvisamente en musical dulzura. Su mano perfumada tornóse salamera y acarició el rostro de la muchacha obligándola a levantar la mirada, y fijarla en la suya.

—¿Verdad pequeña que tú quieres ser buena y feliz, en nuestra santa religión?

Nuestro señor tendría una nueva oveja, y ella misma se haría cargo de dar a Laura la debida enseñanza religiosa. ¡Vamos! ¿Qué necesidad había de pedir permiso al padre? Nadie tampoco podría contárselo porque todo se efectuaría con la mayor discreción. Ella sería la madrina; la ceremonia del bautizo se haría en su propia casa con una hermosa fiesta y Laura recibiría las aguas bautismales de las augustas manos de Monseñor.

El Todcpoderoso toma caminos desconocidos y extraños para llegar al corazón de los hombres. Ella creía ahora que Dios la enviaba a ese hogar, para que por su medio fuera allí conocida y venerada su inefable bondad. Con voz vibrante, inspirada sin duda en la fe más sincera, comenzó a contarles muchas cosas de Dios, y dijo tantas y las dijo de tal manera que la madre de Laura comenzó a vacilar.

Luchaba contra el miedo de emprender algo tan opuesto al credo del marido, le parecía cometer algo así como una traición, pero también. . .

Bueno, todo eso no debía ser verdad, pero ¿y si después de todo resultaba cierto? ¿y cómo no sentir gratitud hacia tan buena señora? En verdad no sabía qué hacer, y ni siquiera podría expresar el por qué ellos pensaban de manera tan distinta. ¿Acaso puede medirse la gente pobre e ignorante, con la palabra brillante y fácil de esos señores que han leído tanto? ¡Era tan difícil decir lo que pensaba! De la distinguida dama desprendíase con el fino perfume una autoridad que cohibía.

La madre de Laura capituló.

IV

SENTADA en el lujoso salón de la casa de su futura madrina, Laura comenzó a escuchar cosas asombrosas. Los dioses eran tres, pero al mismo tiempo era uno solo. No era fácil comprenderlo, pero afortunadamente, la señorita no insistió mucho sobre esto. Sobre lo que sí insistió, fue en describirle la historia de

Jesús, y luego toda la excelsa y divina canción de amor que había sido y era para la humana existencia. No solamente Dios era real y verdadero, sino que evidentes eran también las manifestaciones de su misericordioso amor para los hombres, y su bondad infinita.

Exactamente como las hadas de los cuentos, estaba, oía y veía, presente e invisible, todopoderoso y eterno. Bastaba creer en él, llamarle y obedecerle.

Laura parpadeaba. ¡Qué fácil le parecía aquello! ¿Y por qué entonces habían las enfermedades, el hambre, y el dolor?

Sin vacilar, la señorita respondía a todo. Muchos hombres son malos, otros incrédulos reniegan de Dios, y los pecadores eran castigados por la cólera divina, mientras los justos, los buenos, los sumisos, ellos sí, recibían su premio. Porque era allá, allá arriba en la morada del Señor, adonde cada quien tendría lo que había merecido. La señorita agitaba el dedo, señalando en alto, y Laura miraba el cielo raso que algún artista seguramente pagano, decorara con ninfas bien desnudas.

El cielo era la morada de las almas, y los que habían sido buenos, ricos o pobres sin distinción alguna, gozarían por igual de las eternas delicias del Paraíso. Claro que había que merecer tal privilegio rezando mucho, ayudando al prójimo, asistiendo a las ceremonias religiosas, y sobre todo, sobre todo, tener espíritu de conformidad.

Laura debía comprender que rebelarse a su propia suerte significaba rebelarse a la divina voluntad, y pobreza y dolor, habían de ser aceptados cristianamente, con humildad y resignación.

¡Pero qué recompensa gloriosa para los elegidos! Vivirían en el Paraíso, un Paraíso lleno de ángeles, flores y música, gozando junto al Señor de una felicidad eterna.

¡Oh!, ¡qué lindo debía ser! Laura, pequeña e incorregible pagana, imaginaba secretamente un paraíso igual a las maravillosas islas de los mares del sur. En lugar de los ángeles, mujeres hermosas con guirnaldas de flores, que agitaban armoniosamente sus cuerpos al compás de una dulce música hawaiana y a su alrededor, la más bella y eterna primavera rodeando un apacible mar azul.

Nuevamente, con distintas imágenes, surgía en su espíritu el viejo y fascinante mundo de las fábulas infantiles y se entregaba a él con un fervor, que daba a los cándidos la impresión de profunda fe.

En verdad, no hay nada más difícil que entrar en el íntimo recinto del alma ajena, y aun para el que posee honda experiencia y amplia capacidad, no hay empresa más ardua que tratar de conocer el mundo interior de los seres, a menudo tan impenetrable como la más impenetrable selva. No; la exaltación que invadía a la adolescente, no tenía nada que ver con la fe, porque no era más que un nuevo escenario adonde su fantasía podía soñar, un asidero para su manecita prematuramente ansiosa de justicia social, el hondo anhelo de alegría de un espíritu excesivamente soñador.

V

¡Dios, qué difícil es esto!

Laura se apretó las sienes, tratando de concentrar su atención, y fijó de nuevo los ojos en el cuaderno.

—Si yo digo que A más B al cuadrado, es igual al cuadrado de . . .

Unas voces coléricas sonaron en el apartamento vecino y Laura se puso a escuchar. Claro, era de nuevo al pobre Guillermo a quien estaban regañando, y no tardarían en pegarle.

No eran muchos los años que habían pasado desde que ella jugara con su vecino, y a pesar del tiempo transcurrido, y de su alejamiento porque Guillermo trabajaba ahora todo el día y casi no se encontraban, Laura lo quería con igual afecto. Era él quien la acompañaba cuando su madre la obligaba a bajar al oscuro sótano para coger la leña. Ella había tenido siempre mucho miedo de andar por esos pasillos oscuros, adonde imaginaba muchos y extraños peligros, pero la presencia de su amigo alejaba el temor. Era él quien la acompañaba a la escuela, y escuchaba con embeleso sus palabras, y su carácter huraño e irritable, cambiábase en tierno y sumiso compañero, cuando estaba a su lado. Ahora, cuando se encontraban, el rostro del muchacho que con el paso del tiempo había perdido su infantil expresión, aún sonrojábase de contento al encontrarla.

¡Lástima que el padre no lo amara! Le pegaba con demasiada frecuencia, aun ahora que el mozo trabajaba todo el día ayudándole en el oficio de arriero.

—Es una crueldad —se dijo— y ese hombre es un malvado. Trató de concentrarse nuevamente en el estudio.

— . . . más B al cuadrado, es igual al cuadrado . . .

Ahora había comenzado la lluvia de golpes y Guillermo, que no quería llorar, aguantaba el dolor de las salvajes manazas sobre él, con un quejido sordo que pretendía ser varonil, pero que para Laura, resultaba doloroso e insoportable. En vano retornaba a mirar su álgebra tratando de obligarse a estudiar. Imposible.

Había sonado el último golpe, acompañado por la imprecación final, y como siempre habían abierto la puerta del balcón para encerrar afuera a su pobre amigo dejándolo sin la cena. Laura hizo a un lado los libros corrió a la ventana del dormitorio, se asomó y vio a Guillermo sentado en el suelo del balcón. Se asomó toda afuera, agarrándose del alféizar, para acercarse más a él, y le habló bajito:

—¿Te ha pegado verdad?

—Sí —huraño levantó apenas la mirada que volvió de nuevo a ocultar, mirando hacia abajo. Luego henchido su corazón de justo resentimiento, tratando de contener el temblor de su voz, susurró las quejas, en su lenguaje de arrabal:

— . . . ese desgraciado me pegó por nada . . . he trabajado todo el día con la carreta . . . y tengo hambre . . . y me va a dejar sin comer. Un día de estos me voy a escapar lejos de aquí, ya verás.

Escupió a la calle, y se encerró en profundo silencio. Quizá estaba planeando su fuga. Laura le dijo que la esperara un segundo; la llamaban pero volvería en seguida.

Entró de nuevo en la cocina, y tratando de pasar inadvertida, comenzó a buscar algo para dar de comer a su hambriento amigo.

—Dios santo . . . sé bueno, hazme el milagro de un pan, uno solo —rogaba casi febrilmente.

En los últimos tiempos tenía que reconocer que no había rezado mucho a Dios. Habíase ganado una beca para las escuelas superiores, y el estudio le resultaba difícil a causa de su memoria débil, tan difícil que todas sus horas eran dedicadas a los libros. Sin embargo ¿por qué debía Dios rehusarle tan pequeño favor? No era para ella que lo pedía, sino tan sólo para aplacar un poco el hambre de Guillermo.

Con los ojos cerrados ante la despensa, hacía mil promesas de recordar con más frecuencia al Señor. Rezó, se santiguó, esperó aún unos segundos y luego abrió los ojos esperanzados.

Pero no encontró la menor huella de pan. Dios rehusaba hacerle tan menudo milagro, así como le había rehusado muchos otros, y ella no tenía la culpa si comenzaba a olvidar una divinidad tan poco accesible.

Regresó junto a su amigo, ocultando la decepción y la tristeza bajo una valiente sonrisa.

—Me demoré para buscar un libro que me prestaron el otro día. ¡Vieras que lindo es! Figúrate que habla de un muchacho al que le ocurren unas aventuras fantásticas. Pero mejor te lo cuento, ¿quieres?

Guillermo no contestó, mas Laura de todos modos comenzó a narrar una historia improvisada, y la dulzura de su voz, y la sublime intención de presencia, calentaban la fría soledad del mozo, envolviéndolo con su irresistible caricia. Acabó por sonreír—y vencido, levantó el rostro hacia ella, con silenciosa gratitud.

Más tarde el balcón se abrió lenta y cautelosamente y las manos maternas aparecieron temblando de miedo, sosteniendo un plato de sopa y un pan.

—Toma. . . cállate. . . shh! . . . que no oiga tu padre!

Guillermo, en pie de un salto, se echó sobre la tan ansiada comida, olvidando la presencia de Laura y la interesante continuación del relato de aventuras. Con la voracidad del hambriento devoró la sopa y luego el pan, sin tomar casi respiro, hasta que hubo terminado. Se limpió la boca con las manos, respiró satisfecho, y de nuevo se acurrucó junto a la baranda del balcón, sin rastro de resentimiento.

Laura ya no sintió deseo de terminar su historia, y los dos permanecieron silenciosos. ¡Lástima que fuese de noche! Con oculta y silenciosa coquetería, ella pensaba que en la oscuridad su amigo no podía ver el nuevo vestido rojo que hacía resaltar los pequeños senos que comenzaban a florecer, dando sabor de mujer a su cuerpo adolescente.

En la calle silenciosa sonaron los pasos lentos de algún noctámbulo que iba entonando una canción.

La voz melodiosa se elevaba nostálgica en el silencio de la nocturna soledad, para perderse lentamente en las tinieblas, con los pasos.

La suave brisa de primavera comenzó a soplar y a Laura le pareció que era ella que hacía temblar las titilantes estrellas.

VI

SE despertaron todos con sobresalto. Alguien había tocado violentamente a la puerta, y a esa hora, ¿quién podía ser?

Hacía poco tiempo que había surgido la figura de Mussolini, y el país entero vivía presa de la agitación y la inquietud. En el hogar de Laura palpitaba de continuo el temor, y las dos mujeres miraban con silenciosa tristeza el rostro del padre, que reflejaba intensa pena al contemplar sus ideales caídos bajo el reino del garrote y la violencia.

Los rojos, indistintamente llamados así, comunistas y socialistas, eran perseguidos y castigados cuando no se convertían al nuevo credo político, y la bárbara novedad de ciertos castigos, habíase hecho ya tristemente famosa en todos los ámbitos de la Península.

Los vecinos se temían unos a otros, porque nunca se sabía adonde podría ocultarse un espía, se desconfiaba de medio mundo, se trataba de pasar inadvertido, y las horas transcurrían entre un continuo recelo, y una perpetua zozobra. Los fascistas acostumbraban caer repentinamente en las casas sospechosas, sobre todo en los hogares obreros, donde anidaban con más frecuencia los rebeldes al nuevo partido, y llegaban en número suficiente como para silenciar cualquier intento de resistencia o defensa. Entraban con el derecho de la fuerza, garrote en mano, lo revolvían todo en busca de rastros de propaganda roja, insultaban, pegaban, con frecuencia destruían muebles, y nadie lograría jamás obtener justicia.

La madre de Laura había bajado los retratos de Lenin y los otros ídolos, ocultándolos a saber en donde. El padre, socialista sincero, sufría hondamente y en verdad que si bien no provocaba, que tonto hubiera sido, tampoco lograba fingir sus sentimientos como lo hacían muchos, para el amparo el pan cotidiano. Si lo despedían del trabajo, ¿adónde encontraría otro empleo, ahora que comenzaban a exigir en todas partes la tarjeta de filiación al nuevo partido?

¿Y qué le harían si descubrieran que era un irreductible y fiero enemigo del fascismo?

Los golpes se repetían apremiantes, imperiosos, y podía escucharse como un jadear tras la puerta. No había duda, debían ser "ellos". Laura y su madre, blanco el rostro, procurando proteger con sus cuerpos al hombre cuando éste se encaminó hacia la puerta apretando sus puños con decidido coraje.

Pero no era así. Al abrir apareció una figura ensangrentada, que al parecer sosteníase de pie por puro milagro.

—¡Roberto!

Era un viejo amigo de casa, que Laura de momento no reconoció, y que su padre recibió en los brazos con una mueca de dolorosa sorpresa. Fue atendido en silencio, solícitamente le curaron las numerosas heridas, por fortuna leves que rasgaban su pecho, y le confortaron con una humeante tasa de café.

El hombre quedó silencioso un largo rato, pareció dormirse en la tranquilidad del pequeño cuarto, palpitante de fraternal atmósfera, y luego mientras su rostro iba recobrándose un tanto, y sus nervios se apaciguaban, contó la historia en voz baja. Lo tenían señalado por su rebeldía al fascismo, lo habían amenazado varias veces exigiéndole silencio, y sumisión, pero como él no hiciera caso alguno, esa noche lo agarraron en una esquina y lo empujaron dentro de un automóvil grande, que en seguida se alejó veloz hacia los alrededores de la ciudad.

Se habían detenido en un lugar solitario.

—Ahora vas a gritar con toda la fuerza de tus pulmones ¡viva el Duce! —le dijo uno de ellos, el teniente.

El viejo Roberto, tenía el increíble humor de imitar el ademán y la voz de sus enemigos.

—Yo, Juan, como puedes suponerlo, me reí en sus caras, pero ellos insistieron. . .

—¡Vamos, desgraciado marrano, que es un honor para ti, clamar al Duce.

—Mierda.

—Entonces me hicieron tragar un litro entero de aceite de ricino.

—Para que la comas tú, cabrón —me dijeron—. La sangre me hervía Juan, y lo que hice después fue algo que no pude evitar. Me guardé el último sorbo, el más grande, y con la boca bien llena, se lo escupí en toda la cara al teniente hijo de puta. Ellos se tiraron sobre mí, y me daban en el pecho mientras me decían que no era para matarme sino para que recordara lo que les pasa a los puercos rojos que se rebelan a los fascistas. Eran siete. . . siete contra uno, Dios maldito, pero aquí estoy. . .

Sonrió fiero el hombre, y fuerte como un toro, aguantaba sin una queja el dolor de las heridas; y como consecuencia inevitable de haber ingerido el brebaje humillante se veía obli-

gado a salir de la habitación a cada momento. El padre de Laura, con los ojos fijos en el suelo, lloraba silencioso e inmóvil, sin sentir sus lágrimas que parecían resbalar sobre un rostro de piedra.

Con el transcurrir del tiempo ella vería cómo la mayor parte de esos hombres, inclinaban la frente y se adherían al nuevo partido. Irremediablemente el que tenía necesidad de trabajo y no podía emigrar, tenía que someterse a la dictadura que reinaba con las armas que le son características, la opresión y la fuerza.

Desconsolada y triste contemplaba el obstinado dolor del padre, y dejábase invadir por el negro pesimismo de su madre, que profetizaba un futuro muy próximo de hambre y desolación.

Nadie pensaba en su juventud, nadie regalaba a su espíritu aquel mínimo de alegría o aliento que necesita la primavera inquietud de los seres. Casi de improviso se dio cuenta que ya no deseaba seguir estudiando.

Le invadía desesperanza y desaliento, y además le apenaba tener que pedir dinero al padre para su ropa, siendo ya una mujer. Pensó que lo mejor, lo más cuerdo, sería buscar un empleo como mecanógrafa. Comunicó su resolución en casa, y en seguida comenzó su búsqueda.

VII

EL encontrar empleo en aquellos tiempos, no era fácil. Laura subía y bajaba escaleras, hacía interminables antesalas, escribía solicitudes, contestaba anuncios, pasando de la esperanza a la decepción en interminable y penoso vaivén. Con frecuencia, ante la mirada despectiva de un portero, a la seca negativa de un jefe de oficina, había tenido la humillante sensación de haberse convertido en una mendiga implorando limosnas. Le apenaba su ropa fea, y sentía la fealdad de su atavío con una sensación de vergüenza, como si hubiese sido una culpa.

En los momentos más desesperantes, ya no rogaba, ni siquiera recordaba a Dios porque lo había perdido poco a poco, en el accidentado camino de su penoso y difícil vivir.

Era verdad que de vez en cuando entraba todavía en una iglesia, pero lo hacía tan sólo para descansar sus pies doloridos de tanto andar, en la fresca penumbra del templo. Si ocurría

que recordara a veces la madrina, fugazmente, su evocación supriéndole tan sólo amargas reflexiones.

Que desencanto esa bondad, encerrada entre los rígidos barrotes de la religión, limitada por las exigencias de una discutible moral, marchita, mustia, por la falta de ese espiritual oxígeno que se llama amor!

¡Cuántas limitaciones, qué de tanteos antes de extender una mano que cauta y fríamente, cerciorábase antes de credos, ideologías y mil cosas más! Como si el amor del Cristo hubiese establecido condiciones antes de entregarse a los hombres, en vez de ser, como lo fuera, magnánimo y grande como el mismo cielo, que todo lo cubre por igual.

Sentada en la banca de la iglesia, Laura descansaba, y escuchaba sus pensamientos que si bien no lograba analizar con plena claridad, hablaban con harta elocuencia a la sutil sensibilidad de su espíritu.

A su alrededor, los santos reproducidos en estatuas de tamaño natural, ostentaban con igual indiferencia, su fealdad y su alcancía, en la que aceptaban el dinero a cambio de su protección.

Porque eso sí era evidente. Allí en el templo todo se vendía. El agua del bautismo, la paz de los difuntos, la bendición nupcial, y hasta el pasaporte para entrar en el hipotético país llamado Paraíso.

¡Y cuánta fealdad rodeaba todo eso!

Con sus ojos paganos, Laura contemplaba el rostro de los santos, que carecía de belleza e inspiración, miraba las pinturas figurando el infierno, los martirios, las lágrimas, las espinas, y todo ese alud de tormentoso penar, creaba en su espíritu una atmósfera tan oscura y deprimente, como la más absurda y odiosa negación de la vida misma.

Dios debía existir, y ella sentía la imperiosa necesidad de creer en "algo", pero no de esa manera.

Le era imposible creer que Dios comprara o vendiera favores, ni que fuese tan cruel como para castigar a los hombres con tan grandes sufrimientos.

Quizá había más de un Dios. Tal vez allá en lo alto, luchaban fuerzas buenas y malas. Tal vez Dios perdía con frecuencia sus batallas y vencía el mal. ¿Por qué no podría ser de esta manera? ¿Quién podía saberlo? ¿Y no resultaba mucho más lógico y fácil creerlo así?

A su derecha veía un lienzo, donde un Dios con largas y

blancas barbas, miraba colérico hacia las puertas de un rojo y ardiente infierno. Y sin quererlo asoció la terrible figura a la amable y sensual imagen de Zeus, tan humana y tan grata a su espíritu.

Siquiera la mitología griega había brindado a su mundo un caudal de poesía y había sido un canto a la vida, y un himno a la belleza. ¿No resultaba absurdo que uno tuviese que sentirse culpable porque Adán y Eva, que Dios creara, habían probado la manzana, creación divina también? Después de todo si la manzana estaba en el Paraíso, por algo sería!

Ella la había saboreado hacía algún tiempo y en verdad que le había parecido deliciosa. ¿Cómo podía Dios condenar una culpa que él mismo había provocado?

Preguntas, angustiosas incertidumbres la invadían, mezclándose confusamente en su espíritu anhelante de saber.

La iglesia se iba llenando de ancianas que iban a la bendición vespertina, en pos de alivio al miedo del inevitable más allá.

Laura sentía de improviso desdén y angustia de estar en el templo. Por lo demás, sus pies estaban descansados, y ligera volvía a enfundarlos en los zapatos. Se santiguaba con rapidez y afuera, en las gradas, deteníase unos segundos para dejarse acariciar gozosa, por los últimos rayos del sol.

VIII

Lo que nosotras necesitamos, es tratar de ganar más dinero, porque así ya no es posible seguir ¿no te parece?

Laura miró sus zapatos demasiado gastados, y las medias remendadas, de las que tanto se avergonzaba.

—Sí, es verdad —dijo simplemente.

Regresaba del trabajo con su amiga, empleada en una oficina cercana a la suya, y caminaban las dos lentamente, conversando en el apacible atardecer otoñal. Habían hecho amistad a pesar de sus caracteres tan distintos, o quizá en gracia de ello, y Sara, autoritaria y audaz, no tardó mucho en dominar a su tímida amiga, quien dejábase llevar, con una contradictoria sensación de malestar y placer. Que sus anhelos fuesen completamente diferentes, tanto como sus temperamentos, era cosa que de momento no importaba mucho. Las unía una idéntica pobreza, y de igual manera agobiadas por su mundo sin ale-

grías, desconociendo disciplinas familiares o trabas de prejuicios, ambas habíanse deslizado de manera casi natural, por el camino de las llamadas muchachas fáciles. ¿Qué otra cosa podían hacer? Eran amoríos que duraban algunas semanas, a veces meses, y que no ofrecían otra cosa más que una fugaz alegría.

Después de la euforia inicial, cada una de ellas comprobaba estar muy lejos de la realización de sus aspiraciones. Sara que anhelaba el bienestar económico, suspiraba con decepción al ver que sus enamorados, guapos y ardientes, eran casi tan pobres como ella. Laura, que no sabía muy bien lo que deseaba, preguntábase el por qué de su tristeza y descontento. ¿Es que no había nada más, después del pasajero goce del cuerpo? ¿Qué cosa era entonces lo que ella presentía, esa confusa sensación de algo tan hermoso como desconocido?

Era difícil explicárselo y mucho menos contar esas cosas a otros. Sara le hablaba una y otra vez de sus deseos de lujos imposibles, y esa tarde parecía más nerviosa y agitada que de costumbre.

Como muchas otras, ella había querido elevarse sobre la humilde condición de los padres artesanos, y el título de mecánografa habíale parecido fácil vehículo para lograrlo. La realidad había resultado muy distinta.

Era verdad que habían empleados que ganaban jugosos sueldos, pero éstos no eran simples mecanógrafos, y ella, en lugar de analizar y establecer las debidas diferencias, echaba la culpa de todo a su mala suerte, sintiéndose una verdadera cenicenta.

Vivía deseándolo todo, y su presupuesto, apenas alcanzaba a cubrir las exigencias del empleo y las urgencias de su implacable apetito. Colocada en la línea fronteriza del ajeno bienestar y sus angustias económicas, miraba con desdén el mundo de sus padres, y sin poder entrar en el otro, tan cercano a ella, vivía presa de un eterno descontento e inconformidad. Su padre le había aconsejado que aprendiera un oficio en lugar de ser empleada, pero eso fue todo lo que le dijo. En general la formación espiritual de los hijos, no es cosa que pueda hacer la gente pobre tan ocupada y preocupada por ganarse el sustento diario. Además ¡vamos! las hembras crecen y encuentran marido. El resto salía sobrando.

Laura caminaba a su lado, escuchando las quejas, y contemplaba la tarde, que se llenaba de hojas otoñales. El viento

las hacía revolotear suavemente en el aire, melancólico carnaval, y mustias, vestidas de amarillo, caían al pie de los árboles, con resignado abandono.

Sara ahora, había quedado pensativa, silenciosa, durante largo rato, y luego cambió repentinamente su conversación.

—Ayer fui a bailar al Terpsícore—dijo con voz cantarina—. Me pagó la entrada Carlos, el tonto aquel que te presenté hace quince días ¿recuerdas?

—Sí, como no. Lo recuerdo.

—Pues, estaba allí hacía rato, cuando un tipo gordo que había estado mirando a todas las mujeres con insistencia, se me acercó y me hizo una reverencia.

—¿Un nuevo admirador?—preguntó Laura.

—Algo más interesante, ya verás. Yo creí que me pedía un baile, pero él dijo que deseaba conversar conmigo, y nos retiramos junto a la ventana. En pocas palabras me contó que él es el marido de la famosa bailarina rusa Roschipawa y que está formando un número de baile, con su señora, para debutar en los mejores cabarets del país. Me dijo que le había gustado mi tipo, y que si quería podía ir a conversar más extensamente con él y su esposa, pero es necesario que resuelva cuanto antes porque quieren empezar en esta semana a adiestrar a las muchachas.

—Dime, ¿qué te parece querida?

Los ojos de Sara brillaban con entusiasmo contagioso, mirando insistentemente a su amiga.

—¿Y fuiste a verlos?—preguntó Laura.

—No, voy ahora, el hotel en que se aloja está en nuestro camino, y así vienes tú también.

—¿Quién... yo?

—Sí, tú. ¿Y de qué te asombras? no me acabas de decir que estás cansada de esta vida? ¿Qué porvenir crees que nos espera con este mísero empleo sin esperanza alguna?

Laura se había detenido, y contemplaba asombrada a su amiga, sin saber qué decir. ¡Aquello era tan inesperado! En verdad ignoraba si la idea le agradaba o no, pero sentíase agitada, nerviosa, y escuchaba el loco galopar de su corazón que le producía sordo dolor en el pecho.

—Es que...

—Escúchame por favor. No me interrumpas hasta que te haya explicado bien el asunto. Por dificultades de casa, no hay cuidado alguno y tú lo sabes. Con una mentira bien dicha, todo

saldrá bien. Por lo demás, yo te aseguro que esto es una oportunidad sencillamente única.

—Date cuenta de lo que significa ser bailarina en los cabarets de lujo. Tendremos vida regalada, montones de admiradores, podremos ser alguien, y siquiera viajaremos.

—¿Y si algo no resulta bien?

—¿Qué cosa es la que no puede resultar bien? ¿A ver, dime, qué cosa...?

—...

—Ya ves, tú misma no lo sabes. Mi querida, el que no arriesga no cruza el mar, y siquiera probaremos un trabajo más placentero que el de teclear una máquina de escribir. Si después aquello no nos gusta, ¿qué habremos perdido? Regresamos y buscamos otro empleo. ¡Es tan sencillo!

—...

—¿Por qué no contestas? Bueno, después de todo si no te parece, yo no te obligo, y no importa. Eres libre de hacer lo que quieras. Yo había pensado en seguida en ti, para darte una oportunidad, porque claro, creí que sabrías apreciarla. Pero si es así, mañana temprano le hablaré a Elisa y ella estará feliz de venir. O tal vez, le hablo esta misma noche porque el señor Roger me dijo que sólo le hacen falta tres muchachas para completar el número.

Sonrió con leve desdén:

—Lo que ocurre querida, es que eres una verdadera niña todavía, esa es la verdad —calló, pero la miraba entre burlona y decepcionada. Laura se sintió ofendida. No le gustaba que la creyeran una niña. Ella era una mujer y tenía experiencia. Ensayó una sonrisa, tímida y cohibida.

—Yo no he dicho todavía que no. Simplemente lo estaba pensando.

Tomó un aire preocupado, luego levantó el rostro con expresión importante y decidida.

—Después de todo, créo que tienes razón, yo...

—¡Claro! —se apresuró a interrumpir Sara—. Pero si es evidente que tengo razón! ¿No te das cuenta que además, en ese ambiente de lujo, podremos encontrar un millonario que se enamore de nosotras? ¿Acaso sería esto cosa del otro mundo?... oye...

Se acercó a su amiga, la miró zalamera y le dijo con voz insinuante:

—¿Sabes Laurita?, con ese aire de gran dama que tienes,

y esa cara tan bonita, no me extrañaría que encontraras un príncipe de verdad, que enloqueciera de amor por ti. Pero mira, allí está el hotel, vamos.

La cogió del brazo con aire de protección, y Laura, dócilmente la siguió.

IX

LAURA se había convertido en una mujer, pero seguía siendo la misma soñadora criatura de antaño.

Como si al nacer, el propio Hacedor, le hubiera ofrecido un Edén, creado especialmente para ella, seguía esperando de la vida, la realización de sus infantiles sueños, de un mundo hecho de belleza y alegría. Bajo su timidez y melancolía, ocultaba una ardiente necesidad de creer en sus ilusiones, y cuando la realidad sacudía la bruscamente, sufría pero al poco tiempo, retornaba con increíble candidez a forjarse sueños y esperanzas.

Sería mucho más tarde, a través de las más intensas y dolorosas experiencias, que aprendería a enfrentarse con el mundo, viéndolo como es.

Cuando Sara le habló del nuevo proyecto de convertirse en bailarina, encontró el terreno propicio. Estaba amargada y cansada de su empleo.

Después de haber trabajado en varias oficinas comerciales, en las que no se había encontrado a gusto con las columnas de números y las áridas cartas de negocios, había encontrado empleo como secretaria de un abogado, criminalista de renombre. Eran más de dos años que trabajaba allí, pero ahora de veras no podía más.

Bueno, la culpa después de todo era suya. ¿Cómo se le había ocurrido imaginar que el abogado tenía que ser la encarnación del hombre que lucha por amor a la verdad y la justicia? Poco a poco había ido desengañándose. Con gran asombro fue viendo como su jefe, considerado hombre de gran inteligencia y brillante personalidad, de ningún modo se preocupaba de la inocencia de sus defendidos sino ante todo, y casi exclusivamente, de la cuenta bancaria de éstos. Con infinita sorpresa vio como el abogado, le daba igual defender un ladrón o un caballero, siempre que se le pagara con esplendidez sus bien cotizados servicios.

En el colmo del estupor asistió a los preparativos de las

causas importantes, que en vez de honrada y seria labor, *mise en scene* de una ópera bufa parecía. Y el abogado el actor principal. No el acusado, sino él. Por cierta hendidura de la puerta del despacho privado Laura pudo sorprender el doctor "estudiando" su defensa, de la misma manera que el más consumado artista.

Ensayaba su discurso, calculando el ademán, midiendo la dramática entonación de la palabra, la inflexión de su voz, y la mirada severa o implorante de sus ojos calculadores que podían expresar con perfecta interpretación, absolutamente todos los sentimientos que se le antojara necesario fingir. Estudiaba y meditaba bien, desde luego, lo que debía decir, pero estudiaba más, cómo tenía que decirlo. Conmovía con su arte de decir las cosas, y se conmovía, al pensar que al final de sus palabras, sus manos palparían la muy jugosa cuenta, que añadiría a su ya respetable capital.

—Señorita, vaya al Banco a depositar estos centavos. . .

Sí, era verdad que el dinero tenía una enorme importancia. Laura también lo deseaba, como todo el mundo lo desea. Pero, ¿era necesario recurrir a esa farsa, a tanto engaño para obtenerlo? La función del abogado en la colectividad, parecía una estafa social. Si el ladrón, reconocido como tal, podía comprarse la libertad, o atenuar su merecido castigo con el dinero que pagaba a un defensor, ¿dónde estaba la justicia? y si el abogado necesitaba ganar como el artesano o el comerciante ¿por qué lo hacía violando los principios de honradez y de verdad, sobre los que debía estar fundada su elevada profesión?

El hecho que había ocurrido en la oficina hacía tan sólo una semana, había terminado por colmar la medida.

Laura había apenas abierto el despacho cuando llegó una viejecita preguntando por el abogado.

Este no había llegado todavía y la mujer se sentó a esperar. Era una anciana de cabellos despeinados, sucia y pobremente vestida, que enseñaba un rostro arrugado, bañado en lágrimas que caían ininterrumpidas de sus ojos chiquitos e inflamados. Cuando el doctor llegó, hizo una mueca al ver la mísera figura.

Ella se levantó, agitando sus manos en un ademán que logró detener los pasos del hombre quien, evidentemente no pensaba hacerlo así.

De pie los dos, ella contó su historia. Una historia muy

vulgar, la misma que uno lee todos los días en las crónicas policíacas de los diarios.

Su hijo, pobrecito, había sido complicado en un asalto a mano armada, pero no era culpable.

No señor.

Ella estaba segura que el muchacho era inocente, porque era su hijo, lo conocía bien, y sabía que no era malo. De ninguna manera podía haber cometido tal cosa; era inocente, y aunque habíase criado sin padre, era bueno.

¡Podía jurar ante Dios. . .!

¡Ah! ¿quién no se hubiera conmovido ante el rostro de esa madre que juraba con tanta fe la inocencia de su hijo, que imploraba con tanto afán una ayuda, para librarlo del inmerecido castigo?

Toda ella se había transformado al hablar, sus lágrimas habían cesado, y la voz se elevaba segura, sin vacilaciones al transmitir su mensaje de fe y amor maternal, ese amor que nunca palabra humana pudo definir, porque la palabra no puede expresar lo infinito.

Laura trataba de simular su intensa emoción, inclinándose sobre la correspondencia con fingido interés.

Cuando la vieja mujer se dio cuenta del frío silencio del abogado, calló súbitamente, y presurosa fue metiendo la mano en el escote, del que sacó un pequeño, un demasiado pequeño rollo de billetes.

Lo levantó cogido reverentemente entre sus arrugados dedos, y lo ofreció al abogado con la misma expresión con que el devoto da la ofrenda a su Dios, pidiendo la salvación del ser querido.

Pero él no hizo ademán ninguno, y al mirar el humilde rollito, tuvo deseos de reír. Luego, simulando lo cómico que le había parecido aquello, adoptó un aire de hombre que tiene mucha prisa, y dijo que no podría hacerse cargo del asunto, porque iba de viaje al día siguiente.

No fue capaz de una sonrisa, o de la más pequeña palabra de consuelo. Ni siquiera pudo regalar a la infeliz, que lo miraba con angustia llena de dolor, que parecía ahora haber extraviado su razón y su voluntad, el más insignificante consejo. Secamente invitó a Laura para que lo siguiera con el correo, y murmuró después, al sentarse, con aburrido desdén: "No puedo perder mi tiempo con esos rateritos. . ."

Laura ante él, miraba los dibujos de la alfombra, y rene-

gaba de su pobreza que la obligaba a permanecer con fingido respeto y sumisión, ante ese ser que juzgaba despreciable.

¡Granuja!

Sara tenía razón. Cualquier trabajo sería preferible al de servir a esos amos ambiciosos, ávidos de dinero y deshonestos, que ocultaban su verdadero ser, bajo un disfraz de intachable moralidad. Mejor sería marcharse, y aun cuando no sabía muy bien hacia dónde iba con esa nueva aventura, aun cuando en esos mismos momentos constataba como la realidad sea dura y amarga e implacable para los que suelen esperar demasiado, en vez de reflexionar cautamente sobre su nuevo camino, se aprestaba a recorrerlo con un asordinado canto de ilusión y de fe.

X

LAURA miró el reloj, suspiró, y luego se levantó despacio de la silla, para ir a empolvar su rostro. Se arregló cuidadosamente, saludó a su madre y se fue camino de la oficina a pie, porque le gustaba caminar, dejando vagar libremente su pensamiento. Había vuelto a emplearse, desde su fracasado intento de hacer la bailarina, intento que fuera experiencia bien amarga. Ahora no amaba recordar lo pasado, y reconocía con hondo malestar, que su candidez no merecía la suavidad de tal calificativo.

En realidad las experiencias amorosas no excluyen la inexperiencia en las cosas de la vida, y por lo demás, ¿acaso es fácil conocerse uno mismo?

¿Cómo podía ella suponer, ella tan libre de principios morales y religiosos, que la vida de cabaret le resultaría odiosa e insuportable? Cuando sentíase sumida en la tristeza, en ese mismo lugar que hacía feliz y alegre a Sara y sus amigas, no pensaba en lo bueno o lo malo. Era su sensibilidad que se rebelaba con una profunda sensación de malestar, desencanto y aburrimiento, y con absoluta ingenuidad, se preguntaba a sí misma el porqué.

Había creído que sería bailarina, se había sometido durante dos meses a una dura gimnasia y a constantes ensayos, y por último todo eso, no servía casi de nada. La misión de todas ellas era muy otra cosa. Después de haber hecho de marco a los bailes de madame tenían que ir a vestirse con traje de

noche, sentarse a las mesas desocupadas, y esperar las invitaciones de los clientes. Allí empezaba su verdadera labor. No debían rehusar invitación alguna, y además era obligatorio tratar de hacer gastar a los eventuales admiradores. Todo esto claro, de la más discreta y elegante manera, pues estaba terminantemente prohibido lo vulgar. Ellas debían ser verdaderas damas, distinguidas y elegantes, y todo debía ser insinuado con la mayor discreción. Había que tratar que la sed fuese de champagne, desde luego, y si era posible, acompañar la bebida con algunos bocados.

¡Qué papel más penoso y difícil para su timidez, y cuanto y cómo carecía de una cualquiera belleza todo lo que la rodeaba!

Había soñado bailar, pero ahora comprendía que una bailarina no se crea en dos meses. Creyó encontrar un ambiente de alegría donde la gente iba simplemente a divertirse, y hallaba la más pesada y falsa atmósfera que imaginar pudiera.

Los rufianes se vestían de camareros tan distinguidos como duques, y los viejos inquietos, los jovencuelos tontos, o los elegantes aventureros, disfrazaban la miseria de los humanos deseos, creían hacerlos diferentes o más exquisitos, con la auténtica música tzigana y el champagne importado.

¡Ah! ella había tenido más de un amorío, era cierto, pero en verdad que nunca había pensado en ganar dinero con su cuerpo, entregándose sin un poco de ilusión!

"Puedes encontrar algún príncipe. . ." había dicho Sara. Pero si era verdad que existían los príncipes, ellos no entraban allí, y el tedio era señor y soberano, mientras Baco no crease aquella falsa alegría que para ella, convertíase en honda tristeza.

Por último, hasta la pareja Roger y Raschipowa había resultado un farsa.

Cuando Laura los conoció tuvo que admitir que eran personas amables y distinguidas. La noche misma que fue con Sara al hotel, fueron ellos los que dieron el empuje final a su decisión. ¿Cómo podía ser de otra manera si madame era tan sencilla y bondadosa? Menuda, rubia como una muñeca, no se había demostrado altiva como de veras correspondía a tan grande artista, y además, de noble abolengo.

¡Ay pobrecita! Roger había suspirado compasivamente, acariciándola con ternura, mientras les contaba que ella pertenecía a la más rancia nobleza del país de los Zares. Había perdido toda su fortuna y estaba obligada a vivir de su arte,

que aprendiera desde niña, tan sólo para completar su refinada educación.

Lástima que él no pudiese trabajar. Una vieja lesión al corazón le impedía tener mayores actividades y entonces. . .

Bueno, era una historia que hubiese hecho reír a cualquiera que no fuese esa tonta muchacha, que había abierto la boca con asombro y todo lo había creído.

¿Cómo pensar en otra cosa, si él era un hombre tan distinguido, tan enamorado de su esposa? Le besaba la mano con el respeto y la humildad que hubiese tenido el cortesano para su soberana, y en todas sus manifestaciones demostrábase irrepachable y cumplido caballero.

Cuando Laura se enteró de que todo eso era una farsa, tuvo que reírse, de sí misma y de ellos, a pesar de que no hubiese precisamente alegría en su espíritu.

En el corredor del hotel, donde los cuartos eran próximos unos a otros, Laura pudo oír perfectamente, un día, como Roger trataba a su noble señora, de igual manera que sus antiguos proletarios vecinos, y seguramente un tanto peor.

Siguiendo escrupulosamente las enseñanzas del país de su esposa, en la intimidad de la alcoba, en vez del besamano, la acariciaba vigorosamente con un palo, mientras corrían entre gritos mal sofocados, los más groseros insultos.

Madame también los profería en diferentes idiomas, y salían de sus labios con la misma fluidez y facilidad, del más vulgar de los arrieros.

Así habían pasado dos meses, y Laura que había firmado contrato por un año, como todas, iba sumiéndose en la desesperación cuando todo terminó de manera inesperada y de improviso.

Una mañana mientras estaba todavía profundamente dormida, la voz de Sara la despertó, asustándola por su acento angustiado y apremiante.

—Laura. . . pero Laura. . . despierta, ¿no sabes lo que ha ocurrido?

Sentada en la cama, pálida de temor, ella no había empezado a preguntar, cuando Sara, ahogándose de ira le había contado:

—El cuerpo de baile se ha disuelto. Nos van a dar hoy el boleto de regreso, porque ese idiota de Roger. . . quiero decir, madame, le ha dejado plantado. Anoche se fugó con el primer violín. ¿Qué te parece?

La pesadilla había terminado con un final que era lógico, y Laura esa mañana, se rió por primera vez después de muchas semanas, con verdadera alegría. Y regresó. Todas se fueron por distintos rumbos, la mayoría de ellas, buscando un parecido camino, y Sara la siguió. Pero su antigua amistad había terminado. No había querido buscar otro empleo y cuando Laura comenzó a trabajar de nuevo, volvióse hostil, y dejó de buscar su compañía.

Se encontraban muy de vez en cuando por casualidad, y fingían no verse.

Ahora, eran cuatro meses que Laura trabajaba y si bien no sentía satisfacción ni alegría, habíase vuelto más serena, y sobre todo más cauta en sus sueños.

XI

EL uso del reloj y el calendario, no deja de ser muy relativo para el alma humana, que suele medir el tiempo a través de sus emociones.

Habían transcurrido doce años desde que Laura fracasara en su intento de convertirse en bailarina y conociera a Armando, pero éstos parecían haber pasado con la rapidez de los segundos.

Se le había acercado una tarde, en que ella iba rumbo a su oficina, con la alegre despreocupación, propia de los jóvenes estudiantes universitarios. De momento no le agradó. Tenía una voz metálica, dura, y en sus palabras afectaba el cinismo muy de moda por aquellos tiempos. Pero sabía ser ocurrente, sabía hacerla reír, y Laura que comenzaba a sentirse cansada de su soledad, aceptó sus invitaciones y empezaron a salir juntos.

Fue casi en seguida que se dio cuenta de tener a su lado el más extraño compañero que hubiese tenido jamás.

Profundamente inteligente y con una cultura más que vasta, la fascinaba con su palabra y la inquietaba con su carácter que resultábale antipático.

No sabía de ternuras. Demasiado seguro de sí mismo, dominante y orgulloso. En su trato con los demás era amable sin calor. En la vida los hombres eran corderos o lobos, decía. Él no amaba ser cordero. Levantaba la mirada en la que parecía brillar el desafío, y enseñaba un rostro frío y hermoso.

La existencia no es más que lucha, y cuando uno lucha ¿puede hacerlo de otra manera que no sea dura e implacablemente? Pero en seguida pasaba a otros argumentos, y su palabra tornábase llena de cálida elocuencia. Le hablaba de poesía, borraba la atmósfera de frivolidad que solían tener esas citas, la conducía por los caminos luminosos del pensamiento excelso, y ella, íntimamente agradecida, lo escuchaba con la insaciable sed de su espíritu, que siempre, desde la infancia, anhelara conocimientos y belleza. Lo inevitable llegó desde luego, porque Armando no solía conversar tan sólo con las mujeres. Una noche, ante la mesa del cafetín, la miró y su voz dijo un ruego que parecía mandato.

Una orden llena de una dulzura solamente sensual, de la que no participaban sus ojos fríos, en cuya pupila había una expresión vigilante. Como si el hombre quisiera seguir siendo, a pesar de todo, dueño y señor de sí mismo, sin conceder más de lo que convenía.

—Laura, vamos a mi cuarto. . .

Desde entonces, ella tendía con frecuencia su cuerpo blanco y hermoso, sobre el destartalado lecho del cuarto estudiantil. Las caricias se alternaban a las palabras inmortales de inmortales poetas, y así como su cuerpo vibraba bajo los besos, su espíritu comenzaba a conocer con verdadero deleite, los vuelos hacia regiones que presintiera y anhelara con sincero afán.

Si él advertía la profunda atención y el deleite de la muchacha al escucharlo, no daba más importancia a ello, que la que exigía su propia vanidad. Leía y comentaba con una condescendencia matizada por un leve, muy leve desdén, quizá involuntario, pero con el generoso desprendimiento del pródigo millonario. Prestábale libros que Laura devoraba fascinada, pero no escuchaba el eco de esas lecturas en el alma de ella que, presa de timidez y de un lógico sentimiento de inferioridad, no se atrevía a expresarle sus ideas, ¡y sin embargo, le hubiera gustado tanto poderlo hacer!

Devolvía el libro prestado y él preguntaba:

—¿Te gustó Conrad?

—Sí. Cuando describe. . .

Pero a saber por qué le había hecho tal pregunta, pues en seguida la interrumpía con su voz firme y autoritaria, analizando y comentando la obra con tal amplitud de detalles, con tanta penetración y acierto que a Laura quedábale tan sólo escucharle.

¿Qué hacer, cómo hacer para decirle que ella también, a su manera, hubiese querido participar con la palabra viva, a esa fiesta espiritual que representa el encuentro con la belleza? ¿y cuánto deseo tenía de elevarse para que él la viera, de borrar ese orgullo de amo, de sentir que, como ella, estaba vencido por ese juego que se había convertido en el más profundo amor! Pero resultaba imposible, y a veces presa de un inexplicable temor creía contemplar un ser extraño y desconocido.

Entonces esperaba las triunfantes horas de la carne, y cuando él apretaba su cuerpo joven y ardiente, ella ponía en sus caricias plenitudes de hembra con atávica sabiduría del placer, lo vencía con la red sutil de una sensualidad maliciosa, se perdía y lo perdía en esa embriaguez, sintiendo instintivamente que podría apoderarse del hombre sólo a través de ese lenguaje.

Así fue. Si no le venció su femenina ternura, le dobló la sensualidad de la hembra, y cuando la oportunidad le abrió sus puertas, con un empleo al extranjero, no quiso irse solo.

Armando no tardó mucho en revelarse un hábil hombre de negocios, y también en un infatigable e inquieto caminante. Dejando a un lado los conocimientos universitarios, prefirió explotar su innata habilidad de comerciante, facilidad de palabra, astuto y calculador, que le permitiría mayores ganancias y una más amplia posibilidad de viajar.

Porque eso había sido siempre su mayor anhelo. Comenzaron un constante vagabundear, en busca de nuevos paisajes y distintos rostros, dejando atrás la vieja Europa. Un país, otro y otro. Él no se cansaba nunca, jamás deseaba quietud ni reposo, y ella lo seguía invariablemente feliz a su lado. Los años pasaban.

De vez en cuando Armando escapaba al dominio sensual de Laura, y perdíase en breves y tempestuosos episodios amorosos con otras. Luego volvía a ella que, conteniendo el dolor y los celos, lo recibía con la felicidad del que se cree perdido, e inesperadamente se salva.

En el cotidiano vivir, frente al mundo, parecía una mujer gris, sin personalidad alguna. Dominada por él, veía las cosas y los seres no a través de sus propios ojos, sino a través del masculino concepto, y aun cuando algunas veces, no sintiera del mismo modo, con ingenua sumisión, declarábase en error.

Además, ¿qué importancia podía tener todo lo que no fuese

el amado? Es verdad que el amor suele vendar los ojos humanos, y con frecuencia usa una venda impenetrable y adormecedora.

El encanto habíase roto bruscamente, con la noticia de la Guerra Europea, que los había sorprendido ahí, en ese pequeño país de Centroamérica. Armando había tenido que irse a un campo de concentración, desde donde lo regresarían a su patria en uno de los tantos intercambios de hombres. Imposible pronosticar cuándo volverían a verse. Después de la despedida, Laura había creído enloquecer. Encerrada en el cuarto de hotel, con la cabeza hundida en la almohada, los ojos sin llanto y las manos cruzadas, escuchaba el insensato torbellino de sus pensamientos.

Escenas de su infancia subían a su mente, de manera ilógica, y con increíble lucidez. ¡Ah! pero ¿por qué recordaba eso, si lo que quería ahora era pensar en su amor? Pero la imaginación obstinada y rebelde, volvía al pasado.

Su ventana abierta sobre la noche de verano, y ella asomada, soñando que esperaba el príncipe azul. El príncipe azul... Armando... Armando... Pero el héroe de la fábula lo habían convertido en un pájaro, y éste volaba lejos.

Su amado, ¿a dónde estaría ahora, su amado?

Un templo. Ahora veía un templo y ella, vestida de blanco, recibiendo la comunión. Su primera comunión, a la que muy pocas habían seguido después.

El templo, la casa de Dios.

¡Ah sí! Dios. Pero ¿cómo era posible que lo hubiese olvidado? Dios existía, claro que sí. Y ese era el momento que debía demostrarlo.

Laura se había perdido realmente en la lógica de la desesperación, y como una insensata, se aferraba al pensamiento de la intervención divina, como si intimara a un ser humano. Si era verdad que Dios existía, debía hacer cesar esa horrible guerra. Si era cierta su bondad, y su poder, todo aquello debía terminar. ¿Qué había hecho ella para merecer ese castigo?

Dios y ella. ¡Ah! este era un viejo problema, y ahora desaparecía el resto del universo, los ajenos sufrimientos, las verdaderas tragedias que provocaba ese conflicto, para quedar ella sola, y Dios. Su espíritu atormentado se apoderó de la antigua interrogación, y se hundió en una fuerte fiebre, con angustiada exaltación.

Dios... Dios... Dios...

XII

Es un shock nervioso —dijo el doctor.

Pero Laura apenas oyó, porque en seguida se sumió en la inconsciencia. Desde hacía dos días, después de la ida de Armando, había permanecido encerrada en el cuarto del hotel, y la dueña dándose cuenta finalmente de su ausencia, había entrado con su propia llave, asustada por el silencio.

Había hallado a Laura semi-inconsciente sobre el lecho y de inmediato solicitó un médico.

Era necesario. Agotada por el ayuno y las emociones, Laura era presa de la fiebre y perdía el conocimiento con frecuencia.

Cuando volvió en sí, el rostro del médico estaba inclinado sobre ella, mirándola con una sonrisa que quería ser alentadora. Estaba enterado, como lo estaban todos, de lo ocurrido, y deseaba confortarla.

—Vamos —le dijo con suave voz—, tiene Ud. que tomar las cosas con más serenidad. Le voy a poner unas inyecciones y éstas le harán mucho bien, ya verá usted. Pero es necesario que coma, debe tranquilizarse y sobre todo señora, tener paciencia. ¿Qué otra cosa se puede hacer?

¡Paciencia!

¿Es que no había otra fórmula para consolar y aliviar los males de la gente?

Cerró los ojos sintiéndose terriblemente cansada, mientras el fuego de la calentura, parecía quemarla como una brasa. El deslumbrante reflejo del albo uniforme de la enfermera, que había sido llamada de inmediato, hirió sus párpados cerrados, como si hubiese sido un rayo.

Todavía alcanzó a percibir el susurro de la voz masculina, y luego se perdió lentamente en el intrincado bosque del delirio.

El doctor se había sentado cerca de ella, esperando que llegasen las medicinas pedidas por teléfono, y observaba un tanto preocupado, el rostro de la enferma. Laura creía en esos instantes, caminar por un empinado sendero en el campo, donde iba para saber en qué lugar y quién era el que tocaba unas campanas. El sonido le hacía doler mucho las sienas, pero además, parecía evocarle algo doloroso y olvidado, que necesitaba recordar. Caminaba, preguntando a los árboles, al aire, a sí misma, con terca insistencia quién era el que tocaba. Los arbustos dificultaban su paso, lastimando su piel.

Agitó las manos para apartar unas ramas que iban a azotarle el rostro.

—La calentura sube más de lo que yo creía —dijo el médico a la enfermera—. Pregunte a la farmacia si mandaron lo que pedimos, y si no irá usted señorita; y hágame el favor, dígame al hombre que está allí afuera vendiendo helados, que deje ya de tocar esa campana. A la señora le molesta.

Laura quería incorporarse. Había oído una voz, y al mismo tiempo vio allá, en el propio cielo, quién era el que tocaba. Era un viejo señor, envuelto en una larga túnica, con cabellos y barbas blancas, que la llamaba y se reía, como burlándose de ella.

—Soy yo el que las toco —decía—, y agitaba con más fuerza sus campanas.

—Debería usted dejar eso —le contestó Laura enojada—. Está usted tocando una canción que se llama paciencia, y no quiero oírla. ¡Qué cosa más estúpida! —y en seguida le asaltó una repentina curiosidad.

—Dígame quién es usted —exclamó— dígame cómo se llama.

La curiosidad se había vuelto angustia. Esperaba la respuesta con dolorosa ansiedad y la imploraba con los ojos, con el ademán y la palabra, como si de ella dependiera su propia vida.

Pero el viejo se volvió desdeñoso y la ignoró. Como si no la hubiese visto siquiera, miró a su alrededor con ojos ausentes, y llamando una nube-corcel, montó sobre ella y se perdió en el espacio. Laura rompió a llorar. ¿Dónde estaba la explicación del misterio que ahora no podía recordar cuál era? ¿Sería real ese viejo, o no?

Entre las lágrimas, vio la inesperada imagen del propio Júpiter quien, medio Júpiter y medio diablo, armado de una larguísima lanza, comenzó a pincharla. Se debatió, quiso huir asustada, pero lentamente sus piernas se fueron doblando y cayó al suelo, perdiéndose en la inconsciencia.

El médico que había terminado de ponerle una inyección, entregó la jeringa a la enfermera y en voz baja le dijo que volvería en la noche.

—Nada de visitas —suplicó—. Penumbra y silencio porque está bastante mal. ¡Dichosa guerra esta! Pero ¿qué podemos hacer? Hay que tener paciencia, mucha paciencia.

XIII

Laura había superado felizmente su enfermedad, y ahora, en la casa de campo que una amiga le ofreciera con cariñosa insistencia, gozaba de reposo y quietud desde hacía varios meses.

Abandonada repentinamente a sí misma, sin la presencia de Armando, creyó que sus días no serían más que una tormentosa cadena de recuerdos y amarguras, pero casi a pesar suyo, se dio cuenta que se distraía con viejas inquietudes adormecidas, y que en ello se complacía. Le gustaba mirar, penetrando con curiosa ternura en el alma de todo, gozar de la belleza que encontraba, detener sus ojos y su espíritu en una contemplación privada de severidad o de cálculo, un poco a la manera del poeta o del pintor. Con ingenua sorpresa miraba seres y cosas, distintas a como hasta entonces las viera, sin comprender aún que, como el ciego, había contemplado con ojos ajenos, bajo la hipnótica voluntad del ser que amaba. Se mecía en su hamaca, presa del encantamiento de esa vida contemplativa, grata a su naturaleza soñadora.

"¿Cómo hará esa gente para pasarse horas enteras meciéndose?" había exclamado una vez Armando, que no sabía de quietud, ni de sueños. Ella sin embargo, encontraba ahora que en ese desdén hacia el transcurrir del tan valioso tiempo, y en la evidente ausencia del afán de superación de esos campesinos había un sentido del vivir, mucho más placentero y natural que aquel eterno correr para aumentar la cuenta bancaria.

Además, la tierra fértil y generosa, y el cálido clima, parecían invitar al plácido y despreocupado paso de las horas, sin inquietantes preocupaciones del mañana. Ella misma pasaba largos ratos acostada en la hamaca sin añorar actividades y ocupaciones, leyendo o contemplando la verde naturaleza, meditando admirada sobre esa campiña privilegiada, en eterna explosión de flores y frutos, que abundaban por doquiera. Y encontraba belleza en todo.

La voz de Lupe vibró muy cerca de ella, reprendiendo a los niños, con una curiosa y lenta cadencia, como si les hablase pensando en otras cosas, muy remotas. El reflejo de su encendida falda que iluminaba el sol, aparecía y desaparecía tras los árboles, semejante a una mágica llama que saltara de un lugar a otro. Lupe era la joven campesina que limpiaba la casa y lavaba su ropa, y a Laura le gustaba mirar su figurita delgada, cuyas caderas, sin curvas voluptuosas, daban a su andar, un

rígido y estilizado encanto. Ahora estaba recogiendo flores y fruta, para llevar al mercado y en el pequeño rancho había agitación. Unas flores, y unas pocas frutas, que producirían solamente centavos, y para eso Lupe, tal como lo hacían otras campesinas, caminaría horas y horas. Se ponía el cesto sobre la cabeza, y bajo el ardiente sol, camina y camina, sin perder jamás la arrogancia y el donaire al llevar su carga, que en vez de cesto, corona de reina parecía. Horas y horas hasta llegar al mercado, con ese pasito menudo, sin cadencias de hembra, que la hacía semejar a una estatuita repentinamente animada.

Dejaba en el rancho a los niños y a Pedro quien, sentado ante la puerta, fumaba pensando a saber en que, o cortaba leña despacio, sin preocuparse en absoluto de apresurar su trabajo.

También en la ciudad, en las bajas esferas sociales, Laura había visto con frecuencia ese curioso holgazanear de los hombres. Se decía que aquello no podía ser el recuerdo de algún matriarcado que nunca existiera, ni tampoco el preludio de un futuro, puesto que realmente no era la mujer quien dominaba. En ese decisivo aporte a la economía doméstica, había más bien una voluntaria sumisión, una actitud de amoroso homenaje al hombre, considerado evidentemente amo y señor.

A veces Pedro desaparecía, y entonces Lupe se iba también. Regresaba horas después, con el rostro lleno de humilde resignación, sosteniendo al compañero totalmente ebrio. ¡Pobrecito! ¡Se había emborrachado! No había reproche en sus palabras, ninguna cólera, ni siquiera impaciencia o cansancio en sus ademanes. Y Dios sabe si estaría cansada, llevando medio a cuestas, desde tan lejos, a ese bulto tambaleante.

Entraban en el rancho, y el hombre caía profundamente dormido. Al siguiente día, todo sería como siempre.

Laura consideraba para sí misma virtudes y defectos, comparando el pequeño país con la vieja Europa, y a pesar de todo, la balanza inclinábase a favor de la tierra que la cobijaba. Aunque este pensamiento pudiese horrorizar o hacer reír a Armando, que todo lo miraba desde la altura de su milenaria civilización, ella amaba ese pueblo niño, con inevitable ternura.

Era verdad que allí no naciera aún ningún Beethoven, ni un Dante, o un Rafael; pero había en la naturaleza y en la gente un incomparable sabor a cosa virgen, un latir de vida, exenta de todo artificio, un lenguaje de sencillez que poseía

el encanto de las flores silvestres y que se avenía a su espíritu, como el aire a sus pulmones.

Cuando Armando regresara. . .

El nombre del amado, surgía una y otra vez en sus labios.

Había recibido una carta de él, con fecha de hacía un mes, en la que le comunicaba estar alistándose para ir, del campo de concentración, hacia Italia. Con breves palabras le rogaba no preocuparse. Pronto terminaría todo, y él mientras tanto iría a vivir en una ciudad no muy expuesta a los ataques aéreos.

Suspiró con cierto alivio. Sus padres habían muerto hacía unos años, y Laura ahora, se alegraba que el destino les hubiese evitado los horrores de la guerra.

¿Quién podría decir cuánto duraría ésta? Si hubiese podido marcharse, para reunirse con él. . .

Pero de momento ella, como las otras extranjeras que pertenecían a los países en guerra, no tenía permiso para moverse hacia rumbo alguno, y ni siquiera había barcos que hicieran servicio de pasajeros. ¿Qué otra cosa quedaba, si no invocar la sempiterna paciencia?

Alguien habló junto a ella, y con un sobresalto volvió la cabeza. Allí estaba la vieja Juanita, con la falda más amarilla que Laura hubiese nunca contemplado, y sus manos arrugadas, ofrecían una hermosa y dorada papaya.

—Buenos días le dé Dios, señorita.

Laura escuchó con deleite el hermoso y sencillo saludo, y sonrió con toda su alma.

Allí, en ese rincón primitivo, tenían por costumbre desear un día bueno, bajo la divina protección.

—Buenos Juanita, siéntese. . . Siéntese allí, mire, sobre ese tronco, y cuénteme que hizo la semana pasada que no vino por aquí. . .

XIV

LAURA había bajado de la hamaca, y sentada sobre el césped, frente a Juanita, escuchaba su charla. Todo el pequeño mundo desfilaba, a través de las palabras, con sus alegrías y sus penas, que no es por su distinta condición social o diferencias de raza, que el ser humano varía sus sentimientos.

A la Rosa se le había muerto el niño la semana pasada.

¡Pobrecita! Sí, pobrecita porque ahora estaba sola, pero ¿qué se puede hacer? La Virgen lo quiso.

Ante el dolor de la muerte no había amargura, ni ostentación de negros atavíos, y en esa serena resignación Laura sentía cierto sabor a fatalismo oriental.

Después Juanita habló de la cosecha, lo mucho que había llovido, lo que se perdió y lo que soñaba ganar para el futuro, que Dios mediante, sería más halagüeño.

Decepciones, esperanzas, deseos, que la vida es siempre la misma, también en las cosas del amor.

¿Recordaba la señorita a Juan el que había sido cuidadero de esa finca?

—Sí, claro —dijo Laura— lo recuerdo muy bien, ¿qué le ha ocurrido?

Algo increíble, realmente. Había dejado a su mujer, la Morena, una hermosa y joven mujer, para ir a vivir con la Pacha, una hembra sin juventud ni belleza. Perversa, holgazana, con una evidente y sempiterna sed de nuevos amores, y la más absoluta indiferencia al decir de la gente. Pero ¿cómo era posible eso? Laura miró con asombro a la Juanita, pero ésta, que sabía muchas cosas, se acercó a su oído y bajando la voz, le explicó cómo, en los asuntos del corazón, el que quiere puede.

Con divertida sorpresa, Laura se fue enterando de todo un mundo de brujerías y hechizos, que hasta entonces, conociera tan sólo en las regiones de la leyenda.

En un rancho que estaba camino del río, vivía una mujer que era "sabía".

—¿Sabía?

—Sí, señorita —explicó Juana pacientemente—, ella fue quien curó a Juan por cuenta de la Pacha, y allí lo tiene. Está loco por ella. La niña Paz, puede mucho.

Con sus palabras pintorescas, y gran admiración, Juanita dijo que la niña Paz sabía leer el porvenir, podía decir el pasado, curaba el mal de ojo, y otros males, y tenía poderes para atraer al hombre indiferente o alejar el indeseable. ¿Cómo era posible que Laura no hubiese oído hablar de ella? Todos la conocían, y en el valle no había quien no la hubiese consultado alguna vez, por distintos motivos.

Un breve silencio, en el que las dos mujeres se perdieron tras sus propios pensamientos.

"¡Cuánta sencillez al creer esas cosas!" Pensó Laura.

Y Juanita:

—¿Por qué no va usted también señorita, para que le hable de su señor? Hasta puede darle algo que le ayude a juntarse con él, o para que él no la olvide. Los hombres. . .

Una dolorosa y breve punzada en el corazón, al oír esas palabras, que se esforzó en seguida por olvidar, fijando su atención en la absurda sugerencia.

Se rió.

—Lo pensaré Juanita, ¿por qué no? —pero interiormente reíase de tan peregrina idea. ¡No faltaba más! ¿Y qué hubiese dicho Armando si. . .?

Encaminó la conversación hacia distinto rumbo, hablaron un rato más, y finalmente Juanita se fue. Laura volvió a su hamaca, cogió de nuevo el libro que había estado leyendo, pero en vano quiso reanudar su lectura.

El pensamiento vagaba hacia uno y otro rumbo, y le rondaba un sordo dolor de cabeza. Cenó temprano y se fue a dormir. Acostada en el lecho, se volvía nerviosamente de un lado al otro, ignorando el nombre que tenía su inquietud. Se durmió finalmente y tuvo un sueño extraño y tormentoso.

Llovía a cántaros, el viento soplabla violento y los relámpagos la cegaban. Sin embargo a través de la tempestad, había visto a Armando, quien caminaba alrededor de un alto edificio, y parecía buscar algo o a alguien.

Comenzó a correr tras él y lo llamaba, pero su voz se perdía entre el ruido de la tempestad. Daban vueltas y vueltas, y ella, con la más grande desesperación comprendió que no podría alcanzarlo nunca.

Se despertó bruscamente y, sentada en el lecho, sintió una inexplicable angustia que de pronto la invadía. Oscuros presentimientos de futuras desdichas comenzaron a turbarla. Después de todo, quizá no sería tan fácil ni sencillo el volverse a reunir con Armando ¿quién podía asegurar que esa guerra no sería larga, muy larga, y que muchas cosas podían ocurrir? ¿En gracia de qué había ella supuesto que todo pasaría en breve? ¿Es que seguiría siendo hasta la muerte, la optimista soñadora, incapaz de dar a cada cosa su propio color? En las guerras hay siempre sorpresas, y si bien sabe uno cómo empiezan, nunca se sabe cómo pueden terminar.

Suspiró inquieta, y la añoranza del pasado la atormentó, llenando su corazón de evocaciones. ¡Qué amargo es el dolor de recordar la perdida felicidad! ¿Qué podría hacer para no

volver a tener memoria de nada, hasta que de nuevo se volvieran a encontrar?

El sueño había huido y ella se levantó, encendió un cigarrillo, y se asomó a la ventana. A su alrededor, resplandecía la noche con una claridad casi luminosa, y los grillos brindaban su estridente nocturnal. La luna jugaba de pintora sobre los árboles y el césped, formando extrañas figuras. Los jazmines trepadores, bajo su ventana, parecían blancas estrellitas suspendidas en el vacío, y su perfume llegaba hasta ella, envolviéndola con nostálgicas y sensuales sugerencias.

Le pareció sentir las caricias de Armando sobre su cuerpo henchido de voluptuoso deseo.

Tiró el cigarrillo, y cerró la ventana.

Sobre el lecho sollozaba la ausencia del amado, y su dolor, parecía grande como el universo todo.

XV

ERA un caminito angosto, pedregoso y lleno de arbustos cargados de espinas, pero no había más remedio que pasar por ahí, si se quería ir donde la niña Paz, y Laura hacia allá se encaminaba.

El porqué hacía algunos días esa visita habíale parecido absurda, y ahora la deseaba con la misma vehemencia con que la había rechazado, era cosa difícil de explicar. Caminaba haciendo muecas por lo accidentado del camino, se espinaba los pies mal protegidos por las sandalias, y los brazos desnudos, pero seguía adelante, esquivando las espinas, apartándose de las piedras, porque sin saberlo, iba en busca de aquella maravillosa canción que se llama Esperanza. Y mientras caminaba razonaba consigo misma, como era su costumbre, en el pueril intento de hallar justificación a su proceder.

Es insensato rechazar lo que se ignora. ¿Quién puede asegurarme que no escucharé algo interesante? El libro aquel... ¡ah! ¡sí! era de un conocido autor... el libro aquel aseguraba que el poder de adivinación es cosa cierta... Además, ¿qué mal hago con esto?... Me aburro, comienzo a sentir pesada la soledad. La niña Paz...

Pero de pronto he ahí el predio de la adivina. Era como se lo habían pintado, sólo que en la realidad tenía un impre-

sonante aspecto de miseria, y parecía estar en el más completo abandono.

Laura miró dentro y vio la figura alta de una mujer vieja y flaca, que vino hacia ella sin dejar de fumar su puro, y sin que en su rostro asomara la más leve sonrisa o expresión de bienvenida.

No era una mujer amable, y cuando la invitó a que entrara, lo hizo con breve y seco ademán.

Laura un tanto cohibida murmuró unas palabras: "La niña Juanita le había contado. . . ella quería la suerte. . .

—Siéntese aquí.

Alcanzó un sucio banquito, levantó una tabla que puso sobre un cajón, para que sirviera de mesa, y se sentó frente a ella, después de haber sacado de un canasto, una baraja vieja y mugrienta.

Sentadas así, una frente a la otra, en verdad formaban un singular contraste, y Laura, inesperadamente consciente de su aspecto elegante, en semejante marco, tuvo deseos de reír.

Los ojos penetrantes de la niña Paz, se fijaban curiosos y atentos sobre ella, mirando la blancura de su piel, sus hombros desnudos, las manos tersas donde brillaba, violento y exótico contraste, el intenso rojo de las uñas. Alrededor de su cándida y luminosa persona, era todo sucio y negro.

Ahora, la vieja había puesto los naipes en cruz, y había comenzado una serie de invocaciones y de conjuros a los espíritus de las tinieblas, en una especie de rito, evidentemente no improvisado, y que quizá era dicho con la intención de impresionar.

Laura se agitó un poco molesta. ¿Qué necesidad había de todas esas palabras? Tenía tanto sabor a farsa todo eso! Se puso roja y sintió deseos de irse. Pero la niña Paz, había extendido los naipes después de habérselos hecho barajar, y se apresuraba a leer en ellos, con una sincera y evidente curiosidad.

El rostro impasible se tornó sombrío y Laura comenzó a sentir, sin poderlo evitar, que el corazón apresuraba locamente sus latidos.

¡Dios mío! ¿Y qué me va a decir?

—Una separación—dijo la otra—, un hombre lejos, muy lejos, pero hay algo más que tierra y agua que los separa.

El tono de voz sombrío y la trágica expresión de la mujer habían puesto más que nerviosa a Laura.

Vieja estúpida —murmuró para sí— agua, tierra y fuego también, porque todo el mundo sabe que hay guerra.

Siguió escuchando con los labios apretados.

Muchas lágrimas. Sí. Veía muchas, muchísimas lágrimas, por traiciones, males, desengaños. Más le valía no intentar alcanzar al hombre, porque todo estaba rodeado de graves peligros.

Una pausa en la que Laura ya no veía nada de lo que la rodeaba. Le bullía la cólera por dentro, y una sorda rebelión ante ese cuadro trágico, e imposible.

La niña Paz seguía ahora repitiendo lo mismo: Peligros, lágrimas y todo oscuro, con las mismas palabras, insistiendo en las mismas expresiones, hasta la náusea.

—No se vaya niña. . . no se vaya. . .

¡Vieja idiota! y maldita si se le escapaba la más pequeña palabra de esperanza o la más insignificante cosa ruseña.

Y ella, ella que presumía de culta e inteligente, había ido a buscar las palabras de una adivina.

Había perdido totalmente la serenidad e irrazonable y ciega se dejó invadir por una cólera que no pudo simular.

Sin dejar que la niña Paz terminara, puso un poco de dinero sobre las barajas, y salió casi corriendo, con el rostro alterado.

Andaba por el sendero y mofábase de la vieja, repitiendo sus palabras.

“No se vaya niña. . .”

Pero bueno, y después de todo ¿por qué no? ¿Qué estaba haciendo allí, sola, lejos de lo que más amaba en el mundo? Le habían dicho que no habían barcos que hicieran servicio de pasajeros hacia Europa, pero acaso no podía cambiar la situación? ¿y por qué no intentarlo de todos modos?

“No se vaya. . .”

Pues ella se iría, sí señor, y mañana mismo saldría para la capital, y movería cielo y tierra para lograrlo.

El paréntesis de relativa quietud que tuviera, había sido tan sólo la pausa que necesitara su cuerpo agotado y débil.

Ahora lo comprendía y comprendía también que el sufrimiento que habíala atormentado y le atormentaba era dolor de ausencia pero también se llamaba miedo.

Sí, temía perder a su amor y no podría quedarse esperando resignada a que todo pasara. Preferible sería el peligro, la muerte misma, pero junto a él.

Después de una noche agitada, sintió volver la calma bienhechora. Empezó sus preparativos, hizo planes, y apuntó nombres de personas influyentes que podrían ayudarla en su propósito. Sus ojos fueron recorriendo todos los rincones de la campiña que su corazón amaba tanto.

Dos días después, al amanecer, montada sobre una mula, iba camino de la estación. De vez en cuando volvía la cabeza, conmovida, para contestar a Lupe, quien, ante el rancho, agitaba incesantemente un trapo blanco, con el que enjugaba el llanto de su pena, al separarse de Laura.

SEGUNDA PARTE

I

LAURA había logrado finalmente realizar su viaje. Con otras tres señoras, deseosas como ella de reunirse con los maridos, habían, durante casi un año, visitado embajadas y ministerios, hasta obtener lo que querían. Ahora, recién desembarcadas en Bilbao, estaban asomadas a la ventana del cuarto de hotel, haciendo añoranzas del cálido sol tropical.

—¡Qué ciudad más gris, más triste, más deprimente —dijo Laura.

—Por fortuna —contestó María— el secretario nos ha asegurado que permaneceremos aquí sólo unos días. Bueno, ¿quieres venir a dar un vistazo a la ciudad, doña Laura?

Pero Laura no quiso ir. Pensaba en las palabras que les había dicho el secretario del Consulado italiano, quien fue a recibirlas al muelle. Lo único que faltaba era la visa alemana, porque debían atravesar territorios ocupados por los germanos, y luego podrían proseguir su viaje hasta Italia, sin otras esperas.

Tres o cuatro días.

El tiempo comenzó a transcurrir, y su ritmo habíase hecho desesperadamente lento. Imposible dominar la impaciencia. ¿Cómo permanecer serena si en todo momento, quiéralo o no, soñaba con Armando?

Le obsesionaba esa sensación de proximidad con él, le atormentaba el deseo de su corazón, y la sed de su carne.

Imaginaba el tren, entrando lento en la estación. La gente, el ruido, la búsqueda, y por fin sus brazos.

Sus palabras. El rostro hermoso, fijo sobre ella, contemplándola, amándola con locura, a ella, sólo y siempre a ella.

Revestía ese momento de una atmósfera de intensa pasión. Convertía el amado en un hombre sumiso y lleno de ternura, prestándole actitudes y palabras que su corazón enamorado y su imaginación exaltada le sugerían. Dos. . . cuatro. . . siete. . . ocho días. Y la noticia feliz. Mañana en la mañana debían ir al consulado a recoger los papeles, y se irían dos días después.

Cuando al día siguiente se despertó no se extrañó del sol que brillaba por primera vez, desde que había llegado. Canturreando se puso una bata y fue a llamar a sus compañeras.

¡Arriba, arriba! Había que ir temprano al consulado, y luego a arreglarlo todo, para marcharse mañana.

¡MAÑANA. . . ! Pero, ¿es que no han visto que hasta el cielo está brillante?

Parecía una criatura con esa incontenible alegría, y cuando el teléfono sonó, contestó con voz que parecía cantar.

¿Quién ha dicho que el corazón presente las malas nuevas? Repentinamente pálida, con incontenible temblor en su cuerpo, escuchó la voz que hablaba desde el Consulado de Italia.

Había ocurrido algo grave, que no podía decirse por teléfono. Mejor sería que se fueran inmediatamente para allá porque el Cónsul deseaba hablarles personalmente. Fue a buscar a las otras y en silencio se vistieron con apresurado afán.

Era el nueve de septiembre, y el día anterior, Italia habíase rendido en el sur de su territorio a los ejércitos aliados. La península quedaba así dividida en dos partes, y alemanes y aliados, se la disputarían palmo a palmo.

Sentadas ante el escritorio del Cónsul, quien se había dignado recibirlas personalmente en vista de las graves circunstancias, las cuatro mujeres escuchaban silenciosas la inesperada noticia.

El Cónsul les hablaba con rostro más preocupado, y voz grave, exponiéndoles los hechos, tal como él los veía.

No se podía pensar en el regreso. La situación era, además de trágica, muy confusa. Los alemanes por de pronto los acusaban de traidores, sin recordar que la alianza que fuera hecha de manera repentina, al comenzar la guerra, no obedecía al sentimiento de un pueblo, sino a la orden de una dictadura.

Nadie en Italia había deseado tomar parte en esa guerra,

y mucho menos con ellos, que sabido era que la aversión que se profesaban los dos pueblos era secular. Se decía que los alemanes estaban tomando crueles represalias contra los italianos del norte. Si ellas se obstinaban en marcharse, corrían el peligro de ser internadas en algún campo de concentración y . . . tal vez no ignoraban la fama siniestra de esos campos. Era preciso esperar.

Tal vez más adelante se aplacarían los ánimos, y la situación se aclararía.

El Cónsul pasó una mano sobre su frente, se perdió unos segundos tras negros pensamientos, y luego las miró con ojos compasivos.

Sí, era necesario esperar, pero tenía que advertirles, profundamente apenado, que él no tenía dinero. Haciendo un notable esfuerzo podría darles quinientas pesetas al mes, para las cuatro, comprendiendo muy bien que ese dinero en Bilbao, era como si fuese nada.

Que vieran ellas cómo podían arreglarse.

¿Qué hacer entonces? se preguntaron silenciosamente. A la salida de Centroamérica, habían sido minuciosamente registradas, porque les había sido prohibido sacar dinero. Tenían algunas joyas pero había que conservarlas, pues si llegaban a Italia, tendrían que venderlas para vivir.

¿De qué manera solucionar tan difícil problema?

—Lo urgente es cambiar alojamiento. Busquen algo barato, tal vez puedan trabajar en algo, en fin . . .

Se encogió de hombros, como queriendo decir que él había hecho hasta más de lo que podía.

No había que olvidar que el cónsul, además de ser cónsul, era el Príncipe R. de S. descendiente de la más rancia nobleza sureña.

¿Podía tan noble persona, ocuparse de esos vulgares detalles?

Un gesto más, un elegante ademán de impotencia, y la audiencia terminó.

Comenzaron a buscar de un lado a otro, de un extremo a otro de la ciudad, algún lugar donde, por las quinientas pesetas, pudieran siquiera conseguir un techo respetable y tranquilo. Ya verían la manera de arreglarse para los alimentos, y en último caso, venderían, poco a poco, sus objetos personales.

En las horas de la tarde hallaron una pensión donde, por

esa cantidad, les alquilaban un cuartucho, y les darían el desayuno.

Al día siguiente se trasladaron y fueron cordialmente recibidas por los huéspedes que eran casi todos estudiantes.

Por la noche, después de tendidos los colchones en el suelo, porque en el cuarto no cabían más que dos camas, fueron a sentarse en la salita de la pensión, donde narraron sus aventuras.

El juvenil optimismo de los muchachos, dio un color menos sombrío a los acontecimientos.

Hablaron largamente de la guerra que afirmaban rotundamente no duraría ni tres meses. Las alentaron con palabras seguras, que no admitían duda alguna, y cuando lograron hacerlas sonreír, se apresuraron a informarlas sobre los detalles de la casa. Así, se enteraron que a la dueña, por gorda, la apodaban doña Nube, y que ésta servía, tres veces por semana, una trístísima sopa de pan.

II

Si Laura, junto a su amado, en el grato bienestar que él proporcionaba, había olvidado lo que fuera sacrificio, pobreza y lucha para el cotidiano vivir, ahora volvía a entrenar su espíritu y su cuerpo en tan dura escuela.

Ella y sus compañeras, habían comenzado a vender pequeños objetos y ropa personal para los gastos de alimentación, pero a pesar de la más rigurosa economía, el dinero se iba tan rápidamente, que fue preciso suprimir la cena.

Cuando la campana del comedor llamaba a los comensales, salían todas juntas, daban un paseo por las calles del centro, mirando las elegantes vitrinas, y luego regresaban, con la cara satisfecha de quien ha saboreado la más sabrosa de las comidas. Se acomodaban en el sofá de la salita, adonde siempre llegaba uno que otro de sus jóvenes amigos, y allí se quedaban en espera de la diaria ración de optimismo.

Ellos traían noticias, rumores, y daban sus opiniones personales que eran siempre color de rosa, y ocultaban la cariñosa intención de consolarlas, tras las palabras jocosas que, de todos modos, lograban distraerlas un tanto. A veces contaban cosas disparatadas.

¿No saben la noticia? De fuente segura afirman que Hitler posee un arma nueva. Dicen que es algo desconocido, inima-

gible y que puede con éso, hacer terminar la guerra en pocos días. Pero ¡vamos! ¿es que no se alegran ustedes?

Ellas no creían esas noticias fantásticas, ni en verdad nada les importaba demasiado, en esos momentos, como no fuese marcharse, poner fin a esa cadena de días, en los que la vida se había convertido en un somnoliento moverse, un monótono desfilar de horas, que parecía gris alucinación.

Hubiera sido bueno trabajar en algo. Tal vez se distraerían y... comerían un poco más. Una de ellas sugirió buscar clases de italiano, y la idea les pareció buena. ¿Por qué no probar? Laura comenzó a informarse, y fueron visitando escuelas privadas, conventos, academias.

¿Italiano? Mmm... hubiera sido antes, tal vez, pero ahora, después de... comprendían, ¿verdad?

¡Qué lamentables esas negativas que eran dichas con voz fría y a veces desdeñosa! Preferible soportar el tedio y continuar el ayuno, a la humillante búsqueda.

Las noticias de los diarios, eran como para desconcertar a cualquiera. Los aliados avanzaban siempre, y los alemanes afirmaban igual cosa. Se decían victoriosos en cada ataque mientras los otros proclamaban que la victoria era de ellos, y cuando alguien retrocedía, jamás lo hacía porque habíale vencido la superioridad del enemigo, sino que para efectuar movimientos estratégicos. Mientras tanto en las ciudades, así como en los mares y en los lugares de combate, morían hombres, mujeres y niños, en número incalculable. Parecía tan absurdo ese juego sangriento, era tan siniestro todo ese alud de mentiras y muertes, que Laura ya no quiso leer los periódicos.

Bajo la luz de un bombillo que la económica doña Nube proporcionaba de muy escasas bujías, Laura suspiraba. El recuerdo de Armando estaba oculto tras la cortina de lo imposible.

—¿Tiene usted hambre? —le preguntaba María.

—¿Hambre?, pero ¿qué dice usted? No comería ni el más succulento bocado, créalo. Lo que pasa es que me duele la cabeza.

—¿Quiere una aspirina?

Cenaba con la aspirina y un vaso de agua, luego se acostaba y el sueño era tan difícil como el tener un pensamiento alegre.

Una noche doña Nube tocó a la puerta, rogando saliera una de ellas. Allí estaba una señorita italiana que deseaba algo,

pero ella no entendía. Laura salió. La señorita no hablaba español, llegaba en ese momento de Italia, y buscaba una habitación. Alguien le había dado la dirección de esa casa.

Doña Nube no tenía cuarto disponible, pero antes que la señorita se fuera, las cuatro mujeres habían hecho un círculo a su alrededor y comenzó una avalancha de preguntas.

Sí, ella venía huyendo del norte, porque la vida se había hecho imposible. Los aliados avanzaban, y bombardeaban sin misericordia. Bombardeaban las ciudades, y en el campo reinaba la violencia, el robo y la miseria porque los alemanes se lo llevaban todo. El infierno por doquiera. Y ellas ¿qué hacían allí?

Contaron la historia en breves palabras, y le dijeron de su desesperado deseo de reunirse con los seres queridos.

—¿A pesar de todo lo que he dicho?

—A pesar de todo.

¡Qué locura! La señorita se rió, incrédula como si hubiese oído el disparate más grande del mundo. Quizá ellas no habían entendido bien, o no tenían idea real de lo que fuese la guerra.

Quizá no podían imaginar lo que era un bombardeo, el temor constante, el no poder dormir tres noches seguidas, el invierno crudo sin calefacción, los alimentos racionados que para comprarlos a precio elevado tenían que hacer largas colas, bajo un frío inclemente: Quizá. . .

Pero era como si tratase de impresionar a un muro.

—Puesto que usted ha salido, es que también se puede entrar en Italia. ¿Cómo podríamos lograrlo?

—Bueno, si ustedes se empeñan, creo que no es difícil ahora. En el norte mandan los alemanes, así que lo que necesitan es un permiso del embajador alemán que está en Madrid. Consíganlo por medio de alguna persona influyente, y podrán pasar la frontera sin temor alguno.

En el silencio de la noche, con la luz apagada, las cuatro mujeres, encerradas en el cuartito, susurraban con gran agitación, impresiones, comentarios y proyectos.

No había duda que esa señorita debía ser una espía. Estaba demasiado bien informada, hasta les había dicho lo del embajador alemán en Madrid, y por lo tanto lo que decía debía ser cierto. ¿Cómo harían ellas para obtener la recomendación que necesitaban?

Lo mejor sería hablar con el cónsul y pedirle consejo. Quizá él encontraría el medio de ayudarles, aun fuera por amor a

esas quinientas pesetas mensuales, que tanto debían pesarle. De todos modos había que intentarlo.

El día siguiente el príncipe las recibió, muy serio y muy asustado. ¡Tenía tan poco dinero! ¡Tenía tan poco tiempo! ¡Tenía tan poco todo, que lo único que parecía tener en abundancia, era miedo.

Miedo por su bolsa, miedo de ser interrumpido en sus largas e importantes meditaciones, y miedo, por fin, a que lo obligaran a trabajar en algo. Los diplomáticos no pueden trabajar. La diplomacia es cosa seria, sumamente seria, y debe preocuparse tan sólo en representar dignamente su país, y cultivar la armonía y el acercamiento entre los distintos pueblos, con recepciones, complicados almuerzos, y bailes abundantes en champagne y toda clase de lujos, como lo merecía la dignidad y la importancia de sus respectivos países.

Además, ¿qué querrían esas cuatro tontas que habían dejado el paraíso de América, para irse a meter en el propio infierno?

Escuchó lo que las señoras le contaban, lo ocurrido la noche anterior, el consejo que les diera la señorita con respecto al regreso, y el deseo que ellas tenían de marcharse.

Bajó los ojos, mirando con suma atención el tintero que estaba sobre su escritorio, y se puso a pensar.

Pensó, pensó y pensó. Luego agotado, volvió los ojos hacia sus blancas y cuidadas manos, y suspiró profundamente.

Él era el príncipe R. de S. mas no podía pedir nada al embajador alemán. En Italia habían ahora dos gobiernos, uno en el sur, porque Su Majestad habíase ido para allá con los aliados, y otro en el norte, dominado por los germanos y el Duce. Él no había podido tomar una actitud definida, decidida, hacia ninguno de los dos, por razones evidentes, y mantenía una discreta reserva. Así pues, de momento, sus relaciones diplomáticas con la embajada alemana era algo que no deseaba avivar. Sin embargo... se podía ver.

Volvió a pensar, y finalmente recordó. Había alguien que le debía un favor.

La Madre Superiora de un prestigiado convento había solicitado, no hacía mucho, su intervención para arreglar cierto asunto muy delicado y muy importante. Él les daría una recomendación para la Madre, suplicándole las ayudase. En su convento, como es frecuente en España, se alojaban por tempo-

radas, señoras de ilustres apellidos, de rancia nobleza, quienes tal vez, podrían hacer algo.

Sacó la pluma y escribió una carta. Luego miró preocupado el reloj, y se despidió con una impecable reverencia.

En las primeras horas de la tarde, Laura y las compañeras, tocaban a las poderosas puertas del convento, y eran introducidas hasta el salón de visitas, por una monjita de ojos alegres y reidores.

Cuando la Superiora apareció y leyó la carta del Cónsul, no puso muy buen talante. Era una mujer de unos cuarenta años, de nacionalidad danesa, y tenía rostro y modales altivos. En sus ojos azules, de un brillo acerado, había un no se qué de calculador y de frialdad, y su boca de labios delgados y pálidos tenía una expresión imperiosa y dominante. Debía costarle mucho la humildad ante el Señor.

Mientras ellas hablaban, la Madre las miraba sin perder detalle de sus atavíos, de sus ademanes, de la expresión de sus rostros. Las miraba y parecía calcular, tácitamente, qué ventaja podría sacar, en molestar a alguno de sus ilustres huéspedes, porque, evidentemente le preocupaba muy poco el hecho de complacer al príncipe.

—¿Son ustedes católicas, verdad?

Laura enrojeció de repentina cólera, y sintió el impulso de levantarse, sin contestar palabra.

¡Afuera! Sí, afuera a buscar quien supiese de veras entregar su bondad sin condiciones, alguien que supiese tenderles la mano, empujado tan sólo por el espíritu fraterno, por el amor del hombre hacia el hombre, en una manifestación de verdadera cristiana bondad.

Pero los ojos suplicantes de sus compañeras y sus calurosas afirmaciones, la vencieron. Débilmente se unió al coro.

—Desde luego, Madre, no faltaba más, ¡qué duda cabe!

La Superiora se levantó, dijo que iría a consultar con alguien, y después de un rato, regresó increíblemente risueña, con una ancha sonrisa en sus labios. Le acompañaba una elegante señora, rubia y bulliciosa.

Era ésta una condesa madrileña, al parecer sumamente acaudalada y generosa, porque la Madre la seguía con la humildad más profunda, y el más profundo respeto.

—Éstas son las señoras de que le hablé, Condesa.

¡Ah! ¿Eran italianas? Ella adoraba Italia. Era el país más hermoso del mundo, con el más dulce de los idiomas. La sede

de nuestra Santa Religión, el cielo que cubre la sagrada mansión de Su Santidad.

—¿No es así, Madre?

—¡Oh!, sí... —contestaba la Madre sonriendo, y contemplándola con dulzura y devoción.

¡Cómo brillaban los anillos, en las blancas y muy valiosas manos de la noble dama!

Sí, ella adoraba Italia, el país de la música, del bel canto, la divina tierra que diera al mundo los inmortales genios de la poesía y la música. Ella era íntima amiga de Von Z., embajador alemán en Madrid. Esa misma tarde hablaría con él por teléfono. Que volvieran dentro de dos días. ¿Gracias de qué? Ella adoraba a los italianos, y estaba encantada de ayudarles. Sonreía y la Madre Superiora le hacía eco.

Y a Laura, al salir, le amargaba el pensar que si a la Condesa le hubieran gustado los chinos, en lugar de los italianos, hacía tiempo que todas ellas estarían en la calle, sin haber conseguido nada.

Se obtuvo el permiso. En el increíble espacio de diez días, todo estuvo arreglado. La noche anterior al viaje, los huéspedes de doña Nube obsequiaron unas copas de jerez, brindando por un feliz regreso. A la estación llegó el secretario del Cónsul, quien mandaba saludarlas disculpando su ausencia por tener un serio compromiso. El uniforme y rítmico estribillo del tren comenzó y luego pareció no terminar nunca. Parecía soñar.

En la frontera franco-española bajaron. Enseñar los pasaportes, abrir valijas y luego adelante. Del otro lado habían soldados por doquiera. Sonaban voces francesas y alemanas. Subieron al tren en silencio, cansadas y nerviosas. Laura sentía tan irreal, como lo era seguramente todo lo que la rodeaba. El tren se detenía y volvía a reanudar su camino, recogiendo y dejando soldados. Subió una pareja. En la semi-oscuridad Laura vio un viejo y a una joven preciosa. Eran franceses los dos dos. Apenas hablaron unas palabras, se sentaron en el rincón opuesto y enseguida comenzaron a besarse. María, sentada frente a Laura, empujaba sus rodillas, tratando de convecerla a no encender el cigarrillo. En la luz se veía. . .

La pareja, sin preocuparse en lo más mínimo de las cuatro mujeres, hacía todo lo que hubiera hecho en un cuarto de hotel. Laura asqueada cerraba los ojos. ¿Cuántas horas de viaje tenían? Toda la tarde, toda la noche en el tren lento, que paraba

a cada pequeña estación. ¡Qué deseo de tender el cuerpo en una verdadera cama! ¡y qué necesidad de una bebida caliente! Imaginaba una taza de leche con café, y la veía humeante y tentadora. ¡Qué delicia para su estómago y su cuerpo aterido de frío! Pero ya clareaba y dentro de pocas horas estarían en París. Había todavía un poco de dinero en la cartera, y podrían desayunar. Al levantar las cortinas de la ventanilla se veían los vidrios cubiertos de escarcha, y tras ellos, un amanecer frío y opaco.

París. Para continuar su viaje debían ir a la otra estación, situada al extremo opuesto de la ciudad. El tren no llegaría hasta en la tarde, pero ¿adónde ir, tan cansadas y sin bastante dinero? Tomaron un tranvía y se encaminaron hacia allá. El andén estaba muy concurrido por toda clase de gente. Los alemanes, con aire altivo y desconfiado, paseaban bien armados, de dos en dos. Llegaban mujeres, hombres, se sentaban un rato, y se iban. No era para viajar ni esperar a nadie que llegaban allí, sino para descansar, como si las bancas del andén hubiesen sido las bancas de un hermoso parque. Tal vez no tenían adonde ir. Una pareja, quizá artistas de café concierto, se acomodaron cerca de ellas, y "sotto voce" comenzaron a ensayar una canción picaresca a dúo. Se equivocaban, volvían a comenzar, y aquello resultaba tan grotesco en semejante lugar y en esos tiempos que Laura hizo una imperceptible seña a María, como interrogando.

—Quieren olvidar el hambre —dijo María bajito. —Yo también tengo hambre —contestó Laura. Sacaron una manzana, ¡pero estaba tan helada!

—Vaya, gastemos algo para una taza de leche. Le obsesionaba el deseo de una taza de leche. Las otras también estaban de igual manera cansadas y friolentas. Se fueron al bar de la estación.

—Una taza de leche, por favor —dijo Laura. Como si fuese un niño se le hacía la boca agua. El hombre del "bar" soltó una carcajada y remedió:

—Quiero leche... ¡ah! ¡ah! ¡ah!... quiero leche...

Y luego bajando la voz, y echándose hacia adelante, sobre el banco, dijo con acento extraño:

—No hay leche. La leche se la toman los alemanes, ¿sabe usted? ¿O no lo sabe? ¿Vienen acaso de la Patagonia? ¿O acaban de bajar de la luna en paracaídas? eh... eh...

Reía sarcástico y amargo, sacudiendo su cuerpo como si

fuese un bulto. Cabizbajas y mudas, regresaron a la banca. Más tarde fueron a caminar por la estación y hallaron un cafetín, donde les sirvieron un brebaje que con excesivo optimismo llamaban café.

Por fin llegó su tren. Habían puestos desocupados, muchos puestos, ¡pero qué va! No podían ocuparse porque estaban reservados a los militares. Siento mucho, dijo un francés, en este tren, ésta es rigurosa orden que tenemos. De veras lo siento, añadió mirando los cuatro rostros demacrados, cuyo cansancio era más que evidente.

Se quedaron en el corredor, donde el frío las helaba. El tren caminaba, corría, y todo volvía a repetirse. Soldados que bajaban y subían, y el correr entre las tinieblas, con el estridente pito de la locomotora que rasgaba el aire. Habían perdido el deseo de hablar. Silenciosas miraban cada nombre del lugar adonde se detenían, y luego consultaban con el papel en el que apuntaron los lugares en que debían cambiar de tren. Ya estaban en territorio alemán.

Saarbrücken. Aquí debían bajar y buscar el tren que las llevaría hacia Innsbruck, última etapa antes de entrar en la patria. ¿Adónde está el tren para Innsbruck?

—Bitte, bitte! . . . ¿el tren para Innsbruck?

Nadie entendía, todos tenían prisa, nadie quería perder tiempo.

Subieron a un tren, pero no era ése. Una voz compasiva, les avisó.

—Frau, Frau . . .

Por señas les dijo que había que bajar al tercer piso, y apurarse porque el tren saldría dentro de quince minutos.

Había que llevar las valijas, tan pesadas porque no habían mozos. Las arrastraban jadeando, Laura con lágrimas en los ojos, y María presa de una risa convulsa, casi histérica. Había que subir y bajar escaleras, y correr, para llegar a tiempo, tiraron sobre el tren la última valija, que dos de ellas agarraron desde la plataforma, y subieron cuando el convoy comenzaba lentamente a moverse, pálidas, temblorosas, con supremo esfuerzo. Luego sentadas en la dura banca, casi desfallecidas, se hundieron en un cansancio que parecía alucinación.

Llegaron a Innsbruck que ya era noche. La ciudad estaba totalmente a oscuras, y ellas tenían que buscar alojamiento. A la mañana siguiente debían ir a la oficina de la policía alemana y enseñar la carta del embajador, con la que obtendrían el per-

miso para pasar al otro lado de la frontera, en territorio italiano. ¿Adónde estarían los hoteles?

No se veía nada, ni siquiera estrellas había y del cielo comenzaban a desprenderse lentos copos de nieve. Dejaron el equipaje en la estación y salieron.

—Bitte, hotel —decían a la gente que pasaba.

Allí no más había uno, y más allá otro. Estaba lleno de hoteles. Sí, había muchos, pero en ninguno había lugar, porque las tropas los ocupaban todos. Sin embargo era preciso dormir, de otro modo no podrían continuar el resto del viaje. Tocaban a una puerta, a otra, a otra, inútilmente. Un soldado francés les dijo que lo siguieran. El también iba buscando alojamiento. Con risueña curiosidad, sacó su lámpara de mano y las miró, apagando luego rápidamente. Después en silencio comenzó a caminar ante ellas apenas distingían su sombra, andaban tropezando con sonambulesco paso y fue repentinamente que se dieron cuenta que ya no seguían a nadie. El soldado había desaparecido.

—Monsieu, monsieu —llamaban.

Laura se rió. —Nos vio la cara —dijo.

La nieve caía ahora rápida y silenciosa, blanca y suave. Invitaba a recostarse sobre ella. Laura tenía calentura, arrastraba las piernas, pero trataba de ocultar su desesperación. Qué bueno hubiera sido dormir allí, allí no más, en la calle, sin andar más, y dejarse morir, o esperar a que alguien la llevara. . .

—Armando —gimió.

Luego apretó los puños y habló a sus compañeras:

—Regresemos a la estación, vamos. Allí veremos qué hacer.

Regresaron. Alguien las cogió del brazo y las condujo a un hotel, donde no obtuvieron comida, pero sí, un lecho confortable en una cálida habitación. Se durmieron con un sueño que parecía la muerte.

III

AL día siguiente, en la misma mañana, el "ábrete sésamo" que era la carta del embajador alemán, lo había arreglado todo. Desde Innsbruck llegarían hasta Verona, y allí se separarían para ir cada quien, hasta su respectiva ciudad. Subieron a un tren que presentaba un aspecto más que desolador.

Los vidrios rotos, los bancos sucios y quebrados, pero la gente subía a él con la indiferencia del que está acostumbrado. Poco a poco se iba llenando de soldados, algunos con rostro cansado, otros tocando concertina y riendo, mujeres del pueblo, hombres vestidos con elegancia y distinguido porte, otros cuyo aspecto era de la más completa pobreza. Se apretujaban, unos sobre otros, y a pesar de su vida tan difícil, la mayoría de ellos encontraban siempre la nota de humor que hacía estallar una carcajada, o por lo menos hacía sonreír.

Luego, de improviso, todo cambió. Alguien se había asomado a la ventanilla y rápidamente se apagó el alboroto.

—¿Qué ocurre —preguntaron ellas.

Bombarderos. El tren detuvo su marcha y ellas, por primera vez, conocieron el impresionante zumbido de los aviones, ruido siniestro, que hacía palidecer los rostros.

Preguntaron algo. Pero ¿de dónde venían que no sabían esas cosas?

De América.

—¡Qué estúpidas! —dijo una voz.

Los aviones pasaron y el tren reanudó su andar. Llegaron a Verona con atraso, y sus respectivos trenes no marcharían hasta el día siguiente. ¿Qué harían? Estando en su propia tierra, ya no podían contar con la ayuda de consulados. ¡El dinero que tenían era tan poco!

Lo contaron y luego Laura insinuó:

—No alcanza para el hotel, y tendremos que pasar la noche en la sala de espera.

—Tal vez... ¿no creen ustedes que lo podríamos gastar en un buen baño y un peinado?

Se contemplaba en el espejo con toda la desesperación de la femenina coquetería, al encontrarse tan fea.

¿Qué diría Armando?

¡Pero qué tonta era! Ni siquiera se daría cuenta de su rostro cansado, de su excesiva delgadez, de sus ojos hundidos tras el agotamiento de ese alucinante viaje. La felicidad de tenerla cerca, su amor infinito, harían que la viese hermosa.

Le diría palabras de ternura, se sentiría dichoso por su valentía, al cruzar mares y atravesar fronteras para buscarlo. La amaría como antes, más que antes.

A pesar de su cansancio infinito, su primero y último pensamiento era para él, y pronunciaba su nombre como si orase. Armando.

Regresaron a la estación después de haberse bañado y arreglado, y bajaron al salón de espera, que era una especie de sótano, donde la gente también se refugiaba durante los bombardeos. Allí podían tener luz, y había puertas que permanecían cerradas para atenuar el intenso frío.

Comenzaron a entrar soldados y más soldados, acompañados de bulliciosas mujeres.

Esperaban sus trenes que los llevarían al combate, y en la espera, hundían la ansiedad y los temores, en la copa y el fugaz placer de la carne. Compraban las caricias con las últimas liras, a las pobres prostitutas que, conscientes todavía de resabios maternos, después del beso, intentaban el consuelo espiritual, a su manera. El chiste obsceno, la caricia, y la mirada que poseía aún fulgores de femenina ternura.

De todos modos, ¿para qué llevar dinero, si en esa escaramuza con la muerte, no sabían si iban a volver?

¡Qué inmensa tristeza contemplar a esos hombres jóvenes, que luchaban valerosos, en la amarga guerra que nunca habían querido!

El altoparlante llamaba, y poco a poco el sótano iba desdoblándose y haciéndose frío. Reinó el silencio y Laura y sus compañeras, se durmieron, para despertarse con el frío de la madrugada.

A media mañana llegó el tren de Laura. Las otras se irían después, a distintas horas.

Se abrazaron con lágrimas en la voz y en los ojos, y el tren lanzó su estridente silbido.

Hasta pronto queridas, porque la guerra terminará pronto, y si no será aquí, allá sí, nos volveremos a encontrar.

Allá...

La evocación traía siempre un volcán recortando el azul del cielo, un intenso perfume de jazmines trepadores y una voz serena que saludaba como si orase: Buenos días le dé Dios, señorita.

Asomada a la ventanilla, Laura dejaba que el viento le cortase la cara, para contemplar hasta el último instante, el agitarse de las manos amigas, que compartieran luchas y esperanzas.

Luego el tren con veloz arrogancia siguió una curva y todo desapareció. Se habían ido bruscamente de su vida y nunca más volverían a encontrarse.

Ahora estaba sola. Sentada en un rincón, soñaba y comen-

zaba de nuevo a sonreír. Tenía el increíble afán de sacar de vez en cuando el espejo, de retocar sus labios, de polverse las mejillas. Si el consulado, como lo ofreciera, había comunicado su llegada, Armando estaría en la estación. O tal vez hasta podía ocurrir que lo viese aparecer en cualquiera de las estaciones en las que el tren pasaba. Así, cada vez que se detenían, ella asomábase a la ventana con ansia incontenible. No, no estaba. Seguramente no había podido, tal vez no tenía dinero.

Las horas pasaban. Las doce, las cuatro, las diez de la noche.

Había llegado.

Con el corazón que parecía estallar, se asomó mientras el tren se detenía lentamente. La boca árida, las piernas temblorosas, miraba y miraba pero no había nadie. Ni siquiera gente extraña porque el andén estaba casi desierto. Bajó guiada por el fulgor de las lámparas de mano, porque allí también estaba todo oscuro. Comenzó a mirar por todas partes tratando de explicarse esa ausencia.

Sí. Ahora recordaba que alguien había dicho que le parecía improbable pudiera llegar cable alguno desde España.

Ella había rogado que telegrafiasen también desde Insbruk, pero. . .

¿Y ahora qué haría? Armando vivía en las afueras de la ciudad. Cómo llegar si no había luz, y parecía no existir medio alguno de transporte?

Estaba muerta de cansancio, le parecía que su cuerpo ya no podría obedecer a su voluntad.

Con voz opaca, habló a un señor que, cerca de ella, se había detenido, buscando algo en sus bolsillos.

Cómo haría para ir. . .

¡Pero por Dios! pobre mujer. . . ¿De dónde venía?

¿Cómo de América?

Ojos llenos de asombro, y luego una risa suave, que era toda una expresión de masculina ternura.

—Iremos al Comando alemán a ver si todavía se puede conseguir un automóvil de alquiler.

Su bondad calentó el corazón de Laura. Le dieron el automóvil. Ella no tenía dinero pero Armando pagaría. Dio las gracias a su gentil amigo, y se perdió en la noche. Corrían. ¿Por qué tan de prisa? sentía ahora un extraño miedo.

IV

LAURA leyó el mensaje que Armando le enviaba desde el sur de Italia, que había sido dirigido a nombre y dirección del abogado B., y dio a éste las gracias.

En seguida se fue, porque tenía que ir a la oficina.

Armando vivía y estaba bien. Algunas veces había pensado que hubiese muerto. Pero dichosamente vivía, y estaba bien.

Iba repitiéndose mentalmente las breves palabras del mensaje, tan breves y tan frías, con una extraña emoción, sin regocijo. Bueno, en verdad que no había nada que pudiese despertar en ella pensamientos halagüenos. Por lo menos en esos momentos. El mensaje venía ahora después de casi año y medio de haber llegado, y parecíale todo tan extraño!

¡Era tanto tiempo, tantos meses que estaba viviendo una aventura que nunca supuso sería como era en realidad!

Miraba con el fascinado horror de quien contempla una furiosa tempestad en el mar embravecido, y las olas gigantescas que se levantaban, a su alrededor, se llamaban muerte, odio y terror.

¡Estaba tan cansada! y seguía pareciendo tan irreal el pasado y el presente.

"Estoy bien —decía el mensaje de Armando—, dele saludos a Laura" ¡Resultaban tan absurdamente inadecuadas esas palabras!...

Venía a su memoria la noche de su llegada. Las angustiosas llamadas bajo aquella ventana oscura que no se abría.

Luego el regreso a la estación, sentada como un muerto en el asiento del automóvil, y las interminables horas, acurrucada sobre la banca del salón de espera. Dormitaba presa del cansancio, con un sueño poblado de imágenes pavorosas y voces extrañas. El despertar con aquella náusea, y el dolor sordo en el pecho. Un caminar cansado buscando cómo vender la pulsera, la búsqueda del cuartito amueblado y, por último, su cuerpo tendido sobre la cama. Una verdadera cama.

Después la búsqueda de Armando o de alguien que supiese de él. Era una pequeña ciudad de provincia, y no había sido difícil. En uno de los cafetines céntricos lo recordaban muy bien.

"Busque al abogado B. Era amigo de don Armando".

El abogado B. no había tenido una amistad muy estrecha con él, porque lo había conocido tan sólo después de que lle-

gara del campo de concentración, pero fue realmente bueno con Laura.

Un hombre todavía joven, de rostro avejentado, y preocupada expresión. Había sacudido negativamente la cabeza. Él no sabía adonde podía estar Armando porque se había marchado sin comunicar su decisión a nadie, pero por eso mismo, quizá no era difícil adivinarlo. Laura no comprendía.

—Por favor, ¡explíquese usted! ¿Cómo quiere que le entienda si acabo de llegar, si todo lo ignoro, si no he hablado con nadie?

Había seguido una larga y minuciosa explicación sobre el momento que atravesaba Italia del norte.

Ahí dominaban los alemanes, y los italianos estaban obligados a luchar o trabajar para ellos. Los que no eran fascistas y se animaban a correr el albur, se fugaban, bien hacia las montañas con los rebeldes, bien intentando cruzar la línea de combate para reunirse con los ejércitos aliados en el sur. Tal vez Armando no sabía que ella iba a llegar. Seguramente no pudo someterse al dominio de los germanos, que la mayoría de ellos, toleraban a la fuerza. Nadie comunicaba sus pensamientos a nadie en esos tiempos.

—¿Qué haré, que puedo hacer yo, entonces?

No debía moverse de ahí, había dicho el abogado. Él le buscaría un empleo y trataría de averiguar algo sobre el paradero del marido.

Tenía conexiones con gente que iba y regresaba del sur, en viajes clandestinos, y les diría que lo buscaban para comunicarle que Laura había llegado.

Era cosa difícil, desde luego; quizá no diese resultado, pero lo intentaría.

Muy pronto ella había comenzado a trabajar en una oficina. ¡Cuántos meses pasados así! Su pobre tierra era invadida por los germanos, y desde el aire la destrozaban los aliados. Bombardeaban las ciudades, ametrallaban el campo.

Lo ametrallaban todo. El tren de pasajeros, el arriero con su carreta, el convoy alemán. Todo estaba siempre salpicado de sangre. Los soldados italianos eran enviados al frente en condiciones lastimosas.

Mal protegidos contra las inclemencias del frío, peor alimentados, y armados de viejas e inservibles armas. Y sin embargo iban héroes ignorados menospreciados a veces, por quienes no sabían en cuáles condiciones los hacían pelear, y ofren-

daban su vida con silenciosa, y valiente hombría. ¡Qué infierno ese!

Laura caminaba hacia su oficina y el pensamiento corría. ¿Cómo habría sido, cómo sería la vida de Armando? Ella no podía, ya no podía soñar con él. Ni con nada. Había ocurrido algo adentro de su corazón, algo oscuro que silenciaba aquella su esplendorosa facultad de volar por el encantado mundo de los sueños. Esa era una puerta cerrada.

Miró el reloj y apuró el paso. En seguida se dejó oír el estridente sonido de la sirena de alarma. Siquiera alcanzara a llegar a su oficina para no verse obligada a bajar al refugio. Pero no pudo. La policía obligaba a los transeuntes, y había que obedecer.

Era un refugio pequeño, casi a flor de tierra. Consiguió un puesto apoyada a la pared, y en seguida aquello fue llenándose de gente.

Ya me metieron en la ratonera. Miró los rostros alrededor de ella. Ya conocía como el pincel del miedo iba volviéndolos, poco a poco, todos iguales. Se ensombrecían, se ponían lívidos, y por último se transformaban en una mueca.

Yo no tengo miedo —se dijo ella.

Arriba comenzó el zumbido.

Lo único que me fastidia es que empiecen a rezar y a clamar a Dios.

Ignoraba la razón, pero cuando escuchaba esas imploraciones, le cegaba la ira. Dios no escuchaba nada cuando bombardeaban, o quizá no estaba cerca.

El zumbido oíase ahora más y más fuerte.

—Allí están —dijo una voz.

Comenzaba a sentirse el afanoso jadear de la gente, y el miedo visto así, tan de cerca tan sin velos, tan crudo y verdadero, le parecía repugnante como una repugnante enfermedad. A veces se difundía en el aire el fétido olor de algún niño, que presa del pánico, ensuciaba su ropa.

Un hombre fumaba y el cigarrillo en sus dedos, temblaba levemente.

—Permítame —rogó Laura queriendo encender el suyo. Pero no pudo porque en seguida comenzó el horror. No era exactamente sobre ellos, pero no debía ser muy lejos tampoco porque la tierra y las paredes temblaban fuertemente, y el estruendo era demasiado intenso.

Gritos, imprecaciones, ruegos. Lo de siempre. Laura le-

vantó los hombros. Al diablo con ellos. Yo no tengo miedo. Con el cigarrillo apretado entre los dedos, miraba y miraba. La señora del abrigo de piel se había desmayado y su vecina vomitaba sobre el pañuelo, disculpándose elegantemente, con garbo.

—Perdón, perdón —decía sin mirar a nadie.

Laura había contado las bombas. Una... dos... tres...

Habían terminado, reinaba el silencio pero ella seguía contando automáticamente, no sabía qué.

Cuatro, cinco, seis... ¡Qué idiotez!

Pero cuando bajo al refugio, no sé que me pasa.

Sonó el cese de alarma. Los aviones habían desaparecido y después del suspiro de alivio la gente pronosticaba en voz baja y temblorosa, adónde y cuántos serían los infelices que habían sucumbido al ataque.

Parecían muertos que resucitaban poco a poco, con lenta cautela.

Laura esperó a que salieran todos. Se polvearía el rostro. Sacó el espejo y se miró. Luego quiso encaminarse a la salida, pero inesperadamente, sus piernas rehusaron obedecerla.

Con estupor, incrédula y enojada, se obligó a dar el paso, mas sus rodillas temblorosas la vencieron y cayó sentada en el suelo.

—Y sin embargo no he sentido miedo —repitió obstinadamente.

V

HABÍA transcurrido un mes desde que la guerra terminara. El día en que corrió el rumor que los alemanes venían huyendo, Laura no podía creerlo. ¡Era tanto tiempo que se decía lo mismo!

Sin embargo al caer de la tarde, tuvo que rendirse ante la evidencia, pues eran verdaderos ejércitos de hombres, carros armados y tanques los que desfilaban por la carretera. Nadie los detenía ni eran atacados por el aire, y no fue sino después de algunos días que se supo que habían sido bombardeados en masa, al intentar atravesar el ancho y caudaloso río Po. Murieron tantos que las aguas quedaron rojas y llenas de cadáveres durante muchas semanas.

La gente escondida en sus casas, y en espera de terribles

acontecimientos, estuvo despierta toda la noche, escuchando la todavía increíble fuga de los germanos. Laura, como todos, se levantaba, se volvía a acostar, asomábase a la oscura ventana, presa de la más grande ansiedad. El desfile duró toda la noche y poco después de la madrugada, comenzaron a escuchar el canto triunfal de las campanas, que llenaban el aire con su alegre voz, anunciando la paz.

¿Quién no lloró ese día? Se tendían sábanas blancas en los balcones y ventanas, todos gritaban en las calles, como gente enloquecida, y besaban, lloraban o reían, en un delirio de incontenible felicidad.

Desde ese día Laura había esperado a Armando, pero en vano. Los primeros días sintió que la invadía la ansiedad, pero en seguida ésta se desvaneció en el más increíble cansancio.

Casi de repente sintió derrumbarse su valentía y fortaleza, en pie durante tantos años ante el peligro, en una lógica reacción de su naturaleza. Sentíase tan agotada de la mente y del cuerpo, que lo único que deseaba era la quietud y el silencio de su cuarto, sin pensar en nada, ni mucho menos recordar o desear. Sola, dormitando todo el día, en una tranquila ausencia que lentamente volvería a darle serenidad.

La tarde que tocaron a su puerta, estaba acostada, envuelta en la vieja bata, y se levantó somnolienta y despeinada, para ir a abrir.

Allí estaba él.

Había llegado realmente, era verdad que allí estaba, y que era él, aunque no parecía ser el mismo. Le invadió una extraña oleada de frío, luego una mortal angustia la bañó en sudor.

Se miraron como dos extraños. En el rostro de ella un cansado estupor y en el del hombre, una indefinible expresión, no sabía si de cansancio o fastidio.

Los ojos en los ojos durante segundos que fueron siglos, y luego un abrazo breve y frío. Tras Armando venía un hombre, a quien obligó a entrar.

—Este es Mauricio, mi primo de quien tanto te hablaba, ¿recuerdas?

—¡Ah! ¡sí!... cómo no... entre.

Le parecía tener la lengua paralizada de tanto que le costaba hablar. Armando de pie, secábase la frente, el rostro todo, bañado en invisible sudor.

—Bueno, esto se acabó por fin. Hubiera querido llegar antes, pero en la carretera no puedes imaginar. . .

Palabras.

Salían de sus labios, curiosamente lejanas, frías, dichas casi mecánicamente, con un insoportable sabor a cosa obligada.

Laura se veía, a ella y a todos, de pie en ese angosto cuarto, uno cerca de otro, como muñecos representando la más lamentable farsa con el más penoso esfuerzo.

Sintió un hondo malestar, casi náusea, y bostezó sin sentirlo.

—¿Te he interrumpido el sueño, verdad?

—No, lo que pasa es que no hemos dormido mucho en los últimos tiempos. Tú sabes. . .

Dejó la frase a medio andar. No era eso lo que había querido decir, pero en verdad que no era dueña de sus palabras. Sentía algo extraño en su cabeza, como si estuviese ebria, y pensaba una cosa para luego decir otra.

Se alisó el cabello y miró alrededor del cuarto, ocultando su desesperación bajo una sonrisa. ¿De qué podía hablar ahora?

Armando le preguntó si había tenido noticias de América. No, ella no sabía nada. De pronto, surgió en su memoria el tropel de recuerdos de su viaje, su llegada, su vida allí, la muerte de sus compañeras, que había sabido hacía poco, pero el pensamiento no se tradujo en palabras.

¿Para qué contar todo eso? Los ojos del hombre la contemplaban con hostil expresión. A todo él, ella lo sentía como si fuese su enemigo.

Mauricio, asomado a la ventana simulaba mirar con interés hacia la calle, pero dejaba traslucir su hondo molestar, al sentirse envuelto en esa atmósfera, a la que seguramente lo habían obligado a participar.

—Bueno —dijo Armando— aquí no tenemos ni en dónde sentarnos. Lo mejor será que arregles tus valijas, y nos iremos a mi apartamento. Mientras preparas las cosas, haré una escapada allá para ver si todo está en orden, y vuelvo en seguida. Vamos Mauricio.

Mauricio le tendió la mano, y se fueron. Cerró la puerta y se quedó tras ella unos segundos, en actitud de cansancio. Los dos hombres dejaban oír sus pasos y sus voces al bajar las escaleras.

—¿Qué tal encontraste a tu mujer —preguntó Mauricio.

Escuchó la contestación de Armando que surgió inmediata, y extrañamente sonora:

—Vieja y fea —dijo con vibrante desdén.

VI

LAURA no sintió desesperación o dolor al escuchar las palabras de Armando. Quedaron resonando en su cerebro que las repetía una y otra vez, pero alrededor de ellas, su pensamiento trataba de razonar, como quien, herido de repente, antes de tener conciencia de su dolor, medita en el porqué del mal recibido.

Al regresar él, había simulado, y ahora en el apartamiento, al abrir las valijas, encontraba sin extrañarse, numerosas e inconfundibles huellas femeninas. Su ropa estaba cuidadosamente doblada, un pañuelo con encajes, recién perfumado, y el nombre de ella, garabateado en una esquina del interior de la valija, con una letra menuda, casi infantil. Había de ser hermosa y muy joven. Quien sabe cuánto tiempo hacía que se amaban, y ella había venido a turbar ese amor con su presencia que debía ser para el hombre enamorado, algo más que un estorbo.

¿Qué es lo que no destruye el tiempo? El tiempo y la distancia.

Ella no había pensado en esto.

Vieja y fea.

Los sentimientos pueden deteriorarse, transformarse, y morir con el tiempo, de la misma manera que un objeto o un cuerpo. Su propio cuerpo por ejemplo. Se acercó al espejo y contempló un rostro pálido, flaco, cuyo único esplendor eran los ojos que ahora, en ese devastado marco, lucían demasiado grandes, con expresión alucinada. En verdad no era hermosa, pero nadie lo es en el dolor y la soledad.

Vieja y fea.

La había mirado como si fuera una enemiga, y ahora sabía por qué.

Ahora comprendía, por qué al verlo, había sentido esa horrible impresión de hallarse ante un ser extraño. Ya no era él, amaba otra y al verlo de nuevo, envejecida, su presencia además de fastidiosa, habíase vuelto aborrecible. Tiempo y distancia habían robado su amor. O quizá no. Quizá la hubie-

ra repudiado igualmente aun cuando ella hubiese envejecido junto a él.

Amaba a través de la sensualidad y ¿acaso, lo había ella conquistado con otra cosa?

¿Cómo podía ignorar su incapacidad para amar como no fuera a través de la carne?

Le había dado tantas pruebas durante tanto tiempo de lo que era realmente, pero ella había cerrado siempre los ojos, en una ceguera voluntaria y total.

Armando entró con unos paquetes de comida que había ido a comprar.

—¿Qué estás haciendo? Deja eso, y vamos a comer un bocado que estoy hambriento.

Comieron rápidamente y después encendieron los cigarrillos. Tengo que decir algo, pensaba Laura. Y luego en voz alta:

—¿Qué tal te fue en el sur?

—¡Ah! tú no puedes tener idea de todo lo que yo he visto. Habría para escribir un libro. Imagínate que cuando salí de aquí...

Hablaba y hablaba sobre cosas y seres muy ajenos a ellos, evitando cuidadosamente lo íntimo, alejándose con verdadera cautela de argumentos que pudieran suscitar recuerdos, o despertar emociones. Relataba su trabajo junto a los ingleses, la vida y el carácter de éstos, los víveres, la abundancia o la escasez, sin recordar la femenina presencia, que estaba allí, herida y silenciosa, contemplando el premio con que la vida obsequiara sus años de espera interminable.

No había preguntado nada acerca de ella, ni mucho menos, ¡claro!, no parecía sentir el menor deseo de una caricia o cualquier ademán de ternura.

—Yo... cuando yo... entonces yo...

Él.

Laura ya no escuchaba el sentido de sus palabras, sino tan sólo el sonido de esa extraña voz, que la helaba.

No podría seguir callada, sin hacerse presente, no para reclamar derechos, que el amor no es cosa que pueda reclamarse, sino para librarse de esa angustia, para recobrar algo vital que residía en lo profundo de su espíritu, algo que él estaba pisoteando con la más increíble crueldad. No era un sentimiento de moral ofendida, ni su dignidad, sino algo mucho más cálido, más humano, más femenino.

—¿Qué te parece? —preguntaba ahora—. Laura se movió

incómoda porque no había oído una sola palabra, y contestó cualquier cosa.

—Sí, claro, así es.

—No has oído nada de lo que dije.

Armando había palidecido y la miraba con una mezcla de enojo y ansiedad.

—Es cierto. No he escuchado porque estaba pensando cómo todo ha cambiado entre nosotros. ¿A dónde dejaste... a "ella"?

—...

—Contéstame.

Su voz tenía una dulzura exagerada, falsa, y Armando había puesto lívido.

—¿Qué te importa lo que yo haga? y después de todo, ¿has olvidado que soy un hombre?

—No. Pero la mujer que tienes, no es el pasatiempo o la aventura de un hombre, sino algo mucho más hondo. Tú la amas, me has demostrado con tu actitud que todo ha terminado entre nosotros, pero si es así, acabemos de una vez esta farsa porque no me agrada la mentira, y mucho menos tu lástima...

Él se había levantado, y paseaba por la habitación, agitado, nervioso hablando muy rápido.

Promesas. No, él no había dejado de quererla pero... la vida era así. Había conocido a esa joven, él estaba solo, como ella, y todo había parecido natural. Ahora se había acostumbrado a la presencia de la otra, encontraba a Laura extraña después de tantos años, pero estaba seguro que todo eso pasaría.

Regresarían "allá" y volverían a reanudar su vida, y volvería a florecer el amor, que sería de nuevo hermoso, como en otro tiempo lo fuera.

Laura escuchaba en silencio, y luego oyó de improviso, en su mente, las palabras que él dijera a Mauricio, hacía unas horas.

"Vieja y fea".

¡Ah! ¿pero no eran ellas suficientes para comprender que todo lo que decía era mentira? ¿No era suficiente oír con que voz fría, con cuánto esfuerzo estaba haciendo esas promesas?

¿Por qué no podía ser sincero, por qué no la dejaba de una vez en su camino solitario, en lugar de estar recitando esa odiosa comedia?

—No puedes volver a querer una mujer vieja y fea —dijo con voz enronquecida.

¡Vaya! Ahora, de improviso, se le habían llenado de lágrimas los ojos y no podía contenerlas.

Había un nudo en su garganta, un doloroso nudo que le apretaba, obligándola a sollozar fuerte, siempre más fuerte, como si hubiese sido un niño.

Armando se le acercó y comenzó a acariciarle el cabello con tanta lástima, con una compasión tan horrible que Laura creyó enloquecer.

Sintióse humillada, ofendida, y el odio, un odio repentino e incontenible, cubrió su razón.

Lo rechazó con furioso ademán.

—Vete... vete... —gritaba entre sollozos—. He venido a buscarte, te esperé tantos años, y me he vuelto vieja y fea, por esperarte aquí, aquí cara a cara con la muerte... ¡Vete te digo!

El la miró y toda expresión en su rostro, habíase perdido tras una lividez de muerto. Dudó unos segundos, hizo un desesperado ademán de impotencia y luego se fue.

El golpe que dio a la puerta al salir, hizo temblar los vidrios de las ventanas, pero Laura no lo oyó.

TERCERA PARTE

DE pie ante el caballete, Laura pintaba atenta, absorta, olvidando el paso de las horas. En su rostro, las huellas que imprimieron las pasadas tormentas, se habían suavizado bajo la luz de sus ojos, que ahora brillaban con sereno mirar. No había sido fácil encontrar ese camino.

Tuvo días de honda inquietud, de profunda confusión espiritual, angustiosos momentos en los que la embargaba una insoportable sensación de absoluta soledad. Después, lentamente, había comenzado a serenarse y nuevos anhelos habían ido surgiendo, poco a poco.

Igual al viajero que alejándose mar adentro, abandona la tierra amada con lágrimas de dolor, y más tarde comienza a soñar y sonreír, bajo la caricia de esa diosa inmortal la Esperanza, ella también había enjugado su llanto —y luego, mirando ante ella lejanos horizontes, había comenzado a desear una nueva existencia. Era verdad lo que dijera Baudelaire, quien afirma

que cada ser humano oculta en sí mismo su natural dosis de opio, constantemente esparcida y renovada. Su propia reserva de opio habíase agotado, esparcido en aquel encantando camino que se llama amor, y ahora sentía que debía renovarla, pero por sendas muy distintas. En la pantalla del ensueño, comenzaron a dibujarse las imágenes del lejano país tropical, y éstos eran un viejo y querido recuerdo que se tornaba deseo, y fue deseo que convirtiéndose en urgencia ineludible. Sí, tenía que regresar allá, y no pensaba en el regreso a la manera del fugitivo, sino como el sediento que corre ansioso hacia la fuente, generosa de agua fresca y pura. Retornar a la vida apacible de aquel pueblo de niños, que como niños creían aún en la magia de los filtros de amor, y no daban al tiempo el valor del oro. Dejar para siempre la vieja y difícil Europa que se agitaba en el angustioso afán de la superación económica, en aras de la cual, los hombres hacían los más impensados sacrificios. Olvidar ese mundo adonde todos corrían siempre, incansablemente, porque cada segundo tenía su precio. Corrían y corrían, el rostro sin sonrisas, jadeantes, sin mirar nada, como no fuese su propio afán, los ojos en acecho, fijos tras las única meta que era la misma para todos. Habían olvidado la sencillez del vivir y la alegría, y Laura viéndolos se decía que allá, en aquel otro mundo, se vivía aún de muy distinta manera. Surgía a su mente el pequeño rancho de Lupe, rodeado de frondosos árboles, el hermoso platanar con sus opulentas hojas, la invitante hamaca que se mecía con ritmo suave, y oía de nuevo aquellas voces quedas saludando con palabras, que parecían el comienzo del más lindo poema que jamás hubiese oído.

—Buenos días le dé Dios, señorita. . .

El poema de un pueblo que amanecía en la historia del mundo, y que por eso quizá, sabía aún sonreír, con el sencillo encanto de un niño.

Era allí donde quería vivir. Era allí donde encontraría la serenidad y podría realizar las inquietudes aún vagas, pero ya presentidas, de su artística vocación.

Comenzó a preparar sus papeles para el viaje, y vendió su última joya para los gastos necesarios. Calladamente, ocultando su resolución a Armando, a quien le diría todo, tan sólo en el último instante. Porque él había vuelto después de aquella borrascosa entrevista. Había regresado como si nada hubiese ocurrido, la expresión amable y la palabra cordial y fácil, conversándole de negocios como quien conversa con un viejo amigo.

Tal vez imaginaba a Laura criatura inmutable en su amor y sumisión, o no sospechaba esa vigorosa personalidad, oculta durante tantos años bajo la impenetrable venda del amor.

¿Quién podía adivinar cuáles eran sus verdaderos pensamientos? De todas maneras, ninguna voluntad humana lograría cambiar su determinación, ni resucitar lo que había muerto.

Pasaron semanas interminables antes de finalizar los preparativos para el largo viaje. Días de simulada impaciencia, horas de espera demasiado lentas, junto al ser que un día fuera la razón de su existencia, y que ahora miraba como se contempla el pasado, con melancólico recuerdo. La víspera del viaje llegó por fin y Laura, mientras arreglaba sus cosas, era presa de nerviosa preocupación, pensando en el difícil momento que la esperaba. La noticia de su viaje sería una sorpresa para Armando, y algo peor que eso, porque le daría el significado de una derrota. No creería sincera su actitud, después de verla durante tantos años sumisa y enamorada, ni mucho menos admitiría nunca que ella ya no lo amase. Presentía inevitables las discusiones que harían más penoso el adiós definitivo, y suspiraba cansadamente al no poder encontrar manera de suavizar esos momentos. Por último, con forzado optimismo resolvió poner el equipaje en el corredor, pensando que él, al entrar, viéndola tan resuelta, tal vez no insistiría demasiado.

Pero no fue así.

Cuando entró, se detuvo sorprendido al ver las valijas, y en seguida habló, tornándolo todo ambiguo y difícil. Su voz se elevó con fingida alegría:

—¿Quién ha llegado?

Laura simuló el ademán de impaciencia que asomaba a pesar suyo, y contestó tratando de dar a su respuesta un tono impersonal:

—Me voy, Armando.

—¿A dónde?

Con breves palabras le dijo que a la mañana siguiente se marcharía, para embarcarse rumbo al lejano y añorado país. Era inútil que intentara detenerla, porque había decidido vivir sola y esta era cosa definitivamente resuelta.

—Pero... ¿por qué?

Laura miró su expresión de falsa sorpresa e ingenuidad y tuvo deseo de reír. ¿Cómo podría contestar a semejante pregunta? Además, ¿no sabía acaso que ante una mujer, fuese ésta la hembra del momento, o la mujer del pasado, Armando,

obedeciendo quizá a atávicos impulsos, sentíase siempre el dominante amo y señor?

Sería imposible hablar con él serenamente. Para responder a tan absurda pregunta hubiese debido hablar horas y horas, repetir cosas que ya sabían los dos, desenterrar el pasado, revivir el dolor, enseñarle su verdadero "yo", que él desconocía, y defenderlo de su incredulidad o sus sarcasmos. Se hubieran enredado los dos en una interminable discusión tan inútil como desagradable, y ella ¡sentíase tan cansada y le importaba tan poco la voz del pasado! ¿De qué les serviría volver a recordar un camino que ya habían recorrido, y que contemplaban ahora desde diferentes perspectivas?

Sería mejor ignorar sus palabras. Con voz monótona repitió lo mismo:

—Mañana me voy.

Armando la miró con la incredulidad pintada en el rostro, y en seguida su asombro se convirtió en la cólera del soberano que encuentra a los súbditos en plena rebelión. Eso no era posible. ¿Es que habíase vuelto loca? ¿Cómo podría pensar de irse sola tan lejos, y además dejarlo a él, su compañero de toda la vida? Ya no era una niña para imaginar semejante dilate, para dejarse llevar por un capricho. ¿Acaso no tenía todo lo que necesitaba, buena casa, buena alimentación y su protección para las insidias de la vida? ¿Qué era lo que andaba deseando?

Trataba de dominar la cólera, y mezclaba los ruegos con las expresiones de furia, en un atropellado discurrir, lamentable y vano. Era una lucha penosa en la que Laura se defendía escudándose tras el silencio, interrumpido tan sólo por las mismas palabras que repetía como obsesivamente estribillo:

—Es inútil. Mañana me marcho. . .

Todo acabó de improviso. Armando en el clímax de una cólera incontenible al ver su actitud, sintiendo la impotencia de sus ruegos y de su ira, salió con pasos de fuga, escaleras abajo. Laura con infinito cansancio se retiró a su cuarto y se durmió.

Derpertó al clarear el día, y se vistió de prisa temblando de frío. Encendió el fuego, calentó un poco de café, y fue hacia la ventana, mirando nerviosa la nieve que caía suave, blanca, inclemente. ¿Habría regresado Armando, o ya no lo vería más? Se volvió al oír unos pasos, y le vio entrar ya vestido, pálido y ojeroso. No la saludó, ni dijo palabra alguna

cuando con ojos ausentes recibió de sus manos la tacita de café. Laura era presa de un insoportable malestar, al verlo tan triste y silencioso. Miró el reloj con impaciencia, y vio que faltaba poco para la salida de su tren. Se encaminó hacia la puerta y Armando la siguió agarrando sus valijas. Ella bajaba las escaleras arrastrando las piernas que la emoción paralizaba, escuchando tras de ella los pasos masculinos que resonaban demasiado en el silencio de la temprana hora. En la estación voces y ruidos acabaron de aturdirla. Volvió a mirar con desesperación el reloj. ¡Con cuánta lentitud pasaban los minutos y cuánto se agigantaba ese doloroso nudo en su garganta! En verdad ningún adiós resulta fácil para el ser humano. En seguida subió al tren porque acababan de tocar la campana que anunciaba la salida. Se asomó a la ventanita y vio a Armando allí, las manos en los bolsillos, buscando algo de manera febril. Era un sobre, un abultado sobre repleto de dinero, que le alcanzó con mano temblorosa. Levantó hacia ella el rostro sin color, con una mueca de ternura quizá llena de los recuerdos del pasado, de juveniles evocaciones. ¡La había amado tanto cuando la primavera sonreía en su hermoso cuerpo, y en su boca fresca y sensual!

Ahora le regalaba dinero, mucho dinero, y le decía calladamente cuánto la había querido, porque de sus ojos, repentinamente, comenzaron a bajar lágrimas lentas, dolorosas, imposibles de mirar.

De la garganta de Laura salió un adiós que se tradujo en incomprensible sonido.

El tren se movió.

Y ahora allí estaba, y sentía en su corazón la ansiosa alegría del caminante que después de haberse perdido, vuelve a encontrar la senda que ha de conducirlo a la meta. Porque su vocación para la pintura que habíase revelado poco después de su llegada, significaba en verdad la entrada a un mundo que le pertenecía por ley natural. Qué otra cosa podía ser, sino manifestación del más auténtico temperamento de artista, su honda sensibilidad, su melancólico soñar, aquel continuo contemplar la forma y el color de lo creado, desde los remotos tiempos de su niñez? Retornaba al encanto de las infantiles historias de hadas, pero realizaba los sueños con la magia de los pinceles. Pintaba, poniendo en ello su alma toda, hechizada por ese

nuevo amor. Ni siquiera se daba cuenta del transcurrir del tiempo, que los tres años pasados, desde su regreso, segundos le parecían.

Fue con un suspiro que dejó su trabajo, para lavar los pinceles. A su alrededor los alumnos de la escuela de pintura, comenzaban a retirarse. Laura alejándose un tanto, contempló su lienzo y sonrió amorosamente a la imagen reproducida. Era una vendedora de fruta, vestida con un hermoso y sencillo atavío de encendidos colores, que hacían resaltar el hermoso rostro moreno. En el natural ademán de sostener el cesto de fruta, y en la insinuada cadencia de su paso, había todo el señorío de una reina que lo es por natural mandato. Era realmente un hermoso cuadro, y había en él tal belleza y tanto amor, que representaba con absoluta evidencia, todo un canto de ternura hacia ese pueblo y su exuberante y cálida tierra.

Laura miraba con la íntima satisfacción del artista que ha logrado expresar lo que siente, cuando tras ella, sonó la voz del maestro:

—Antes que se vaya doña Laura, quiero decirle que este cuadro lo guardaremos para su futura exposición, que ha de ser muy próxima.

Ella miró unos instantes, con los ojos encendidos por una súbita emoción.

—En verdad no ocurre con frecuencia que un alumno pueda pintar así, tan sólo después de tres años. Ud. es... bueno, en Ud. hay el inconfundible signo del artista que se eleva bien en alto sobre los otros, y fácilmente se puede predecir que dentro de poco tiempo, su nombre resonará en todos los ámbitos del arte. ¿Está Ud. contenta?

Ella miró con afecto y admiración. Laura inclinó la cabeza para ocultar el intenso rubor que invadía su rostro.

—¿Está Ud. contenta?—repitió moviendo inquieto su blanca cabeza, con gesto de impaciencia.

—Sí maestro. Gracias.

No era fácil hablar con el corazón que martillaba como un loco, hasta dolerle. Sonrió por fin, se despidió, y con paso ligero se encaminó hacia la casa, adonde llegó muy pronto. Tenía muchas cosas que hacer, pero sentíase tan intensamente emocionada, que no pudo hacer otra cosa más que quitarse el vestido, ponerse su vieja y confortable bata, y sentarse en la mecedora con un profundo suspiro. Así abandonada, tan pronto seguía el curso de sus pensamientos, como escuchaba las voces

de la tarde, que entraban por la ventana abierta, a través de la vaporosa cortina. La afirmación vehemente, el monótono pregonar de un vendedor ambulante, la voz aguda de un niño o una risa de mujer. Era el eterno manifestarse del humano vivir, con sus angustias y alegrías, sus quejas y esperanzas.

Quiero pintar un cuadro —pensaba Laura— con un platanar como aquel de Lupe. . .

Luego, inesperada e improvisamente, vino el recuerdo de Armando. Se preguntó intrigada, por qué lo recordaba en esos momentos.

¡Ah! ¡sí! Él le había escrito numerosas cartas, recién ella llegara, y jamás le había contestado. Después se había hecho el silencio. Ahora Laura se daba cuenta que nunca contestó, porque inconscientemente sabía que aún no era tiempo. Cuando triunfase lo haría, con atraso de años, a través de sus creaciones, y ésta sería su mejor respuesta.

Tal vez esto le enseñe algo que ninguna escuela ha podido enseñarle —se dijo—. Seguramente será. . .

Pero no terminó la frase. La alegría de su corazón volvía la constantemente a su pintura. Ante ella, con esa misteriosa belleza de las obras inmortales, la miraba una reproducción de Gaugin. Sus ojos quedaron fijos en ella.

Algún día he de pintar algo tan hermoso como eso —murmuró. Y luego surgieron a su mente las palabras que el mismo Gaugin escribiera en uno de sus libros: “. . . en algún lugar, afuera del mundo, es día de fiesta cuando el artista corona con su genio una de sus obras. Cuando, hijo el mismo de la naturaleza, creado por ella, por ella nutrido, se levanta y dice las bellezas de su madre. . .

Sonrió. Las evocaciones del pasado quedaban borradas por el luminoso esplendor de esas palabras que encerraban la esencia de su nueva y verdadera vida.

EL HEROÍSMO INTELECTUAL *

JOSÉ ANTONIO PORTUONDO, el autor de esta obra, es uno de los jóvenes y valiosos críticos latinoamericanos de hoy. Nacido en Cuba, durante años se ha dedicado al cultivo y exploración de la literatura. Ha vivido en los Estados Unidos y otros países del continente, en los cuales es apreciado por sus dotes de buen conocedor y penetrante divulgador de las letras. *El heroísmo intelectual* es un volumen de ciento sesenta páginas, en las cuales el autor reúne diez ensayos escritos durante los últimos tres lustros y publicados inicialmente en distintas revistas literarias del Nuevo Mundo. En el primero de ellos (*Pasión y muerte del Hombre*) estudia la interesante personalidad del escritor italiano Leo Ferrero; en otros, incursiona, sagazmente, por el cuento hispanoamericano, por los temas literarios del Caribe, el rasgo predominante en la novela hispanoamericana, la realidad americana y la literatura, o se detiene en la pasión "expresionista" de William Faulkner o en el proceso literario de Ernest Hemingway. Todos estos temas son importantes y el autor los considera variaciones sobre el heroísmo intelectual.

Acaso el ensayo más interesante de este volumen sea el intitolado: *Crisis de la crítica literaria hispanoamericana*. Confiesa Portuondo que este ensayo fue escrito, con pie forzado: le fue solicitado por una revista literaria norteamericana que, al final de cuentas, no pudo incluirlo en sus páginas "a causa de las implicaciones políticas del trabajo". El autor lo publicó en *Cuadernos Americanos* (Septiembre-Octubre, 1952). "La crisis actual, innegable, de la crítica literaria hispanoamericana es sólo un aspecto —sostiene— de la crisis universal de dicha forma de expresión poética". Deslinda las distancias que existen entre la crítica, propiamente dicha, y la reseña: la primera parte de principios firmemente establecidos, de una precisa actitud estética del juzgador; la segunda es solamente breve exposición y comentario de obras recientes. Una es obra de aliento; la otra, simplemente información de los últimos acontecimientos literarios y, por lo tanto, más emparentada con lo periodístico. "La crítica es obra de creación, a costa de las obras juzgadas, y tiende siempre a expresar la concepción del

* JOSÉ ANTONIO PORTUONDO, *El heroísmo intelectual*, Tezontle, México, 1955.

mundo del sujeto que critica. La reseña es siempre comentario subordinado a su objeto y aspira a reducirse a un simple signo de recomendación".

Para el autor la crítica hispanoamericana actual no adolece de pobreza —son sus palabras— ni de apartamiento o ignorancia de los problemas contemporáneos. Uno de los pioneros de ella fue el uruguayo Carlos Vaz Ferreira, quien en 1905 (hace justamente medio siglo) publicó su ensayo *Sobre la percepción métrica*. En ese mismo año editó el gran escritor dominicano Pedro Henríquez Ureña su primer libro: *Ensayos críticos*. En un libro posterior de este ensayista (*Seis ensayos en busca de nuestra expresión*) halla Portuondo el fundamento de toda la crítica y la historia literaria hispanoamericana posteriores. Se refiere a otras obras del autor (*La versificación irregular en la poesía castellana*—1930—; y *En busca del verso puro*—1935—) "uno de los más iluminadores de las nuevas tendencias poéticas que se hayan publicado en nuestra lengua".

Reconoce, a continuación, la valiosa obra de Alfonso Reyes, quien "puede poner su obra crítica a la par de cualquiera de las grandes figuras contemporáneas de la crítica mundial". Cita a otros valiosos críticos hispanoamericanos (Raimundo Lida, María Rosa Lida, Baldomero Sanín Cano, Enrique Anderson Imbert, Carlos Alberto Ero, Fernando Diez de Medina, Roberto Brenes Mesén, José Carlos Mariátegui) sin olvidar a los maestros de la crítica de lengua española (Américo Castro, Agustín Millares Carlo, Manuel de Montoliú y Amado Alonso), quienes realizaron tan importante labor en los Institutos de Filología de Buenos Aires y de México, posteriormente.

Para José Antonio Portuondo, lo más importante para un crítico estribará en que posea una propia concepción del mundo. No cree en los críticos *imparciales*. "El crítico es también *parte* del conflicto universal y de la batalla poética y sólo siéndolo, es decir, desde una parte determinada, puede lograr una perspectiva estable del fenómeno que juzga". Todo esto nos parece exacto. Iguales ideas ha expresado hace años—entre otros— el gran novelista argentino Alfredo Varela.

Al novelista norteamericano William Faulkner, ganador del Premio Nobel de Literatura para 1949, Portuondo le dedica dos ensayos en este libro. En el primero de ellos analiza agudamente su expresión en la conciencia del Sur (Faulkner nació, como se sabe, en New Albany, Mississippi, en 1897), pues ha sido descubriendo la circunstancia geográfica y humana de esas anchas zonas sureñas de los Estados Unidos lo que le ha permitido llegar a ser el escritor más significativo de su país. Faulkner ha sabido ahondar en las conciencias de sus compatriotas—apunta Portuondo— y al describirnos sus reacciones frente

a circunstancias constantemente renovadas, el novelista está tocando la entraña de lo humano. En este sentido, el crítico cubano le compara con los grandes maestros del género (Balzac, Tolstoy). Uno de los grandes aciertos de este novelista es el de haber sabido trasladar a sus obras la propia habla popular del pueblo del Sur. "El mérito del escritor —sostiene— está en aprovechar la riqueza sugerente del lenguaje popular sin atenerse a una simple transcripción taquigráfica". Portuondo elogia el virtuosismo faulkneriano en el manejo del monólogo interior, juzgando a este novelista como continuador de la sutil técnica de Joyce. El segundo ensayo se dedica a comentar la última obra de Faulkner: *A Fable* (1954) la cual —según nos acabamos de enterar leyendo el número de mayo de este año de la revista norteamericana *Saturday Review*— acaba de obtener el Premio Pulitzer en la sección correspondiente a ficción, para este año. Y es importante hacer resaltar este triunfo, pues *A Fable*, además de sus méritos literarios, es una obra profundamente pacifista. Su profunda simbología gira en torno a la Pasión de Cristo, trasladada por el novelista a la época contemporánea. En esta obra se denuncia "el horror que se esconde tras la falaz apariencia heroica, descubriendo la honda realidad de la guerra y de sus protagonistas".

En el ensayo que le dedica Portuondo a su compatriota, el cuentista y novelista cubano Lino Novás Calvo, analiza las dos grandes corrientes en que él considera se ha distribuido este género literario: la criollista o *impresionista*, y la psicológica o *expresionista*. Opina que Novás Calvo ha sabido alimentar su obra en las dos vertientes, tomando de cada una de ellas lo más importante y característico. Para ello, realiza un estudio panorámico de los autores más representativos en Hispanoamérica, a partir de Horacio Quiroga (1878-1937). La línea criollista —apunta— destacó el valor de la circunstancia hispanoamericana —la tierra y el hombre— como temas literarios. La psicologista, en cambio, "deriva hacia el soliloquio más o menos filosófico —como sucede con frecuencia en narraciones de Eduardo Mallea y de Jorge Luis Borges— o se acerca al poema lírico en prosa". De la conjunción de estas dos corrientes en su obra, Novás Calvo llega a ser el cuentista más característico de Cuba y —como lo apunta al final de su ensayo— "el primero entre los cuentistas en lengua española". El autor considera que Lino Novás Calvo expresa en sus obras la visión del mundo contemporáneo: la del individuo cercado, acechado por la angustia y por la muerte, tomando la materia de sus cuentos de la realidad cotidiana, doméstica, antiheroica. El cuentista ha empleado en varias de sus obras el lenguaje del pueblo, y ha sido este sagaz tratamiento del lenguaje uno de sus mayores méritos como narrador.

En su *Elogio del Dilettante*, el autor de estos ensayos estudia la personalidad del escritor colombiano Baldomero Sanín Cano. Sin ser decididamente novelista, o poeta, o ensayista, sino más bien auto-nombrándose "un dilettante", este insigne escritor ha llegado a ser maestro de varias juventudes hispanoamericanas. "Con su escepticismo metódico por bordón y compañero puede Sanín correr sin riesgo los más intrincados caminos a que le lleva su insaciable curiosidad de *dilettante*, sin temor a perderse, como muchos, en la selva oscura de la propaganda contemporánea. Por eso, en medio de la histeria, de la confusión y de la cobardía de nuestro tiempo, que asesina por la espalda a dirigentes obreros y niega el derecho de asilo a los poetas, que sostiene a los reyes contra los pueblos en nombre de la 'democracia' y pretende acallar el ansia universal de justicia con las sobras de la mesa de Epulón, Sanín Cano clava su 'fría' sonrisa escéptica y dice sin pasión la palabra precisa".

Acerca de Ernest Hemingway escribe Portuondo uno de sus ensayos más extensos, estudiando la personalidad del novelista a través de sus varias obras; es así como halla que casi toda ellas amplían y desarrollan los temas que ya aparecían en 1923, cuando el entonces joven periodista envió desde París a la revista *Poetry*, de Chicago, seis pequeños poemas, intitulados *Wanderings*. Estos poemas son el testimonio de un hombre que había vivido de cerca los horrores de la guerra (no se olvide que presenció de cerca la evacuación de Esmirna en la contienda greco-turca). Hemingway se dio cuenta de que no existía ningún heroísmo, que se combatía por intereses comerciales y que los "generales raramente mueren, excepto en la cama" como lo canta en uno de los poemas enviados a *Poetry*. Es así como Portuondo afirma: "En estos seis breves poemas de 1923 están ya presentes los temas constantes, obsesivos de Hemingway, que no publicará más versos y cuya obra en prosa no es otra cosa que variaciones sobre los temas enunciados por primera vez en aquellos poemas". La mayor parte de las obras de este novelista son autobiográficas, ya que, bajo diversos nombres, el único protagonista siempre será Hemingway. La falta de conciencia política —sostiene Portuondo— no le ha permitido a este autor mirar los grandes problemas contemporáneos en su fondo verdadero, contentándose con narrar aspectos superficiales y a menudo contradictorios de la realidad social de nuestro tiempo. Es así como a una de sus obras más famosas: *For Whom the Bell Tolls* —cuyo argumento se desarrolla en España durante la Guerra Civil— Portuondo le hace severas críticas, al decirnos que sigue siendo la mejor de sus novelas y el compendio más completo de sus virtudes y defectos. Perfecta desde el punto de vista técnico, pero, en su fondo "es una

fuelle lamentable de confusión política y ha hecho más daño que beneficio al pueblo español". Todo ello a pesar de que Hemingway simpatizaba con la justa causa del pueblo español que combatía por su libertad y a cuya empresa ayudó el novelista económica y personalmente. El crítico Portuondo atribuye las fallas de esta obra a la confusión política en que se ha debatido siempre Hemingway, resultado de su concepción romántica e individualista. En este sentido, le compara certeramente con Malraux. Toda la vasta producción novelística de Ernest Hemingway es analizada por el autor en este ensayo, demostrando poseer un conocimiento profundo de éste y otros autores norteamericanos.

Pensamos que es recomendable la lectura de este libro de ensayos de Portuondo: trata con gran familiaridad y seguro dominio los problemas de la literatura y su mundo. Pone el dedo en la llaga de muchos agudos problemas de nuestro tiempo, como cuando sostiene que el crítico honrado acaba por enmudecer o por escribir solamente de lo que estima elogiabile, con lo cual produce la impresión de que sólo sabe hacer cumplidos y no es capaz de valorar las obras enjuiciadas. Apunta el autor: "Mas en países como los hispanoamericanos, subordinados económica y políticamente a otra potencia mayor, no hay dinero ni espacio sobrantes en la vida nacional para que el crítico pueda aislar su problema, y éste se mezcla y entretiene con la tragedia de todos". Por eso, nos dice, el buen crítico deberá poseer una virtud: la del heroísmo. "Heroísmo para soportar sin quiebras la destrucción de sus instrumentos de trabajo, la presión conjurada de la política y la estrangulación económica, el exilio, la cárcel y la muerte". Libros como el que reseñamos prestan un valioso servicio al desarrollo de las letras entre nosotros los hispanoamericanos, pues iluminan con certera pasión polémica muchas de las interioridades de la creación literaria, de la crítica y sus problemas.

Raúl LEIVA.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTA
REVISTA EL DÍA 2 DEL MES DE
JULIO DE 1956 EN LOS TALLE-
RES DE LA EDITORIAL CVLTVRA,
T. G., S. A., AV. GUATEMALA
NÚMERO 96, MÉXICO 1, D. F.

Cuadernos Americanos

ha publicado los siguientes libros:

	PRECIO:
	Pases
	(agotado)
1.—GANARAS LA LUZ, por León Felipe	10.00 1.00
2.—JUAN RUIZ DE ALARCON, SU VIDA Y SU OBRA, por Antonio Castro Leal	10.00 1.00
3.—RENDICION DE ESPIRITU (I), por Juan Larrea.....	10.00 1.00
4.—RENDICION DE ESPIRITU (II), por Juan Larrea.....	10.00 1.00
5.—ORIGENES DEL HOMBRE AMERICANO, por Paul Rivet....	(agotado)
6.—VIAJE POR SURAMERICA, por Waldo Frank	(agotado)
7.—EL HOMBRE DEL BUHO, por Enrique González Martínez..	(agotado)
8.—ENSAYOS INTERAMERICANOS, por Eduardo Villaseñor....	(agotado)
9.—MARTI ESCRITOR, por Andrés Iduarte	(agotado)
10.—JARDIN CERRADO, por Emilio Prados	8.00 0.80
11.—JUVENTUD DE AMERICA, por Gregorio Bermann	10.00 1.00
12.—CORONA DE SOMBRA Y DOS CONVERSACIONES CON BERNARD SHAW, por Rodolfo Usigli	(agotado)
13.—EUROPA-AMERICA, por Mariano Picón Salas	10.00 1.00
14.—MEDITACIONES SOBRE MEXICO, ENSAYOS Y NOTAS, por Jesús Silva Herzog	10.00 1.00
15.—DE BOLIVAR A ROOSEVELT, por Pedro de Alba	10.00 1.00
16.—EL LABERINTO DE LA SOLEDAD, por Octavio Paz	(agotado)
17.—LA APACIBLE LOCURA, por Enrique González Martínez..	10.00 1.00
18.—LA PRISION, NOVELA, por Gustavo Valcárcel	(agotado)
19.—ESTUDIOS SOBRE LITERATURAS HISPANOAMERICANAS. GLOSAS Y SEMBLANZAS, por Manuel Pedro González (empastado)	(agotado)
20.—SIGNO, por Honorato Ignacio Magaloni	10.00 1.00
21.—LLUVIA Y FUEGO. LEYENDA DE NUESTRO TIEMPO, por Tomás Bledsoe	12.00 1.20
22.—LUCERO SIN ORILLAS, por Germán Pardo García	10.00 1.00
23.—LOS JARDINES AMANTES, por Alfredo Cardona Peña.....	10.00 1.00
24.—ENTRE LA LIBERTAD Y EL MIEDO, por Germán Arciniegas	(agotado)
25.—NAVE DE ROSAS ANTIGUAS. POEMAS, por Miguel Alvaréz Acosta	12.00 1.20
26.—MURO BLANCO EN ROCA NEGRA, por Miguel Alvaréz Acosta	15.00 1.50
27.—EL OTRO OLVIDO, por Dora Isella Russell	5.00 0.50
28.—DEMOCRACIA Y PANAMERICANISMO, por Luis Quintanilla	5.00 0.50
29.—DIMENSION IMAGINARIA, por Enrique González Rojo.....	10.00 1.00
30.—AMERICA COMO CONCIENCIA, por Leopoldo Zea	10.00 1.00
31.—DIMENSION DEL SILENCIO, por Margarita Paz Paredes....	10.00 1.00
32.—ACTO POETICO DE Germán Pardo García	10.00 1.00
33.—NO ES CORDERO... QUE ES CORDERA. Cuento milenio. Versión castellana de León Felipe	10.00 1.00
34.—SANGRE DE LLJANIA, por José Tiquet	10.00 1.00
35.—CHINA A LA VISTA, por Fernando Benítez	12.00 1.20
36.—U. Z. LLAMA AL ESPACIO, por Germán Pardo García.....	10.00 1.00
37.—ARETINO, AZOTE DE PRINCIPIES, por Felipe Cassio del Pomur	18.00 1.60
38.—OTRO MUNDO, por Luis Suárez	18.00 1.60
39.—LA BATALLA DE GUATEMALA, por Guillermo Torriello....	20.00 1.80
40.—EL HECHICERO, por Carlos Sirlázano	5.00 0.50
41.—POESIA RESISTE, por Lucila Velázquez	12.00 1.20
42.—AZULEJOS Y CAMPANAS, por Luis Sánchez Pontón	18.00 1.60
43.—LA REVOLUCION GUATEMALTECA. por Luis Cardosa y Aragón	15.00 1.50
44.—RAZÓN DE SER, por Juan Larrea	18.00 1.60
45.—CEMENTERIO DE PAJAROS, por Graciela Álvarez	9.00 0.90
46.—EL POETA QUE SE VOLVIO GUSANO, por Fernando Alegria	7.00 0.70

OTRAS PUBLICACIONES

PASTORAL, por Sara de Ildáes	5.00 0.50
UN METODO PARA RESOLVER LOS PROBLEMAS DE NUESTRO TIEMPO, por José Gaoz	5.00 0.50
OROZO Y LA IRONIA PLASTICA, por José G. Zuno	6.00 0.60
INDICES "CUADERNOS AMERICANOS" 1942-1952	20.00 1.80

REVISTA; SUSCRIPCION ANUAL PARA 1955 (6 números.)

MEXICO	50.00
OTROS PAISES DE AMERICA	6.50
EUROPA Y OTROS CONTINENTES	8.00

PRECIO DEL EJEMPLAR:

MEXICO	10.00
OTROS PAISES DE AMERICA	1.25
EUROPA Y OTROS CONTINENTES	1.50

Ejemplares atornados, precio convencional.

S U M A R I O

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

- Luis Reissig* El fin de un ciclo histórico en Argentina.
- Gonzalo Aguirre Beltrán* Indigenismo y Mestizaje. Una polaridad bio-cultural.
- Carlos M. Rama* Una nueva historia para nuestro tiempo.

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

- Juan Cuatrecasas* Biología y Humanismo.
- J. Kogan Albert* El concepto de experiencia en Hegel y en Heidegger.
- Luis Farré* Misticismo y Estética.

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

- Dick Edgar Ibarra Grasso* Una Civilización pre-Tiahuanaco.
- Estuardo Núñez* Franklin en Hispanoamérica.
- Maxime Leroy* A 150 años del Código Civil Francés.
- Jesús Reyes Heróles* Las libertades en el liberalismo mexicano.
- Luis Alberto Sánchez* Un aniversario olvidado.

D I M E N S I Ó N I M A G I N A R I A

- Aldef* Entre Dos Mundos.

Nota, por Raúl Leyva.